

叔本华系列

叔本华哲言录

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 编译



叔本华系列

叔本华思想随笔

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 译



叔本华系列

人生的智慧

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 译

教育家叔本华

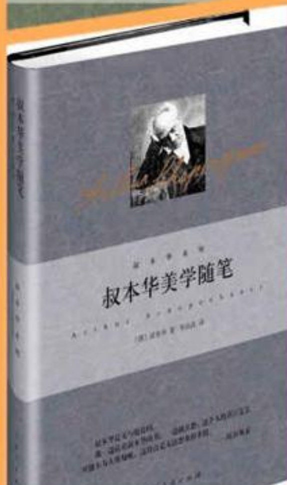
Schopenhauer als Erzieher



就像"儿子在聆听他的父亲的教诲"。

的自勉书

的呼喊：做回你自己吧！





叔本华系列

叔本华论道德与自由

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 译

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com



叔本华系列

叔本华哲言录

Arthur Schopenhauer



叔本华系列

叔本华思想随笔

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 译



叔本华系列

人生的智慧

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 译





教育家叔本华

的自勉书



叔本华美学随笔



叔本华系列

叔本华论道德与自由

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 译

总目录

人生的智慧
叔本华美学随笔
叔本华论道德与自由
叔本华思想随笔
叔本华哲言录
教育家叔本华



目录

译者序
引言
第一章 基本的划分
第二章 人的自身
第三章 人所拥有的财产
第四章 人所展现的表象
第五章 建议和格言
第一部分 泛论
第二部分 我们对待自己的态度
第三部分 我们对他人应采取的态度
第四部分 我们对于命运和世事的发展所应抱持的态度
第六章 人生的各个阶段
附 叔本华的生平轶事
叔本华哲学的神奇魅力与影响
返回总目录

译者序

《人生的智慧》一书是德国哲学家阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860）的晚年之作。叔本华一直被人笼统地贴上“悲观主义哲学家”的标签。他一生并不得志，一直过着隐居的生活。在去世前几年，他才获得应有的声誉。在这之前，几乎所有与他同时代的哲学家都心照不宣地一致对他的哲学绝口不提。据叔本华认为，这是他的同行出于对他独特、深刻的哲学的害怕和嫉妒不约而同想出的阴招。按照现在的流行语，就是“封杀”。叔本华声誉鹊起以后，并不意味着他的哲学就此深入人心。除了叔本华时来运转的原因以外，那种突然广受欢迎的现象多少包含了大众追捧时髦的成分。叔本华的哲学，一如世间任何事物，经过流行的巅峰以后，就重新归于相对的沉寂。这固然与世人普遍肤浅的理解力有关——人们因而宁愿一劳永逸地接受令人舒服的乐观世界观；同时，其中也有这一方面的原因：那些无知者或者不负责任的人随意给叔本华哲学贴上荒谬、误人的标签，诸如消极厌世、悲观绝望，等等，而常人出于懒惰，未加考虑和研究就把叔本华的哲学认定为这个样子。毕竟，叔本华的哲学“唯真理是务”（叔本华语）。它直透事物本质的深刻、冷峻和毫不妥协，与常人肤浅、颠倒、虚妄的世界观格格不入。深刻的哲学必然渗透着常人所认为的悲观意味，因为“天地不仁，以万物为刍狗”，它并不以人们的意志为转移。常人只是一厢情愿、出于个人喜好而主观地粉饰、美化生活及其目的。在两次世界大战以后，人们不得不重新审视严肃、深刻的哲学，尤其是叔本华的哲学。在第一次世界大战前的西方，到处弥漫着肤浅的乐观主义，人们对人的完美、科学的进步深信不疑。第二次世界大战更加完全地打碎了那些空洞的美好愿望和令人陶醉的乐观主义。除了盲目的思想被无情的事实明显击破的非常时期，人们的眼睛仍然是短视的，思想仍旧懈怠。他们不愿也不能够深思。所以，叔本华的哲学在平常时期注定就是曲高和寡，它只在少数思想深远的人们的头脑中扎根和传播。

在叔本华奠定名声之前的长达六十多年不获承认的沉寂时期，叔本华从来不曾怀疑过自己的天赋使命。从早年起，他就笔耕不辍，随时把

自己的所思记录下来，并整理成著作。在《作为意欲和表象的世界》一书的序言里，他说："真理是我唯一的指路星辰"。他只写出他认定为真理的东西，其他一切完全被置之度外。世人的不理解和排斥在他眼里是最正常不过的事情，正所谓"不笑，不足以为道"（老子语）。叔本华是位语言大师，他的思想形诸冷峻、简明、流畅的文字，每个字词都精确、讲究，但又不失自然；遣词造句莫不打上叔本华鲜明的思想和人格个性的烙印。叔本华在进行思想推论时，个中环节可谓丝丝入扣，没有丝毫的牵强附会。细腻之处无不显示出其作为哲学家的深思和缜密。这样浓缩、冷静的文字，加上辛辣的幽默和讽刺，以及随手拈来的古代作家的思想精华（特别在这本书里），使叔本华的表述既严谨又不枯燥，既冷静又不乏想象力，既迂回曲折又不失畅快淋漓，既简朴又不失雅致——大自然与艺术在叔本华的著作里合二为一了。一切矫揉造作、晦涩模糊、假话空谈——这些为语言所驾驭、在哲学著作里最常见的毛病——完全与他绝缘。甚至叔本华喜欢运用的比喻也显示了他思想的平实、不脱实际，因为这些比喻莫不取自人们日常接触的具体事物。当然，他对空洞抽象、花哨虚假的蔑视，肯定与他的深刻、丰富的思想有关。而这又直接归于他与生俱来的、天才的认识力。另外，他用不着为金钱、虚名写作。他的不获承认反倒为他免除了名声的包袱。叔本华为他的巨著《附录和补遗》所引用的这一句拉丁文题头语"把整个一生都献给了真理"，确实就是他作为哲学家的一生的真实写照。因深刻而挑剔的哲学家尼采对他的哲学一度推崇备至，并曾写下《作为教育家的叔本华》的赞美文章。音乐大师瓦格纳特地把他的音乐名剧《尼伯龙根的指环》献给了他。现代主义文学家弗兰茨·卡夫卡说过："叔本华是一个语言艺术家，仅仅因为他的语言，我们就应该无条件地读他的著作了。"

叔本华早在25岁的时候就发表了他的《论充足理性原则的四重根》。这一著作至今仍是认识论的名篇。在1818年，他完成了主要著作《作为意欲和表象的世界》第一卷，时年才30岁。这部著作构成了叔本华哲学的核心。这部著作讨论了认识论、自然哲学、美学和伦理学。整部著作就像德国作家托马斯·曼所说的，犹如一部交响乐作品。围绕意欲构成了这个世界的内核这一核心问题，这部著作的内容涵盖大自然物理世界的各种现象和人的精神现象，从开始到结束，层层深入，首尾衔接，互为呼应而自成一体。世事人生莫不在其中矣。简直难以想象，这

部著作出自一个30岁的人之手！难怪叔本华被托尔斯泰形容为“卓越的天才”。可以说，叔本华的哲学在他30岁的时候，就已经完全成熟。接下来的其他著作都是他对这部著作里提出的哲学观点的发挥和补充阐述。叔本华跟尼采不一样，后者是一个永远的精神思想的漫游者、漂泊者，他永远不会停留在已经获得的结论之上，永远都在激烈地、大幅度地变换和修正自己的观点。相比之下，叔本华很早就已奠定其哲学大厦，在这之后的时间，只是做着装修和局部扩充的工作。但这部著作首版发行时，几乎无人问津。所印刷的500本绝大部分放在仓库里。

但叔本华是一个意识到自己使命的人。借用一个俗套的比喻：如果说海明威是硬汉文学的代表人物，那叔本华就是硬汉哲学的代表人物。他接连写下了《论自然界的意欲》（1836）、《论意欲的自由》、《论道德的基础》（1840），后两本著作在1841年合在一起出版，被冠以《伦理学的两个根本问题》之名。到1844年，叔本华已经写下讨论广阔话题的文章。他希望出版商能够把扩充了内容的《作为意欲和表象的世界》再版发行。但鉴于这本著作第一次出版所遭受的冷遇，出版商热情不大，最后只是很不情愿地出版了两册本的《作为意欲和表象的世界》的扩充本。但这回仍然没有引起多大的回应。在这之后，叔本华穷六年之功，把长时间以来写下的散论文稿做了一番梳理和增删，合为两册，冠以《附录和补遗》之名。这部著作的前十四章是叔本华对其已在《作为意欲和表象的世界》提出，并已阐明的基本哲学观点从更细的不同方面做了补充阐述；从第十五章以后的内容则涉及更加广泛的话题，例如读书、文体、女人、自杀等。对叔本华哲学基本理论不甚了解的读者，仍然可以毫不费力地理解这些文章。

到1850年，叔本华一生中的最后一部巨著《附录和补遗》终于完成。在费尽周折、耽误和失望以后，叔本华的密友和崇拜者弗劳恩斯塔德终于成功说服柏林一家出版商把这两册著作付梓出版，印数只有750本，叔本华获赠10本，却没有稿酬。此时的叔本华，就像他在这部著作末尾的一首诗里所说的：“此刻的我站在路的尽头，老迈的头颅已经无力承受月桂花环。”叔本华的运气终于姗姗来迟。不久，这部著作就引起了英国评论家约翰·奥森弗德的注意。他在《威斯敏斯特和国外文评》杂志发表了对叔本华这部杂文式著作的评论文章。叔本华的好朋友奥托·林纳

读到了这篇文章，并找人译成德文刊登在一家德国报纸上。叔本华的哲学墙内开花墙外香，由此一举成名。叔本华从默默无闻到登上声誉的最高峰几乎是一夜之间的事，多年来受到的冷遇和忍受的苦涩、怨愤终于获得了某些补偿。这个老智者在其成名后表现出来的孩子般的沾沾自喜，其实说明了叔本华曾经忍受了多大的不公平和由此产生的失望！不过，令叔本华欣慰的是，他的话终于得以应验："真理可以耐心等待，因为真理是永存的。"

《人生的智慧》一书取自《附录和补遗》，它其实是独立成书的。这本书讨论的事情与我们的世俗生活至为接近，诸如健康、财富、名声、荣誉、养生和待人接物所应遵守的原则等。正如叔本华所说的，在这本书里他尽量从世俗、实用的角度考虑问题。因此，这本书尤其适合大众阅读。虽然叔本华尽量放弃了居高俯临的审视角度，但关于错综复杂并因此众说纷纭的世俗人情的话题，经过这位思想大师一贯深刻而因此透彻的讨论之后，变得清晰简明，话题也几已穷尽矣。

为方便广大读者阅读，译者在这里对叔本华最根本的、在这本书里重复出现的"意欲"（wille）一词作出简单的解释。根据叔本华的理论，意欲是这个世界的本原，它超越于时间、空间和因果律以外，既没有原因，也没有目的；它盲目、不顾一切地争取客体化。我们这个存在于时间、空间，遵循着因果律的复杂多样的现象世界就是意欲的产物和表现，是意欲在时、空中的客体化。由于意欲在客体化的过程中遵循着个体化原理，亦即存在于现象世界中的具体、单个组成部分的意欲各自为战，为生存、发展而努力；在现象界中，这也表现在低一级的形态向着高一级的形态的争取、斗争之中，所以，意欲客体化的过程是一场永恒的、无目的的斗争和发展；它与痛苦和灾难不可分割地联系在一起。对叔本华的意欲的中文翻译就是"意志"。但笔者认为，"意志"一词在中文里是与人的认知，亦即与人为的具体目的、决定和计划有关的心理状态，和"毅力"一类的词相似，但叔本华概念中的"wille"，其现象却是盲目的，没有目的的欲望、意愿、恐惧等，与认知没有直接的关系。所以意欲实为"wille"一词更加精确、贴切的中文译词。

此书篇幅不长，但前后耗费了译者两年的业余时间。如果能让有缘的读者就此浅尝叔本华的思想魅力，译者已经心满意足了。

韦启昌2000年夏日于珠海

2014年修改于澳大利亚

幸福不是一件容易的事：她很难求之于自身，

但要想在别处得到则不可能。

——尚福尔[1]

引言

在这本书里，所谓“人生的智慧”，含义完全是形而下的方面；“人生的智慧”在这里的意思，就是如何尽量称心、愉快地度过一生这样一门艺术。关于这方面的教诲在哲学上可称为“幸福论”。因此，这本著作教导人们如何才能享有幸福的生存。而这样的“幸福生存”，从客观上审视，或者更确切地说，通过冷静、缜密的思考（因为这里涉及主观的判断），都可以定义为肯定要比非生存好。既然“幸福生存”是这样的定义，我们就可以这样说：我们依恋这一生存，就是因为这一生存本身的缘故，而不是出于对死亡的恐惧；并且，我们渴望看到这一生存能够永恒地延续。至于人生是否或者能否与如此定义的生存相吻合，这本身就是一个问题。对于这一问题，我的哲学已经清楚无误地给予了否定的答案；但哲学上的幸福论对这一问题却预设了肯定的答案。幸福论的这种肯定答案是基于人的一个与生俱来的错误，这个错误在我的主要著作[2]的第二卷第四十九章已遭到批判。但要完成诸如幸福论一类的著作，我就只能放弃更高的、属于形而上和道德的审视角度——而我真正的哲学本来就是要引领人们进入这样的审视角度。因此，我在这本书里所作的议论只要是从平常、实用的角度出发，并且保留着与此角度相关的谬误时，那么，这些议论就确实经过了折中的处理。因此原因，它们的价值就只能是有条件的。其实，Eudamonologie[3]这个词本身就是一个委婉词。另外，这些议论还说不上完整彻底——其中的一个原因是我所讨论的主题难以穷尽；另一个原因就是如果我要全面讨论这个主题，那么，我就只能重复别人已经说过的话。

就我的记忆所及，卡丹奴斯[4]那本颇值一读的《论逆境》其目的与我这本箴言书大同小异。它可以作为我这本书的补充。虽然亚里士多德[5]在他的《修辞学》第一部第五章里，掺进了简短的幸福论方面的论述，但那些只是老生常谈。我并没有利用这些前辈的著作，因为汇集别人的话语并不是我的工作；况且，如果我这样做了，那我书中的观点就不能一以贯之，而观点的连贯性却是这类著作的灵魂。当然，一般来说，各个时代的智者们，都说过同样的话语，而愚人们——也就是各个

时代数不胜数的大多数人，也做着恰恰相反的同一样事情。因此，伏尔泰[6]说过：“当我们离开这个世界的时候，这个世界还是照样愚蠢和邪恶，跟我们刚来到这个世界的时候所发现的并没有两样。”

[1]尚福尔（1740—1794）：法国作家和擅于辞令者。以风趣著称，所写的格言在法国大革命期间成为民间流行的俗语。——译者注

[2]指《作为意欲和表象的世界》。——译者注

[3]亦即幸福论。——译者注

[4]卡丹奴斯（1501—1576）：意大利医学家、数学家。——译者注

[5]亚里士多德（前384—前322）：古希腊哲学家、科学家。——译者注

[6]伏尔泰（1694—1778）：法国启蒙思想家、作家、哲学家。——译者注

第一章　基本的划分

亚里士多德把人生能够得到的好处分为三类——外在之物、人的灵魂和人的身体。现在我只保留他的三分法。我认为决定凡人命运的根本差别在于三项内容，它们是：

（1）人的自身，即在最广泛意义上属于人的个性的东西。因此，它包括人的健康、力量、外貌、气质、道德品格、精神智力及其潜在发展。

（2）人所拥有的身外之物，亦即财产和其他占有物。

（3）人向其他人所显示的样子，这可以理解为：人在其他人眼中所呈现的样子，亦即人们对他的看法。他人的看法又可分为名誉、地位和名声。

人与人之间在第一项的差别是大自然确定下来的，由此正可推断：这些差别比起第二、三项的差别，对于造成人们的幸福抑或不幸福，会产生更加根本和彻底的影响——因为后两项内容的差别只是出自人为的划分。人自身拥有的优势，诸如伟大的头脑思想或者伟大的心，与人的地位、出身（甚至王公、贵族的出身）、优厚财富等诸优势相比，就犹如真正的国王比之于戏剧舞台上假扮的国王一样。伊壁鸠鲁[1]的第一个门徒门采多罗斯就曾在他的著作里为他的一个篇章冠以这样的题目："我们幸福的原因存在于我们的自身之内，而不是自身之外。"确实，对于一个人的幸福，甚至对于他的整个生存的方式，最主要的明显的就是这个人自身的内在素质，它直接决定了这个人是否能够得到内心的幸福，因为人的内心快乐抑或内心痛苦首先就是人的感情、意欲和思想的产物。而人自身之外的所有事物，对于人的幸福都只是间接地发挥影响。因此，同一样外在的事物和同一样的境遇，对于我们每一个人的影响都不尽相同；处在同一样的环境的每一个人，都生活在不同的世界中。因为与一个人直接相关的是这一个人对事物的看法、他的感情以及他的意欲活动。外在事物只有在刺激起他的上述东西时才能发挥作用。每个人到

底生活于何样的世界，首先取决于这个人对这个世界的理解。这个世界因为各人头脑和精神的差异而相应不同。因此，每个人的世界是贫瘠的、浅薄的和肤浅的，抑或丰富多彩、趣味盎然和充满意义的——这视各人的头脑而定。例如，不少人羡慕他人在生活中发现和遇到饶有趣味的事情，其实前者应该羡慕后者所具有的理解事物的禀赋才对。因为正是归因于他们理解事物的禀赋，他们经历过的事情，在其描绘中都带有某种韵味。这是因为在一个思想丰富的人看来是意味深长的事情，对于一个肤浅、头脑庸俗的人来说，却不过是平凡世界里面的乏味一幕而已。这种情形尤其明显见之于歌德和拜伦创作的、取材于真实事件的许多诗篇。呆笨的读者会羡慕诗人能有那些其乐无穷的经历，而不是羡慕诗人所具有的伟大想象力——这种想象力足以化平凡无奇为伟大和优美。同样，一个具有忧郁气质的人所看到的悲惨一幕，在一个乐天派的眼里只是一场有趣的冲突，而一个麻木不仁的人则把这视为一件无足轻重的事情。所有这一切都基于这样一个事实：现实生活，亦即当下经历的每时每刻，都由两个部分组成：主体和客体——虽然主体和客体彼此密切关联、缺一不可，就像共同构成水的氧和氢。面对完全一样的客体时，不同的主体就意味着所构成的现实完全不同，反之亦然。由此可知，最美、最好的客体和呆滞、低劣的主体互相结合只能产生出低劣的现实，情形就像恶劣天气之下观赏美丽风景，又或者以糟糕模糊的照相机拍摄这些风景。或者，我们用更浅显的语言来说吧：正如每个人都囿于自己的皮囊，每个人也同样囿于自己的意识。一个人只能直接活在自己的意识之中。因此，外在世界对他帮助不大。在舞台上，演员扮演各种各样的角色：仆人、士兵，或者王侯将相。但是，这些角色之间的区别只是外在的、皮毛的，这些表面现象之下的内核是一样的；他们都不外乎是可怜、痛苦和烦恼的戏子。在现实生活当中情形也是一样。各人拥有的不同地位和财富赋予了个人不同的角色，但各人的内在幸福并不会因外在角色的不同而产生对应的区别。相反，这些人同样是充满痛苦和烦恼的可怜虫。忧虑和烦恼的具体内容因人而异；但它们的形式，亦即其本质，却大同小异；痛苦和忧虑的程度会存在差别，但这些差别却与人们的地位、财富的差别并不匹配，亦即和每个人所扮演的角色不相吻合。对于人来说，存在和发生的一切事情总是直接存在和发生在他的意识里面，所以，很明显，人的意识的构成是首要关键。在大多数情况下，主体意识比呈现在意识中的物象、形态更为重要。一切美妙有趣的

事物，经由一个愚人呆滞的意识反映，都会变得枯燥乏味。相比之下，塞万提斯却在一个简陋牢房里写作了他的《堂吉诃德》。构成现实的客体部分掌握在命运的手里，因此是可以改变的；但主体部分是我们的自身，所以，就其本质而言它是不可改变的。因此，尽管在人的一生中，外在变化不断发生，但人的性格却始终如一，这好比虽然有一连串的变奏，但主旋律却维持不变。无人能够脱离自身个性。正如那些动物，不管人们把它们放置在何种环境里，它们仍然无法摆脱大自然为它们定下的不可更改的狭窄局限。这一点解释了诸如：为什么我们在努力使自己宠爱的动物快活的时候，应该把这种努力控制在一个狭窄的范围之内，这是由动物的本性和意识的局限所决定的。人亦如是。一个人所能得到的属于他的快乐，从一开始就已经由这个人的个性规定了。一个人精神能力的范围尤其决定性地限定了他领略高级快乐的能力。如果这个人的精神能力相当有限，那么，所有来自外在的努力——别人或者运气所能为他做的一切——都不会使他超越只能领略平庸无奇、夹杂着动物性的快乐的范围。他只能享受感官的乐趣、低级的社交、庸俗的消费和闲适的家庭生活。甚至教育——如果教育真的有某些用处的话——就大体而言，也无法在拓宽我们精神眼界方面给人带来大的帮助。因为最高级、最丰富多彩以及维持最为恒久的乐趣是精神思想上的乐趣，尽管我们在年轻的时候，对这一点缺乏充足的认识；但是，能否领略这些精神思想的乐趣却首先取决于一个人与生俱来的精神思想能力。从这里可以清楚地看到，我们的幸福在多大的程度上取决于我们自身，即取决于我们的个性。但在大多数情况下，我们却只是考虑运气、考虑拥有的财产，或者考虑我们在他人心目中的样子。其实，运气会有变好的时候，甚至如果我们内在丰富的话，我们就不会对运气有太多的要求。相比之下，一个头脑呆滞的人终其一生都是头脑呆滞，一个笨蛋至死仍是一个笨蛋，哪怕他身处天堂，为天堂美女所簇拥着。因此，歌德说：

大众，不分贵贱，
都总是承认：
众生能够得到的最大幸运，
只有自身的个性。

对于人的幸福快乐而言，主体远远比客体来得重要，任何一切都可

以证实这一点。例子包括：饥饿才是最好的调味品，衰老之人对青春美色再难一见钟情，天才和圣人所过的生活等。人的健康尤其远远地压倒了一切外在的好处。甚至一个健康的乞丐也的确比一个染病的君王幸运。一副健康、良好的体魄和由此带来的宁静和愉快的脾性，以及活跃、清晰、深刻、能够正确无误地把握事物的理解力，还有温和、节制有度的意欲及由此产生的清白良心——所有这些好处都是财富、地位所不能代替的。一个人的自身，亦即当这个人单独一人的时候陪伴自己的、别人对此不能予夺的内在素质，其重要性明显胜于任何他能够占有的财物和他在他人眼中呈现的样子。一个精神丰富的人在独处的时候，沉浸于自己的精神世界，自得其乐；但对于一个冥顽不灵的人，接连不断地聚会、看戏、出游消遣都无法驱走那折磨人的无聊。一个善良、温和、节制的人在困境中不失其乐；但贪婪、妒忌、卑劣的人尽管坐拥万千财富都难以心满意足。如果一个人能够享有自己卓越的、与众不同的精神个性所带来的乐趣，那么，普通大众所追求的大部分乐趣对于他来说，都是纯属多余的，甚至是一种烦恼和累赘。

因此，贺拉斯[2]在谈论自己时说：

象牙、大理石、图画、银盆、雕像、紫衣，
很多人视它们为必不可少，
但是有的人却不为这些东西烦心。

苏格拉底在看到摆卖的奢侈物品时，说道："我不需要的东西可真不少啊！"

对我们的生活幸福而言，我们的自身个性才是最重要和最关键的，因为我们的个性持久不变，它在任何情况下都在发挥着作用；另外，它有别于我列出的第二、第三项好处，保存这些好处只能听天由命，但自身个性却不会被剥夺。与后两项只是相对的好处相比较，我们自身的价值，可以说是绝对的。由此可知，通过外在的手段去影响和对付一个人要比人们普遍所认为的困难得多。只有威力无比的时间才可以行使它的权利：人在肉体和精神方面的优势逐渐被时间消磨殆尽，也只有人的道德气质不受时间的影响。在这一方面，财产和别人的看法当然显得更有优势了。因为时间并不会直接夺走这些好处。后两项好处的另一个优势

就是：因为它们都处于客体的位置，它们的本质决定了任何人都可以得到它们，起码人们都有占有这些好处的可能。相比之下，对于属于主体的东西我们确实无能为力——它们是作为“神的权利”赋予了人们，并终生牢固不变。所以，歌德说：

在你降临世上的那一天；
太阳接受了行星的问候，
你随即永恒地遵循着，
让你出世的法则茁壮成长，
你就是你，你无法逃脱你自己，
师贝尔和先知已经这样说过；
时间，力量都不能打碎，
那既成的、已成活的形体。

我们唯一能够做到的就是尽可能充分地利用我们既定的个性。因此，我们应该循着符合我们个性的方向，努力争取适合个性的发展，除此之外则一概避免。所以，我们必须选择与我们个性相配的地位、职业和生活方式。

一个天生筋骨强壮，长得像大力神似的人，如果为外在情势所迫，需要从事某种坐着的职业，去做一些精细、烦琐的手艺活，或者从事学习研究和其他脑力工作——这些工作需要他运用先天不足的能力，而他那出色的身体力量却无从发挥——要是出现这种情况，那这个人终其一生都会感到郁郁不得志。但如果一个人虽然具有异常突出的智力，但其智力却无从得到锻炼和发挥，从事的是一种根本发挥不了他的智力的平庸工作；或者，这工作干脆就是他力不能及的力气活，那么，这个人遭遇的不幸比起第一个人则有过之而无不及。所以我们必须避免过高估计自己的能力，尤其在我们年少气盛的时候，这可是我们生活中的暗礁。

人的自身比起财产和他人对自己的看法具有压倒性的优势；由此可知，注重保持身体健康和发挥个人自身才能比全力投入获得财富更为明智。但我们不应该把这一说法错误地理解为：我们应该忽略获得我们的生活必需品。不过真正称为财富的，亦即过分的丰裕盈余，对我们的幸福却帮助不大。所以，很多的有钱人感觉并不快乐，因为这些不快乐的

有钱人缺乏真正的精神思想的熏陶，没有见识，也因此缺乏对事物的客观兴趣——而只有这些才可以使他们具备能力从事精神思想的活动。财富除了能满足人的真正、自然的需求以外，对于我们的真正幸福没有多大影响。相反，为了保管好偌大的财产，我们会有许多不可避免的操劳，它们打扰了我们舒适悠闲的生活。对于人的幸福，人的自身确实较之于人所拥有的财富更为重要，但是，常人追求财富比追求精神情趣要来劲千百倍。因此，我们看到很多人像蚂蚁似的不眠不休、辛勤劳作，从早到晚盘算着如何增加他们已有的财富。一旦脱离了那狭窄的挣钱领域，他们就一无所知。他们的精神空白一片，对挣钱以外的一切事物毫无感知。人生最高的乐趣——精神方面的乐趣，对他们来说，是遥不可及的事情。既然如此，他们就只能忙里偷闲地寻求那些短暂的、感官的乐趣——它们费时很少，却耗钱很多。他们徒劳地以这类娱乐来取代精神上的享受。在他们生命终结的时候，如果运气好的话，他们真的会挣到一大堆的金钱，这是他们一生的成果；他们就会把这钱留给自己的继承人去继续积累或者任意挥霍。这种人尽管终其一生都板着一副严肃、煞有介事的面孔，但他们的生活仍然是愚不可及的，与其他许多傻乎乎的人生没有什么两样。

所以，人的内在拥有对于人的幸福才是最关键的。正因为在大多数情形下，人的自身内在相当贫乏，所以，那些再也用不着与生活的匮乏作斗争的人，他们之中的大多数从根本上还是感觉到闷闷不乐。情形就跟那些还在生活的困苦中搏斗的人一般无异。他们内在空虚、感觉意识呆滞、思想贫乏，这些就驱使他们投入到社交人群中。组成那些社交圈子的人也正是他们这一类的人，“因为相同羽毛的鸟聚在一块”（荷马语）。他们聚在一块追逐消遣、娱乐。他们以放纵感官的欢娱、极尽声色的享受开始，以荒唐、无度而告终。众多刚刚踏入生活的纨绔子弟穷奢极欲，在令人难以置信的极短时间内就把大部分家财挥霍殆尽。这种作派，其根源确实不是别的，正是无聊——它源自上述的精神贫乏和空虚。一个外在富有、但内在贫乏的富家子弟来到这个世界，会徒劳地试图用外在的财富去补偿内在的不足；他渴望从外部得到一切，这情形就好比试图以少女的汗水去强健自己体魄的老朽之人。人自身内在的贫乏由此导致了外在财富的贫乏。

至于另外两项人生好处的重要性，不需要我特别强调。财产的价值在当今是人所公认的，用不着为其宣传介绍。比起第二项的好处，第三项的好处具有一种相当缥缈的成分，因为名誉、名望、地位等全由他人的意见构成。每人都可以争取得到名誉，亦即清白的名声；但社会地位，则只有服务国家政府的人才能染指；至于显赫的名望就只有极少数人才会得到。在所有这些当中，名誉是弥足珍贵的；显赫的名望则是人所希望得到的价值至昂的东西，那是天之骄子才能得到的金羊毛。另一方面，只有傻瓜才会把社会地位放置在财产之前。另外，人拥有的财产、物品和名誉、声望处于一种所谓的互为影响、促进的关系。彼德尼斯[3]说过："一个人所拥有的财产决定了这个人在他人眼中的价值。"如果这句话是正确的话，那么，反过来，他人对自己的良好评价，能以各种形式帮助自己获取财产。

[1]伊壁鸠鲁（前341—前270）：古希腊哲学家。——译者注

[2]贺拉斯（前65—前8）：古罗马杰出的诗人。——译者注

[3]彼德尼斯（？—66）：古罗马作家，是描述公元1世纪罗马社会的小说《萨蒂利孔》的作者。——译者注

第二章　人的自身

一个人的自身比起这个人所拥有的财产或者他所给予别人的表象都更能带给他幸福——这一点我们已经大致上认识到了。一个人本身到底是什么，也就是说，他自身所具备的东西才是最关键的，因为一个人的自身个性永远伴随着他，他所体验的一切都沾上他的个性色彩。无论他经历何种事情，他首要感受到的是他自己。这一点适用于人们从物质事物中获取的乐趣，而享受精神上的乐趣则更是如此。因此，英语的短语to enjoy one's self（使自己享受）是一个相当生动的表述。例如，人们说："He enjoys himself in Paris"（他在巴黎享受自己），而不是说"他享受巴黎"。如果一个人的自身个性相当低劣，那么所有的乐趣都会变味，就像把价值不菲的美酒倒进被胆汁弄得苦涩难受的嘴里一样。因此，除了严重灾祸以外，人们在生活中所遭遇到的事情，不论是好是坏，其重要性远远不及人们对这些事情的感受方式；也就是说，人们对事情的感受能力的本质特性和强弱程度才更为重要。一个人的自身是什么，他的自身拥有到底为何，简而言之，他的个性及其价值才唯一直接与他的幸福有关。除此之外的一切都只是间接发挥作用，这些作用因此是可以消除的。但个性发挥的作用却永远无法消除。因此，针对他人自身优点而产生的嫉妒是最难消除的；所以这种嫉妒会被很小心、谨慎地掩藏起来。进一步而言，只有感觉意识的构成才是恒久保持的，人的个性每时每刻都持续地发挥着作用；相比较而言，除此以外的任何其他东西都永远只是暂时地、偶尔地产生作用，并且它们都受制于不断发生的各种变化。所以，亚里士多德说过："我们能够依靠的只是我们的本性，而不是金钱。"正因为这样，我们能够咬紧牙关承受纯粹从外而至的灾祸，但由我们的自身所招致的不幸却更难忍受；因为运气会有变好的时候，但我们的自身构成却永远不会改变。因此，对于人的幸福起着首要关键作用的，是属于人的主体的美好素质，这些包括高贵的品格、良好的智力、愉快的性情和健康良好的体魄——一句话，"健康的身体加上健康的心灵"（尤维纳利斯语）。所以我们应该多加注意保持和改善这一类的好处，而不是一门心思只想着占有那些身外的财产、荣誉。

在上述这些主体的美好素质当中，最直接带给我们幸福的莫过于轻松、愉快的感官。因为这一美好的素质所带来的好处是即时呈现的，一个愉快的人总有他高兴愉快的原因，原因就是：他是一个愉快的人。一个人的这种愉快气质能够取代一切别的内在素质，但任何其他好处都不可以替代它。一个人或许年轻、英俊、富有和备受人们的尊重，但如果要判断这个人是否幸福，那我们就必须问一问自己：这个人是否轻松愉快？如果他心情愉快，那么，他是年轻抑或年老，腰板挺直抑或腰弯背驼，家财万贯抑或一贫如洗——这些对他而言，都是无关重要的：反正他就是幸福的。我在年轻的时候，有一次翻开了一本旧书，赫然入目的是这样一句话："谁经常笑，谁就是幸福的；谁经常哭，谁就是痛苦不幸的。"这是一句再普通不过的话了，但我却一直无法把它忘记，因为这句话包含着朴素的真理，虽然这老生常谈说得夸张了点。因此，当愉快心情到来之时，我们应该敞开大门欢迎它的到来，因为它的到来永远不会不合时宜。但我们往往不是这样做：我们经常会犹豫不决地接受愉快的心情——我们想先弄清楚我们的高兴和满足是否确有根据。又或者，我们担心在严肃地盘算和认真地操劳之际，高兴的心情会打扰了我们。其实，这种做法是否真有好处仍是一个未知数。相比之下，高兴的心情直接就使我们获益。它才是幸福的现金，而其他别的都只是兑现幸福的支票。高兴的心情在人们感受高兴的此时此刻就直接给人以愉快。所以，对于我们的生存，它是一种无与伦比的恩物，因为我们生存的真实性就体现在此时此刻——它无法割裂地连接无尽的过去和将来。由此可见，我们应把获得和促进愉快的心情放在各种追求的首位。确实，能够增进愉快心情的莫过于健康；但对于愉快心情贡献最小的则是充裕盈余的金钱财富。那些低下的劳作阶层，特别是在乡下生活的人们，常常露出高兴和满足的表情，而富贵人家却通常感到烦恼。因此，我们应该着重获得和保持身体健康——愉快的心情就是从健康的身体里长出的花朵。众所周知，保持身体健康的手段无非就是避免一切纵欲放荡的行为、令人不快和剧烈的情绪动荡，以及长时间紧张的精神劳累；每天至少在户外进行两个小时的身体快速运动；勤洗冷水浴，饮食有节。如果一个人每天不进行一定的身体活动，那他就无法保持健康。一切生命活动程序如果要保持运作正常的话，那么，生命活动程序所在的整体也好，作为这一整体里面的一部分也好，都需要得到运动。因此，亚里士多德说得很对："生命在于运动，生命的本质在于运动。"身体组织的内部在永不停

歇地快速运动；心脏在复杂的双重收缩和舒张的过程中，强劲地、不知疲倦地跳动；心脏每跳动28次，就把身体的全部血液沿着身体的大、小血脉传送一遍，肺部一刻不停地抽气，就像一台蒸汽机；大肠则像虫子一样地蠕动不已；体腺始终在吸收和排泄；伴随着一次脉搏跳动和每一次呼吸，大脑本身就完成了一次双重运动。这样，如果人不进行外在的运动——很多人的生活方式都是静止缺少运动的——那他们身体外表的静止就会与内在进行着的运动形成惊人的、有害的不协调。身体内部不停的运动需要得到某种外在运动的配合与支持。上述身体内外之间的不协调就类似于：某种情绪使我们的内在沸腾激动起来，但却不得不竭力压制这种情绪从我们外表流露出来。甚至树木的生长茂盛也必须借助风的吹动。“每一运动的速度越快，那这一运动就越成其为运动”——这一句话以最简洁的拉丁文表示，就是“Omnis motus guo celerior，eo magis motus”——这一规则可以适用在这里。我们的幸福取决于我们的愉快情绪，而愉快情绪又取决于我们身体的健康状况。关于这点，只要互相对照一下我们在健康、强壮的日子里和当疾病降临、我们被弄得苦恼焦虑的时候，外在境况和事件所留给我们的不同的感觉印象，一切就都清楚了。使我们快乐或者忧伤的事物，不是那些客观、真实的事物，而是我们对这些事物的理解和把握。这就是爱比克泰德[1]所说的“扰乱人们的不是客观事情，而是人们对客观事情的见解”。我们的幸福十占其九依赖于我们的健康。只要我们保持健康，一切也就成了快乐的源泉；但缺少了健康，一切外在的好处——无论这些好处是什么——都不再具有意义，甚至那些属于人的主体的好处，诸如精神思想、情绪、气质方面的优点等，仍会由于疾病的缘故而大打折扣。由此看来，人们在彼此相见时首要询问对方的健康状况，并祝愿对方身体健康的做法也就不是没有根据的了，因为健康对于一个人的幸福的确是头等重要的事情。我们可以由此得出这样的结论：最大的愚蠢也就是为了诸如金钱、晋职、学问、声名，甚至为了肉欲和其他片刻的欢娱而献出自己的健康。我们更应该把健康放在第一位。

虽然健康能极大地增进我们的愉快心情——这种愉快心情对于我们的幸福头等重要——但愉快的心情却不完全依赖于健康；因为即使是完全健康的人也会生成忧郁的气质和沮丧的心情。在这里，最根本的原因无疑在于人最原初的、因而也是不可改变的机体组织的构成；也就是

说，大致上在于一个人的感觉能力与肌肉活动、兴奋能力及机体新陈代谢能力之间构成的正常程度不一的比例。超常的感觉能力会引致情绪失衡、周期性的超乎寻常的愉快或者挥之不去的忧郁。天才的条件就是具备超越常人的神经力量——亦即超常的感觉能力。所以，亚里士多德相当正确地认为：所有杰出、优越的人都是忧郁的："所有那些无论是哲学、政治学、诗歌或其他艺术方面表现出色的人，看上去都是忧郁的"。西塞罗在讲述下面这句经常被人们引用的话时，他所指的肯定也是上述那段话："亚里士多德说，所有的天才人物都是忧郁的。"我在这里对人的与生俱来的基本情绪——它因人而异——所作的考察，莎士比亚曾经异常优美地加以描述：

大自然造就了奇特的人，
一些人总是眯缝着眼睛，大声笑着，
就像看见苏格兰风笛手的鹦鹉；
也有一些人阴沉着面孔，笑不露齿，
虽然奈斯特发誓那笑话的确值得一笑。

——《威尼斯商人》

柏拉图用了"郁闷"和"愉快"这样的词语来形容这两种不同情绪，出现这些不同情绪是因为不同的人有着极为不同的感受愉快和不愉快印象的能力。因此，一件使一个人近乎绝望的事情，会让另一个人高兴发笑。一般而言，一个人接受愉快印象的能力越弱，那他接受不愉快印象的能力也就越强，反之亦然。同一件事情有出现好或不好两种结果的可能。"郁闷"型的人会因为"不好"的结果而感到悲哀和烦躁，对好的结果也提不起高兴劲儿。"愉快"型的人却不会为不幸的结果悲哀和烦恼，但对事物的好结果却会深感高兴。对"郁闷"型的人来说，尽管他们实现了十个目标中的九个，他们仍然不会为已实现了的目标高兴，而仅仅因为一个目标的落空而烦恼、生气。愉快型的人则相反，他们会从成功实现了的目标那里取得安慰和愉快。不过，正如没有一丁点好处的十足坏事并不容易找到，同样，"郁闷"型的人，亦即阴沉和神经兮兮的人，虽然总的来说比无忧无虑、快乐的人承受更多只是想象出来的不幸和苦难，但却因此而遭遇更少真实的不幸和苦难，因为他们把一切都看成漆黑一团，总是把事情往最坏的方面想，并因此准备着防范措施。这样，与那

些总是赋予事情以愉快色彩和大好前景的人相比，他们更少失算与栽跟斗。但如果一个天生具有不满、易怒心态的人，再加上神经系统或者消化器官疾病的折磨，情况最终可以发展成由于持续的不幸而对生活感到厌烦，并由此萌生了自杀的倾向。由于这个原因，最微不足道的不便和烦恼都会引致自杀的结果。的确，当情况变得最糟糕的时候，甚至连这点不便和烦恼也不需要了，一个人会纯粹由于持续闷闷不乐的心情而决定自杀。这种人会以冷静的思考和铁定的决心实施自杀行为。这种情况经常发生：一个病人尽管处于别人的监视之下，仍会随时留意着利用每个不被监视的机会，迫不及待地抓住现在对于他来说是求之不得的和最自然不过的解脱痛苦的手段——整个过程没有犹豫、退缩和内心斗争。关于自杀方面的详尽论述，可阅读埃斯基罗尔[2]的《精神疾病》一书。但除此之外，在某种情况下，就算是最健康的和或许是最愉快的人，也会想到过自杀。那就是当痛苦非常巨大，或者步步逼近的不幸实在不可避免，这一巨大的痛苦或不幸已经压倒了对死亡的恐惧。不同之处只在于自杀所必需的诱因的大小，这一诱因和人的不满情绪成反比例。不满情绪越厉害，那自杀所需的诱因就越小，到最后，诱因可以减至为零。相比之下，愉快情绪越强烈，维持这一情绪的健康状况越良好，自杀的诱因就必须越大。因此，导致自杀的原因大小不一，但构成两个极端的就是：与生俱来的忧郁不满的心理得到了病态的加剧；天性是健康、愉快的，只是客观的原因所致。

健康与美貌有着部分的关联，虽然美貌这一属于主体的好处并不会直接带给我们幸福——它只是间接通过留给别人印象的方式做到这点——但美貌仍然是至为重要的，甚至对男人来说也是如此。良好的长相是一纸摊开的推荐书，它从一开始就为我们赢得了他人的心。因此，荷马这些诗句尤其适用于我在这里所说的话：

神祗的神圣馈赠不容遭到蔑视，
这些馈赠只能经由神祗的赐予。
任何人都无法随心所欲地获取它们。

——《伊利亚特》

对生活稍作考察就可以知道：痛苦和无聊是人类幸福的两个死敌，

关于这一点，我可以作一个补充：每当我们感到快活，在我们远离上述的一个敌人的时候，我们也就接近了另一个敌人，反之亦然。所以说，我们的生活确实就是在这两者当中或强或弱地摇摆。这是因为痛苦与无聊之间的关系是双重的对立关系。一重是外在的，属于客体；另一重则是内在的，属于主体。外在的一重对立关系其实也就是生活的艰辛和匮乏产生出了痛苦，而丰裕和安定就产生无聊。因此，我们看见低下的劳动阶层与匮乏——亦即痛苦——进行着永恒的斗争，而有钱的上流社会却旷日持久地与无聊进行一场堪称绝望的搏斗。而内在的或者说属于主体的痛苦与无聊之间的对立关系则基于以下这一事实：一个人对痛苦的感受能力和对无聊的感受能力成反比，这是由一个人的精神能力的大小所决定的。也就是说，一个人精神的迟钝一般是与感觉的迟钝和缺乏兴奋密切相关的，因此原因，精神迟钝的人也就较少感受到各种强度不一的痛苦和要求。但是，精神迟钝的后果就是内在的空虚。这种空虚烙在了无数人的脸上。并且，人们对于外在世界发生的各种事情——甚至最微不足道的事情——所表现出的一刻不停的、强烈的关注，也暴露出他们的这种内在空虚。人的内在空虚就是无聊的真正根源，内心空虚之人无时无刻不在寻求外在刺激，试图借助某事某物使他们的精神和情绪活动起来。他们做出的选择真可谓饥不择食，要找到这方面的证明，只须看一看，这些人所沉迷的消遣是多么的贫乏和单调，还有同一样性质的社交谈话，以及许许多多靠门站着的和从窗口往外张望的人。正是由于内在的空虚，他们才追求五花八门的社交、娱乐和奢侈；而这些东西把许多人引入穷奢极欲，然后以痛苦告终。能够让我们免于这种痛苦的手段，莫过于拥有丰富的内在——即丰富的精神思想。因为人的精神思想财富越优越和显著，那么留给无聊的空间就越小。这些人头脑里面的思想活泼，奔涌不息，不断更新；它们玩味和摸索着内在世界和外部世界的多种现象；还有把这些思想进行各种组合的冲动和能力——所有这些，除了精神松弛下来的个别时候，都使卓越的头脑免受无聊的袭击。但是，突出的智力是以敏锐的感觉为直接前提，以强烈的意欲，亦即强烈的冲动和激情为根基。这些素质结合在一起提高了情感的强烈程度，造成了对精神，甚至肉体痛苦的极度敏感。对任何不如意的事情，甚至细微的骚扰，都会感觉极度不耐烦。所有这些素质大大加强了头脑里面事物的各种表象，包括拂逆人意的东西。这些表象由于头脑强有力的想象力的作用而变得生动活泼。我这里所说的比较适用于各种精神思想能

力参差不一的人，从最呆笨的头脑一直到最伟大的思想天才。由此可知，无论从客体抑或从主体上说，如果一个人距离人生痛苦的其中一端越近，那他距离痛苦的另一端也就越远。据此，每个人的天性都会指导自己尽可能地调节客体以适应主体，因而更充足地做好准备以避免自己更加敏感的痛苦一端。一个精神富有的人会首先寻求没有痛苦、没有烦恼的状态，追求宁静和闲暇，亦即争取过上一种安静、简朴和尽量不受骚扰的生活。因此，一旦对所谓的人有所了解，他就会选择避世隐居的生活；如果他具备深邃、远大的思想，他甚至会选择独处。因为一个人自身拥有越丰富，他对身外之物的需求也就越少，别人对他来说就越不重要。所以，一个人具备了卓越的精神思想就会造成他不喜与人交往。的确，如果社会交往的数量能够代替质量，那么，就算生活在熙熙攘攘的世界都是值得的。但遗憾的是，一百个傻瓜聚在一起，也仍然产生不了一个聪明的人。相比之下，处于痛苦的另一极端的人，一旦匮乏和需求对他的控制稍微放松，给他以喘息的机会，他就拼命寻找消遣和人群，轻易地将就一切麻烦。他这样做的目的不为别的，只是为了逃避他自己。因为在独处的时候，每个人都只能返求于自身，这个人的自身拥有就会暴露无遗。因此，一个愚人背负着自己可怜的自身——这一无法摆脱的负担——而叹息呻吟。而有着优越精神思想禀赋的人却以其思想使所处的死气沉沉的环境变得活泼和富有生气。因此，塞尼加[3]所说的话是千真万确的：“愚蠢的人饱受无聊之苦”。同样，耶稣说：“愚人的生活比死亡还要糟糕。”因此，我们可以发现：大致而言，一个人对与人交往的热衷程度，与他的智力的平庸及思想的贫乏成正比。人们在这个世界上要么选择独处，要么选择庸俗，除此以外，再没有更多别的选择了。

人的大脑意识是人的身体的寄生物，它寓寄在人的身体之中，而人们辛苦挣来的闲暇，就是为了让人能够自由地享受意识和个性所带来的乐趣。所以，闲暇是人生的精华，除此之外，人的整个一生就只是辛苦和劳作而已。但闲暇给大多数人带来了什么呢？如果不是声色享受和胡闹，就是无聊和浑噩。人们消磨闲暇的方式就显示出闲暇对于他们是何等的没有价值。他们的闲暇也就是阿里奥斯托[4]所说的“一无所知者的无聊”。凡夫俗子只关心如何去打发时间，而略具才华的人却考虑如何利用时间。头脑思想狭隘的人容易受到无聊的侵袭，其原因就是他们的智

力纯粹服务于他们的意欲，是意欲的工具。如果诱发意欲的动因暂时没有出现，那么，意欲就休息了，智力也就放假了，因为这些人的智力和意欲差不多，都不会自动活动起来。这样，人身上的所有力量可怕地迂滞静止，这也就是无聊。为了应付无聊，人们就为意欲找出一些琐碎、微小、随意和暂时的动因，以图刺激意欲，并以此激活智力——因为智力的任务本来就是理解、把握动因。但这类动因较之于那些真正的、自然的动因，就犹如纸币比之于银元，因为前者的价值是带有随意性的；诸如游戏、玩纸牌等就属于前一类的动因。这些游戏的发明也就是为了上述目的。如果没有了这些游戏，缺乏思想的人就会敲击随便一件手头上的物品来帮助自己打发时间。对这种人而言，雪茄同样是一件受欢迎的代替思考的物品。因此，在各国，打牌成了社交、聚会的主要娱乐。它反映了这种社交聚会的价值，也宣告了思想的破产。因为人们彼此之间没有可以交换的思想，所以，他们就交换纸牌，并试图赢取对方的金钱。可怜的人啊！但我不想有欠公正地压制这样的想法，那就是我们可以为玩纸牌游戏作这样的辩护：玩纸牌不失为一种应付以后的世俗生活的演习——只要我们通过玩牌能学习到如何巧妙地运用那听任偶然的、不可更改的既定形势（牌局），使我们尽量得到我们所能得到的东西；为此目的，人们必须养成习惯保持沉着，即使牌势恶劣的时候，仍能装出一副高兴的外表。不过，正因为这样，玩牌也就会伤风败俗。这种游戏的特质就在于人们动用一切诡计和技巧，不择手段地去赢取他人的财物。这种在游戏里面体验和获得的习惯，会在人的实际生活里生根、蔓延。这样，人们逐渐在处理人与人之间的事务中，也同样依照这种习惯行事，认为只要法律允许，就可以利用掌握在手的每一个优势。这方面的例证在日常生活中俯拾皆是。正如我已经说过的，闲暇就是每一个人的生命存在开出的花朵，或者毋宁说是果实。也只有闲暇使人得以把握、支配自身，而那些自身具备某些价值的人才可以称得上是幸福的。但对于大多数人来说，闲暇只会造就一个无用的家伙，无所事事，无聊烦闷，他的自身变成了他的包袱。因此，我们应该庆幸："亲爱的兄弟们，我们不是干粗活女工的孩子，我们是自由的人。"[5]

进一步而言，正如一个不需要或只需要很少进口物品的国家才是最幸运的国家。同样，如果一个人内在充足、丰富，不需要从自身之外寻求娱乐，那么，这个人就是一个最幸运的人。因为进口物品使国家花费

不菲，仰仗他人，同时又带来危险、制造麻烦。到头来，这些物品只能是我们本土产品的糟糕的代替品，因为无论如何，我们不应该从他人那里，或者从自身之外期望太多。他人对我们所能做的只是极为有限。归根到底，每个人都孑然独立，最关键的就是他到底是个什么样的人。因此，歌德的评论（《诗与真》）适用于这里：无论经历任何事情，每个人最终都得返求于己。或者，就像奥立弗·高尔斯密[6]的诗句说的：

无论身在何处，
我们只能在我们自身寻找或者获得幸福。

——《旅行者》

因此，每个人都要充分发挥自己的所能，努力做到最好。一个人越能够做到这一点，那他在自己的身上就越能够找到乐趣的源泉，那他也就越幸福。亚里士多德无比正确地说过：幸福属于那些能够自得其乐的人。这是因为幸福和快乐的外在源泉，就其本质而言，都极其不确定，并且为时短暂和受制于偶然。因此，甚至在形势大好的情况下，这些外在源泉，仍然会轻易终结。的确，只要这些外在源泉不在我们的控制之下，那这种情形就是不可避免的。人到老年，几乎所有这些外在源泉都必然地干枯了，因为谈情说爱、戏谑玩笑、对旅行的兴趣、对马匹的喜好，以及应付社交的精力都舍我们而去了；甚至我们的朋友和亲人也被死亡从我们的身边一一带走。此时此刻，一个人的自身拥有，比起以往任何时候都更加重要，因为我们的自身拥有能够保持得至为长久。不过，无论在任何年龄阶段，一个人的自身拥有都是真正的和唯一持久的幸福源泉。我们这个世界乏善可陈，到处充斥着匮乏和痛苦，对于那些侥幸逃过匮乏和痛苦的人们来说，无聊却正在每个角落等待着他们。此外，在这个世界上，卑劣和恶毒普遍占据着统治的地位，而愚蠢的嗓门叫喊得至为响亮，他们的话语也更有分量。命运是残酷的，人类又是可怜可叹的。生活在这样的一个世界里，一个拥有丰富内在的人，就像在冬月的晚上，在漫天冰雪当中拥有一间明亮、温暖、愉快的圣诞小屋。因此，能够拥有了优越、丰富的个性，尤其是深邃的精神思想，无疑就是在这地球上得到的最大幸运，尽管命运的发展结果不一定至为辉煌灿烂。因此，年仅19岁的瑞典克里斯汀女王在评论笛卡儿[7]时——她只是通过笛卡儿的一篇论文以及一些口头资料了解到这位已经在荷兰孤独生

活了20年的人——说了一句充满睿智的话：笛卡儿先生是我们所有人当中最幸福的一个；在我看来，他的生活令人羡慕（《笛卡儿的一生》，巴叶著）。当然，就像笛卡儿的情形那样，外部环境必须允许我们支配自身，并从中汲取快乐。所以圣经《传道书》已经说过：“智慧再加上一笔遗产就美好了，智慧帮助一个人享受阳光。”谁要是通过大自然和命运的恩赐，交上好运得到内在的财富，那他就要小心谨慎地确保自己幸福的内在源泉畅通无阻。但要达到这一目的，条件就是拥有独立和闲暇。因此，这种人会乐意以俭朴和节制换取上述二者。如果他们不像其他人那样必须依赖快乐的外在源泉，他们就更应该这样做。因此，对职位、金钱、世人的赞许和垂青等诸如此类的指望终究不会把这种人诱入歧途，牺牲自己以迎合人们卑微的目的或者低下的趣味。有机会的话，他就会像贺拉斯在写给默斯那斯的信中所建议的那样做。为了外在的荣耀、地位、头衔和名声而部分或全部地奉献出自己的内在安宁、闲暇和独立——这是极度的愚蠢行为。歌德就是这样做了。但我的守护神却明确地指引我走向与此相反的方向。

我们在这里讨论的真理，即幸福源自人的内在，为亚里士多德的真知灼见所引证（《伦理学》）。他说：每一快乐都是以人从事某种活动，或者以应用人的某种能力为前提；没有这一前提，快乐也就无从谈起，亚里士多德的教导——即人的幸福全在于无拘束地施展人的突出才能——与斯托拜阿斯对逍遥派伦理学的描述如出一辙。斯托拜阿斯说：“幸福就是发挥、应用我们的技巧，并取得期待的结果。”他特别说明，他所用的古希腊字词指的是每一种需要运用技巧和造诣的活动。大自然赋予人们以力量和能力，其原始目的就是使人能够与包围着人们的匮乏作斗争。一旦这场斗争停止了，那再也派不上用场的力量就会成为人的负担。因此，人们必须消遣这些力量和能力，亦即不带任何目的地运用这些力量和能力。因为如果不这样做，人就会马上陷入人生的另一个痛苦——无聊——之中。因此，王公、巨富尤其受到无聊的折磨。关于他们的痛苦，卢克莱修[8]留给我们这样一段描写。当今我们在每个大城市，每天都有机会见到类似的例子：

他经常离开偌大的宫殿，匆匆走向室外露天——因为在屋子里他感到厌烦——直到他突然返回为止，因为他感觉出门并没有好得

了多少。又或者，他策马驰往乡村庄园，就好像他的庄园失火，他必须匆忙赶去扑救一样。但刚跨进乡村庄园的门槛，他就无聊地呵欠连连，或者干脆倒头大睡。他要尽力去忘记自己，直到他想返回城市为止。

这些先生们在年轻的时候，肌肉力量和生殖能力都旺盛十足。但随着岁月的流逝，只有思想能力才可以继续保持。如果我们的思想能力本身就有所欠缺，或者，我们的思想能力没有得到应有的锻炼，又或者，我们欠缺能让思想能力有所发挥的机会，那我们将遭遇到的悲惨情形就着实令人同情。意欲是唯一无法枯竭的力量，它受到激情的刺激就会抬头。例如，意欲可以通过一掷千金的豪赌——这一真正低级趣味的罪恶——而被鼓动起来。一般来说，每个无事可做的人都会挑选一种能够运用自己的特长的消遣，比如下棋、玩牌、狩猎、绘画、赛马、玩九柱戏；或者研究文章、音乐、诗歌、哲学。我们可以探索人的能力的所有外在表现的根源，亦即深入到人的三种生理基本能力，从而对这个课题有一个彻底的了解。我们也就需要考察这三种能力那些不带目的的发挥和活动——它们的发挥和活动构成了人的三类快乐的源泉。每个人都会有适合自己的一类快乐，这由他身上所突出具备的是哪一种能力而定。第一类是为机体新陈代谢能力所带来的乐趣：这包括吃喝、消化、休息和睡觉。在一些国家，这类快乐获得首肯，这类活动甚至成为全民性的娱乐。第二类是发挥肌肉力量所带来的乐趣：这些包括步行、跳跃、击剑、骑马、舞蹈、狩猎和各种各样的体育游戏；甚至打斗和战争也包括在内。第三类为施展感觉能力方面的乐趣：这些包括观察、思考、感觉、阅读、默想、写作、学习、发明、演奏音乐和思考哲学等。关于这各种各样的乐趣的等级、价值，以及维持的时间，会有诸多说法，读者们也尽可以作出补充。但我们应该清楚：我们感受的乐趣（这以运用、发挥我们的能力为前提）和幸福（这由乐趣的不断重复所构成）越大，那作为前提的能力和力量也就越高级。并且，没有人会否认，在这一方面，感觉能力比人的另外两种基本生理力量更为优越——人较之于动物在感觉方面的明显优势就是人优胜于动物之处，而人的另外两种基本生理能力在动物身上也同样存在，甚至远胜于人类。感觉能力隶属于人的认知能力；因此，卓越的感觉力使我们有能力享受到属于认知的，亦即所谓精神思想上的乐趣。感觉能力越卓越和明显，那么，我们所享受到

这方面的乐趣就越大。[9]要使一个凡夫俗子对某事物产生热切的关注，唯一的办法就是刺激他的意欲，并以此提起他对这事物的切身兴趣。但是意欲持久的兴奋，却不是单一纯净、不含杂质的，而是与痛苦紧密相联。在上流社会流行的纸牌游戏就是这样一种旨在刺激意欲的手段。的确，它能激发起人们肤浅的兴趣，但它带给人们的也只是暂时的、轻微的、而不是永久和严重的痛苦。正因为如此，我们只能把纸牌游戏视为对意欲的搔痒式的挑逗。[10]相比之下，具有优越精神能力的人却能够最热切地全情投入到认知活动中去，这里面不夹杂任何意欲的成分。事实上，他们这样热切投入也是迫不得已的事情。在他们全情投入其中的领域里，痛苦是陌生的。我们可以说，他们置身于神灵轻松自在地生活的地方。所以，大众的生活把大众引向浑噩、呆滞，因为他们的思想和欲望全都是指向维护他们的个人安逸的那些渺小事务，也正因为这样，他们的生活也就迈向了形形色色的苦难。所以，一旦他们停止为这些目标操劳，并且不得不返回依赖他们的自身内在时，无法忍受的无聊就向他们袭来。这时候，只有情欲的疯狂火焰，才可以活动一下那呆滞和死气沉沉的众生生活。但精神禀赋卓越的人却过着思想丰富、生气勃勃和意味深长的生活；有价值和有兴趣的事物吸引着他们的兴趣，并占据着他们的头脑。这样，最高贵的快乐的源泉就存在于他们的自身。能够刺激他们的外在事物是大自然的杰作和他们所观察的人类事务，还有那各个时代和各个地方的天才人物所创造的为数众多、千姿百态的杰作。只有这种人才可以真正完全地享受到这些杰作，因为只有他们才充分理解和感受到它们。因此，那些历史上的杰出人物才算是真正为他们活着，前者其实在向这些人求助了。而其他的人则只是偶然的看客，他们只是部分地明白个中的东鳞西爪。当然，具有天赋的人比常人多一样的需求，那就是学习、观察、研究、默想和实践的需求。因此，这也就是对闲暇的需求。但是，正如伏尔泰所正确无误地说过的：“只要有真正的需求，才会有真正的快乐。”所以，有这样的需求就是这些人能够得到别人所没有的快乐的条件。而对于其他人来说，尽管他们的周围存在各种各样大自然的美、艺术的美，以及思想方面的杰作，但是这些东西从根本上对于他们就像艳妓之于年老体衰的人。因此，一个具有思想天赋的人在过着个人生活之外，还过着另一种思想上的生活，后者逐渐成为了他的唯一目标，而前者只是作为实现自己目标的一种手段而已。但对于芸芸众生来说，只有浅薄、空虚和充满烦恼的生存才会被视为生活的目

标。精神卓越的人首要关注的是精神上的生活。随着他们对事物的洞察和认识持续地加深和增长，他们的生活获得了一种整体的统一；精神生活的境界稳步提升而变得完整、美满，就像一件逐步变得完美的艺术品。与这种精神生活相比，那种纯粹以追求个人自身安逸为目标的实际生活则显得可悲——这种生活增加的只是长度而不是深度。正如我已经说过的，这种现实生活对于大众就是目的，但对于精神卓越者而言，那只是手段而已。

我们的现实生活在没有受到情欲的驱动时会变得无聊和乏味；一旦受到情欲的驱动，很快就会变得痛苦不堪。因此，只有那些思想禀赋超常的人才是幸运的，他们的智力超出了意欲所需要的程度。只有这种人才能够在过着实际生活的同时，还享有一种不带痛苦的精神生活。他们全副身心地沉浸在这种精神生活当中，乐此不疲。仅仅拥有闲暇，即智力不需要为意欲服务，并不足以使人们享有精神生活。为能享有精神生活，人们必须具备某种真正充裕有余的能力。只有具备了这种充裕有余的能力，才能有资格从事并不服务于意欲的纯粹精神上的活动。相比之下，“没有精神思想消遣的闲暇就是死亡，它就像要把人活生生地埋葬”（塞尼加语）。根据各人不同程度的精神思想能力，而相应在现实生活的同时，有着无数等级的思想生活：从仅仅只是收集和描绘昆虫、鸟类、矿物、钱币之类，一直到创作出最杰出的文学和哲学作品。类似的精神生活使我们得以避免低劣的社交，以及许许多多的危险、不幸、损失和纵欲——如果人们完全是在现实生活里追求幸福，这些就是很难避免的。所以，例如，虽然我的哲学并没有给我带来什么实惠，但它却使我避免了许多的损失。

但是，常人却寄希望于身外之物，寄望于从财产、地位、妻子、儿女、朋友、社会人群那里获取生活快乐；他把自己一生的幸福寄托在这些上面。因此，一旦他失去了这些东西，或者对这些东西的幻想破灭，那他的幸福也就随之烟消云散了。为把这种情形表达清楚，我们可以这样说：这个人的重心在他的自身之外。正因为这样，常人的愿望和念头总是不停地转换。如果能力允许他这样做，他就会变换着花样，购买乡村别墅或者良种马匹；一会儿举行晚会，一会儿又出外旅游。总之，他要极尽奢华的享受，这是因为他只能从外在出发寻找得到满足，这就像

重病人一样，冀望通过汤水和药物重获身体的健康和力量。其实，一个人自身的生命力才是身体力量和健康的源泉。我们并不马上讨论处于对应的另一极端的人，我们首先看看那些精神思想力量并不那么显著突出、却又超越了泛泛之辈的人吧。我们可以看到：当缺少外在的快乐源泉，又或者，当那些外在的快乐渠道再也无法满足他们的时候，这一类人就会学习和练习某一门优美的艺术，或者进行其他的自然科学的学习。例如，研究植物学、矿物学、物理学、天文学、历史学，等等，并从中得到消遣和乐趣。对于这样的人，我们才可以说，他们的重心是部分地存在于自身。但是，这些人对艺术的业余爱好，与那种自发的艺术创造力之间，仍然存在一段相当的距离；又因为单纯的自然科学知识只停留在事物表面现象之间的相互关系，所以，这些人无法全副身心投入其中，被它们所完全占据，并因此整个的生命存在与这些东西紧密地纠缠在一起，以至于对除此之外的任何事物都失去了兴趣。只有那些具有最高等的精神禀赋、我们称之为“天才”的一类人才会进入这样的状态，因为只有这些人才会把存在和事物的本质，完全而又绝对地纳入他们的课题。在这以后，他们就尽力把自己的深刻见解，以适合自己个性的方式，或通过艺术，或通过哲学表达出来。因此，对于这一类人来说，不受外界的打扰，以便忙于自己的思想和作品，实在已经成为迫切的需要。孤身独处正是他们求之不得的，闲暇则是至高无上的赐予。其他别的一切好处都是多余的——如果真有其他别的好处的话，那通常只会变成某种负担。只有这种人我们才可以说：他们的重心就在他们的自身当中。由此，我们可以解释清楚为何这类极其稀罕的人物，就算他们有着最良好的性格脾性，也不会对朋友、家庭和集体表现出其他人都会有的那种强烈的休戚与共的兴趣。他们拥有自身内在，那么，尽管失去了其他的一切也能得到安慰。因此，在他们身上有着一种孤独的特质；尤其在别人从来没有真正完全地满足过他们的时候，这种特质就更加明显。他们因而无法视别人为自己的同类。的确，当彼此的差异无处不在的时候，他们也就慢慢地习惯了作为另类的人生活在人群当中。在称呼人群时，他们脑子里想到的是第三人称的“他们”，而不是第一人称的“我们”。

由此看来，那些在精神思想方面得到大自然异常慷慨馈赠的人，也就是最幸运的人了。确实，属于主体的东西比起属于客体的东西距离我

们更近；如果客观事物真要发挥出什么作用的话，无论其作用为何，那永远都是首先通过主体才能发挥作用。因此，客观事物只是第二性的。以下这些优美的诗句可以作证：

真正的财富只能是灵魂的内在财富；
其他别的东西带来烦恼多于好处。

——卢奇安[11]语

一个内在丰富的人对于外在世界确实别无他求，除了这一否定特性的礼物——闲暇。他需要闲暇去培养和发展自己的精神才能，享受自己的内在财富。他的要求只是在自己的一生中，每天每时都可以成为自己。当一个人注定要把自己的精神印记留给整个人类，那么，对这个人就只有一种幸福或者一种不幸可言——那就是，能够完美发掘、修养和发挥自己的才能，得以完成自己的杰作。否则，如果受到阻挠而不能这样做，那就是他的不幸了。除此之外的其他别的东西，对于他来说都是无关重要的。因此，我们看到各个时代的伟大精神人物都把闲暇视为最可宝贵的东西；因为闲暇之于每个人的价值是和这个人自身的价值对等的。“幸福好像就等同于闲暇”，亚里士多德这样说过。狄奥根尼斯告诉我们：“苏格拉底珍视闲暇甚于一切”。与这些说法不谋而合的是，亚里士多德把探究哲学的生活称为最幸福的生活。他在《政治学》里所说的话也与我们的讨论相关；他说：“能够不受阻碍地培养、发挥一个人的突出才能，不管这种才能是什么，是为真正的幸福。”歌德在《威廉·迈斯特》中的说法也与此相同：“谁要是生来就具备、生来就注定要发挥某种才能，那他就会在发挥这种才能中找到最美好的人生。”但拥有闲暇不仅对于人们的惯常命运是陌生的、稀有的，对于人们的惯常天性而言也是如此，因为人的天然命运就是他必须花费时间去获得他本人以及他的家人赖以生存的东西。人是匮乏的儿子，他并不是可以自由发挥智力的人。因此，闲暇很快就成了普通大众的包袱。的确，如果人们不能通过各种幻想的、虚假的目标，以各式游戏消遣和爱好来填塞时间，到最后，闲暇就会变成了痛苦。基于同样的原因，闲暇还会给人们带来危险，因为“当一个人无所事事的时候难以保持安静”是相当正确的。但是，在另一方面，一个人拥有超出常规配备的智力却也是反常的，亦即违反自然的。如果真的出现这样一个禀赋超常的人，那么，闲暇对于这

一个人的幸福就是必不可少的——尽管闲暇对于他人来说只是一种负担和麻烦。因为缺少了闲暇，这种人就犹如被套上木轭子的柏加索斯[12]那样闷闷不乐。但如果上述的两种特殊反常的情形碰巧结合在一起——拥有闲暇属于外在的特殊情形，而具有超常禀赋则是内在的反常情形——那就是一个人的一大幸运。因为这样的话，那个得天独厚的人现在就可以过上一种更加高级的生活，也就是说，这样的生活免除了人生两个对立的痛苦根源：匮乏和无聊。换句话说，他再不用为生存而忧心忡忡地奔忙，也不会无力忍受闲暇（闲暇也就是自由的生存）。人生这两种痛苦，匮乏和无聊，也只有通过其彼此抵消和中和，才使常人得以逃脱它们的困扰。

虽然如此，我们却要考虑到：一个具有优异禀赋的人由于头脑超常的神经活动，对形形色色的痛苦的感受力被大大加强了。另外，他那激烈的气质——这是他拥有这些禀赋的前提条件——以及与此密切相关的对事物和形象的更加鲜明、完整的认识，所有这些都使被刺激起来的情绪更加强烈。一般而言，这些感觉情绪总是给这种人带来痛苦多于愉快。最后一点就是巨大的精神思想禀赋使拥有这些禀赋的人疏远了他人及其追求。因为自身的拥有越丰富，他在别人身上所能发现得到的就越少。大众引以为乐的、花样繁多的事情，在他眼里既乏味又浅薄。那无处不在的事物均衡互补法则或许在这里也发挥着作用。确实，人们经常挂在嘴边的，并且似乎不无道理的说法就是：头脑至为狭窄、局促的人根本上就是最幸福的，虽然并没有人会羡慕他们的这一好运。我不想让读者先入为主，在这一问题上给予一个明确的说法，尤其是索福克勒斯[13]本人在这一问题上就表达过两种互相矛盾的意见：

头脑聪明对于一个人的幸福是主要的。

又

要过最轻松愉快的生活莫过于头脑简单。

在圣经《旧约》里，贤哲们的说法同样令人莫衷一是：

愚人的生活比死亡还要糟糕。
越有智慧，就越烦恼。

在这里，我得提及这样的一类人：他们由于仅仅具备了那常规的、有限的智力配给，所以，他们并没有精神思想上的要求，他们也就是德语里的Philister——“菲利斯特人”。这名称源自德国的大学生词汇。后来，这一名称有了更深一层的含义，虽然它和原来的意思依然相似；“菲利斯特人”指的是和“缪斯的孩子”恰恰相反的意思，那就是“被文艺女神抛弃的人”。确实，从更高的角度审视，我应该把菲利斯特人的定义确定为所有那些总是严肃古板地关注着那并非现实之现实的人。不过，这样一个超验的定义却跟大众的视角不相吻合——而我在这本书里所采用的就是大众的视角——所以，这样的定义或者不会被每一个读者所透彻理解。相比之下，这名称的第一个定义更加容易解释清楚，它也详细表现了菲利斯特人的特质及其根源。因此，菲利斯特人就是一个没有精神需求的人。根据我提及过的原则，“没有真正的需求也就没有真正的快乐”就可以推断：首先，在他们的自身方面，菲利斯特人并没有什么精神上的乐趣。他的存在并没有受到任何对知识的追求和对真理的探索这一强烈欲望的驱动，也没有要享受真正的美的热切愿望——美的享受与对知识、真理的追求密切相关。但如果时尚或者权威把这一类快乐强加给他们，那他们就会像应付强制性苦役般地尽快把它们打发了事。对这种人来说，真正的快乐只能是感官上的快乐。牡蛎和香槟就是他们生存的最高境界。他们生活的目的也就是为自己获得所有能为他们带来身体上安逸和舒适的东西。如果这些事情把他们忙得晕头转向，那他们就的确快乐了！因为如果从一开始就把这些好东西大量提供给他们，他们就会不可避免地陷入无聊之中，而为了对抗无聊，他们是无所不用其极的：舞会、社交、看戏、玩牌、赌博、饮酒、旅行、马匹、女人，等等。但所有这些都不足以赶走无聊，因为缺少了精神的需求，精神的快乐也就是不可能的。因此，菲利斯特人都有一个奇异的特征，那就是：他们都有一副呆滞、干巴巴的类似于动物的一本正经和严肃表情。没有什么事情能使他们愉快、激动，能提起他们的兴趣。感官的乐趣很快就会烟消云散。由同样的菲利斯特人所组成的社交聚会，很快就变得乏味无聊，纸牌游戏到最后也变得令人厌倦。不管怎样，这种人最终还剩下虚荣心。他们以各自不同的方式享受虚荣心所带给他们的乐趣，那就是：他们尽力在财富或者社会地位，或者权力和影响力方面胜人一筹，并藉此获得他人对自己的尊崇。又或者，他们至少可以追随那些拥有上述本事的人，以沐浴在这些人身上折射出来的余辉之中。从我们提到的这些菲

利斯特人的本质，可以引出第二点：对于他人，由于菲利斯特人没有精神上的需求，而只有身体上的需要，所以，他们在与他人的交往中，会寻求那些能够满足自己身体上的需要，而不是精神上的需求的人。因此，在他们对别人的诸多要求当中，最不重要的就是别人必须具备一定的头脑思想。当他看见别人具有突出的头脑思想时，那反而只会引起菲利斯特人的反感，甚至憎恨。因为他们有着一股可憎的自卑感，以及呆笨的、不为人知的嫉妒心——他们小心翼翼地试图把它们掩饰起来，甚至对自己也是这样。但这样一来，这种嫉妒有时候就会变成某种私下里的苦涩和愤怒。因此，他们永远也不会想到要对卓越的精神思想给予恰如其分的尊崇和敬意；他们一心一意地把尊崇和敬意留给拥有地位、财富、权力、影响的人，因为这些东西在他们的眼中才是真正优越的东西。在这些方面出风头也就成了他们的愿望。所有这一切都源于这一事实：他们是一个没有精神需求的人。

菲利斯特人的巨大痛苦就在于任何理念性的东西都无法带给他们愉快。他们为了逃避无聊，不断需要现实性的事物。但由于现实性的东西很快就会被穷尽，一旦这样，它们就不但不再提供快乐，反而会使人厌烦；并且，这些东西还会带来各种祸殃。相比较而言，理念性的东西却是不可穷尽的；它们本身既无邪也无害。

在关于何种个人素质、禀赋能给人带来幸福的所有这些讨论中，我关注的主要是人的体质和智力上的素质，至于人的道德素质以何种方式直接地给人以幸福——这问题我在我的关于道德的基础的获奖论文[14]里面已经谈论过了。因此，我推荐读者阅读那篇论文。

[1]爱比克泰德（约50—约138）：晚期斯多葛派主要代表之一，古希腊哲学家。——译者注

[2]埃斯基罗尔（1772—1840）：法国早期的精神病学家。——译者注

[3]塞尼加（约前4—65）：古罗马哲学家、雄辩家。——译者注

[4]阿里奥斯托（1474—1533）：以所作史诗《疯狂的罗兰》闻名

的意大利诗人。——译者注

[5]出自《圣经》中《加拉太人书》。——译者注

[6]奥立弗·高尔斯密（1728—1774）：英国18世纪中叶杰出的小说家、诗人和戏剧家。——译者注

[7]笛卡儿（1596—1650）：法国数学家、物理学家、生物学家和哲学家。——译者注

[8]卢克莱修（约前99—前50）：拉丁诗人和哲学家。——译者注

[9]大自然持续不断地演变。大自然首先是无机王国的机械和化学活动，接着是植物王国，以及植物的那些麻木的自我陶醉；再接下来就发展到了动物王国。在动物的身上，智力和意识朦胧初开。大自然的发展是从低级开始，逐步迈向更高的一级。到最后，她终于迈出了最终的和最伟大的一步，从而达到了人的级别。人所具备的智力就是大自然发展到了登峰造极阶段的产物；大自然终于实现了她的创造目标。人的智力是大自然所能产生的、难度最大的，同时又是最完美的作品。尽管如此，人与人之间在智力方面却表现出许多明显的梯级差别，只有极少数人能够具备最高级的智力。因此，从狭隘和严格的意义上说，极少数人所具备的最高级的智力是大自然创造的难度最大、等级最高的作品；同时，也是这个世界至为罕有、价值至昂之物。拥有如此高度智力的人，头脑具备了至为清晰的意识。世界在他的意识里面得到了清晰、完美的反映。因此，这种得天独厚的人也就拥有了这世界上最高贵、最具价值之物，他们也就拥有了快乐的源泉。与他们的快乐相比较，其他别的快乐简直就是微不足道的。这种人除了向外在世界要求得到闲暇以外，别无其他。有了闲暇时间，他们就能在不受外界打扰的情况下，精心呵护、擦拭自己的宝物，享受自己的这一份拥有。其他并不属于思想智力方面的快乐都是低级的，这些快乐只会引起意欲的活动，亦即引导人们进入希冀、欲望、恐慌和争斗之中。不管意欲朝着何种方向活动，它都不会不带痛苦地全身而退。另外，一般来说，随着意欲达到了它的目的，我们的失望也就出现了。但伴随着领略思想智力的快乐，我们体会到的只是更加清晰的真理。在思想智力的王国里，认知的活动，而不是痛苦，成为这里的主宰。要领略思想智力的快乐却必须自身拥有智力。

并且，一个人所获得的这方面的快乐程度也是根据他的智力程度而定的，因为“世上的精神智慧对于一个没有精神智慧的人来说，几乎等于零”（拉布吕耶尔，1645—1696年，写讽刺作品的法国道德学家，著有《品格论》。——译者）。不过，拥有卓越的精神思想所带来的一个确切的不便之处，就是一个人感受痛苦的能力也伴随着他的智慧而增强了；在那些智力优越的人身上，所感受到的痛苦也达到了最高级。

[10]根本上，平庸就是由于在人的意识里面，意欲完全地压倒了认识力，以致达到了这样的程度：认识力完全地服务于意欲。当意欲不再需要认识力的效劳时，亦即不存在或大或小的动因时，认识力就完全停止发挥作用了，这样，人的思想就呈现一片空白。但是，欠缺认识力的意欲是至为普遍的情形，它导致了平庸的状态。在平庸的状态中，只有人的感觉器官和处理感觉材料所需要的微弱理解力才保持活跃。因此，平庸的人每时每刻都全方位地接收所有印象，也就是说，他会眼看耳听所有发生在他身边的事情，甚至最微弱的声响和最微不足道的事情都会立即引起他的注意，就像动物的情形一样。这种平庸形于一个人的外在；从他的脸上和整个身体外部都可以看得出来。通常，完全占据一个人的意识的意欲越低级、自私和彻头彻尾的卑劣，那这个人的外观给人留下的印象就越令人反感。

[11]卢奇安（约120—180）：希腊修辞学家、讽刺作家。——译者注

[12]柏加索斯：希腊神话中有双翼的飞马，被其足踩过的地方涌出泉水，诗人饮之可获灵感。——译者注

[13]索福克勒斯（前496—前406）：古希腊三大悲剧家之一。——译者注

[14]指《论道德的基础》（1840年）。译文见拙译《叔本华论道德与自由》，上海人民出版社2014年版。——译者注

第三章　人所拥有的财产

伟大的幸福论教育家伊壁鸠鲁正确而美妙地把人的需要划分成为三类。第一类属于人的天然的和迫切的需要。这类需要如果得不到满足，就会让人痛苦。这一类的需要也就是食品和衣物，它们比较容易得到满足。第二类需要同样是天然的，但却不是迫切的。那就是满足性欲的需要，尽管伊壁鸠鲁在《赖阿特斯的报道》中没有把它说出来（在这里我把他的学说表达得更清楚、更完整）。要满足这一类需要就相对困难一些了。第三类的需要则既不是天然的，也不是迫切的，那就是对奢侈、排场、铺张和辉煌的追求。这些需要没有止境，要满足这些需要，也是非常困难的。

在拥有财产的问题上，要给我们合乎理智的愿望界定一个限度，如果不是不可能，那也是一件很困难的事情，因为一个人在拥有财产方面能否得到满足并不由某一个财产的绝对数量所决定。这其实取决于一个相对的数量，也就是说，由一个人所期待得到的财产和自己已经实际拥有的之间的关系决定。因此，仅仅考察一个人的实际拥有毫无意义，这种情形就犹如在计算一个分数时，只计算分子而忽略了分母一样。当对某一样东西的要求还没有进入一个人的意识的时候，这个人完全不会感觉到对它有所欠缺。没有这样东西，他照样心安理得。但一个拥有百倍以上财产的人，只要他对某样东西产生了要求，而又得不到它，那他就会感到怏怏不乐。对于我们认为可能得到的东西，我们每个人都有各自的视线范围。我们的要求不会超出这一视线范围。在我们心目范围之内的具体之物一旦出现，而我们又确信能够得到它，那我们就会感到幸福。但是如果得到这具体之物存在重重困难，他根本就没有得到它的希望和可能，那他就会感觉不幸和痛苦。所有在他视线以外的东西，都不会对他产生任何影响。因此，穷人不会因为得不到巨大的财富而焦虑不安，但富人在计划失算落空的时候，不会考虑到自己已经拥有相当可观的财物，并以此安慰自己。财富犹如海水：一个人海水喝得越多，他就越感到口渴。这一道理同样适用于名声。我们在失去了财富或者安逸的处境以后，当我们挺住了最初的阵痛，我们惯常的心境与当初相比较，

并没有发生很大的改变。这是因为当命运减少了我们的财富以后，我们自己也就相应降低了我们的要求。在遭遇不幸时，上述过程的确是痛苦万分的；但这个过程完成以后，痛苦也就减少许多了，到最后甚至感觉不到了，因为伤口已经愈合了。反过来，如果交到好运，我们的期望的压缩机就会把期望膨胀起来，我们在这过程中就感受到了快乐。但是，这一欢乐并不会维持多久。当整个过程全部完成以后，那扩大了的要求范围已经被我们习以为常了；并且，与新的要求相比较，我们就会对目前的拥有不以为然了。荷马在《奥德赛》的第十八节表达了我这里所说的意思。这一节最后的两行是这样的：

凡夫俗子的情绪飘忽不定，
就像神、人之父所赐予的日子。

我们之所以感到不满，原因就在于我们不断试图提高我们的要求，但同时，其他妨碍我们成功的条件因素却保持不变。

对于像人类这样一个贫乏不堪、充满需求的物种，财富比起任何其他别的东西都得到人们更多的和更真诚的尊重，甚至崇拜，这是毫不奇怪的。甚至权力本身也只是获取财富的工具。不足为奇的还有：为了达到获取财富这一目的，一切尽可以抛开，一切都可以推翻。例如，在哲学教授手中的哲学就落得这样的下场。

人们经常受到这样的指责：心中老是想着金钱，热爱金钱甚于一切。其实，人们热爱金钱却是自然的，甚至是不可避免的。金钱就像永远不知疲倦的普鲁特斯[1]，每时每刻都准备着变成我们那飘忽不定的愿望和变化多端的需要所要求的物品。任何其他物品只能满足一个需要，诸如食物之于饥饿的人，醇酒之于健康者，药物之于病人，皮毛之于冬季，女人之于小伙子，等等。因此，它们都只是“服务于某一特定的东西”，它们的好处是相对的。唯独金钱才具备了绝对的好处。因为它并不只是满足某一具体的需要，而是满足抽象中的普遍的多种需要。

我们应把现有的财富视为能够抵御众多可能发生的不幸和灾祸的城墙，而并不是一纸任由我们寻欢作乐的许可证，或者不花天酒地就是对不起自己似的。如果一个人凭借自己的某种天赋才能——不管这种才能是什么——从最初的一文不名到最终赚到可观的金钱，那他就会错觉地

认为：自己的天赋才能是恒久不变的本金，他以此赚取的金钱只是本金的利息而已。因此，他不会把挣来的一部分金钱积累成为固定长久的本金，而是把挣来的钱随手花掉。这样，他们通常最终陷入贫困，因为如果他们的才能只能维持短暂的时间，例如，几乎所有从事优美艺术的人都属于这一类情况，那么，他们的天赋才能就有枯竭、耗尽的时候。又或者，他们挣钱的本事依赖某种环境和某种风气。这种环境、风气随后消失了，这样，他们的钱财收入也就停止了。手工制作者尽可以像我上面所说的那样花钱大手大脚，财来财去，因为他们不会轻易失去制作才能，他们也不会被助手、帮工的力气所替代。并且，他们的产品是大众需求的对象，所以不愁找不到销路。因此，这一说法是正确的："掌握一门手艺，就是拿到了一个金饭碗。"各种类型的艺人和艺术家遭遇的情形却不一样。正因为这样，他们获取的报酬是如此的优厚。他们所挣得的金钱因此应该变成他们的本金。但他们却把挣来的金钱只当作利息。这样，他们就走向了贫穷的结局。相比之下，继承了财产的人起码立刻就正确地认识到何为本金、何为利息。所以，他们之中的大多数人会尽力稳妥地维护自己的本金。事实上，如果可能的话，他们至少会把利息的八分之一存起来以应付将来的需要。因此，他们大多数人都生活得充裕、富足。我这里所说的并不适用于商人，因为对商人来说金钱本身就是挣取更多金钱的手段，是他们生财的工具。因此，尽管金钱是他们以汗水换来的，但他们仍然会试图以最佳的方式运用这些金钱，以保存和增加其资本。因此，这些人比起任何别的阶层的人都更懂得巧妙、适宜地运用金钱。

在一般的情况下，那些经历过匮乏和贫穷的人，比较不那么害怕贫困，因此更加倾向于奢侈豪华。这是比较那些只是听说过贫困的人而言的。前者包括那些交上了某种好运，或者得益于自己拥有的某一专门的特长——不论这特长是什么——从当初的贫困迅速达到了小康生活的人；后者包括出生并成长于良好家境的人。后者更加着眼于未来，因此他们比起前者过着更加节俭的生活。由此，我们可以得出结论：贫穷并不像我们所粗略看到的那样糟糕。不过在这一例子里，真正的原因或许是那些出生于富有家庭的人已把财富视为必不可少，是构成唯一可能的生活的元素，就像空气般的不可或缺。因此，他们警觉地保护自己的财产就像保护自己的生命一样。所以他们通常都有条不紊、小心谨慎、勤

俭节约。相比之下，出生于世代贫困之家的人却把贫穷视为理所当然的事情。他们所继承得到的财富对于他们来说只是一种多余的东西，把财富用作享受或挥霍才是理所当然的！一旦把钱财耗尽，他们仍然像以前没钱的时候那样生活下去，并且，还免除了一样烦恼哩！这就像莎士比亚说的那样：

乞丐一旦跨上了坐骑，就非得把马跑死为止。

——《亨利五世》

当然，这种人对自己的运气和能力都抱有坚定的和过分的信心，因为这两者都帮助他们脱离了贫困的境地。不过，他们的信心更多地是在他们的心里，而不是在他们的头脑里。因为他们和那些出身富裕的人并不一样，他们并没有把贫困视为一个无底深潭。他们认为，只要脚踏实地用力蹬上几脚，就能重新浮上水面。这一人性的特征可以解释为何出身贫穷的女子，比起为夫家带来丰厚嫁妆的富家女，通常更加挑剔、更加讲究和更加奢侈、挥霍，因为在大多数的情况下，富家出身的女子不仅仅带来了钱财。她们比起穷家女还有着一种更为热切的、得之于遗传的保护财产的愿望。不过，谁要是对此持有相反的意见，那他可以在阿里奥斯图的第一首讽刺作品里找到支持他的观点的权威说法。但约翰逊博士[2]却赞同我的意见："一个习惯于处理钱财的有钱女人，会小心翼翼地花钱。但一个在结婚以后才首次获得支配金钱权力的女人，会在用钱的时候大胆妄为，她简直就是大肆挥霍。"（《约翰逊的一生》，博斯威尔著）不管怎么样，我都要奉劝那些娶贫穷女子为妻的人不要让她们继承本金，而只是领取一份年金。他们尤其需要注意，不要把孩子的财产交到她们的手上。

我在这里提醒人们谨慎保存挣来的或者继承下来的财产。我相信这样做并没有用我的笔写了些毫无价值的东西。如果一个人从一开始就拥有足够的财产，能够享有真正的独立自足，也就是说，可以不用操劳就能维持舒适的生活——甚至只够维持本人而不包括他的家人就行——那就是一种弥足珍贵的优越条件；因为这个人就能以此摆脱纠缠人生的匮乏和操劳，他也就从大众的苦役中获得了解放——而这苦役本是凡夫俗子的天然命运。只有得到命运如此垂青和眷顾的人，才可以是真正自由

的人。这样的人才成为自己的主人，是自己的时间和自己的力量的主宰。每天早晨他就可以说上一句：“今天是属于我的。”因此原因，一个拥有一千塔勒年金的人与一个拥有十万塔勒年金的人相比较，两者之间的差别远远少于前者与一个一无所有的人之间的差别。如果祖传的家产落到一个具备高级精神禀赋的人的手里——这个人所要从事的事业跟埋头挣钱并不怎么对得上号——那么，这笔遗产就能发挥出它的最高价值，因为现在这个人受到了命运的双重馈赠，他尽可以为自己的天才而生活了。他能够从事别人无法从事的事情，创造出对大众都有益处，且又能给自己带来荣耀的东西。他以这种方式百倍地偿还了自己欠下世人的债务。处于同样优越生活条件的其他人，则可以通过从事慈善活动为人类作出贡献。相比之下，如果一个人继承了遗产，但却又不曾做出任何上述事情——哪怕他只是尝试这样做，或者只是做出了点滴的成绩——或者，他甚至没有试图细致地研究某一门学问，以支持和推动这门学问的发展；那么，这样的人就只是一个可耻的无所事事者。这种人也不会感到幸福，因为免除了贫穷只会把他引至人生的另一个痛苦极端——无聊。无聊是那样的折磨人，假如贫穷的处境使他有事可做的话，他反倒会生活得更加幸福。百无聊赖、无所事事很快就会把他引向奢侈挥霍，由此他就被剥夺了他那不配享受的优越条件。许多有钱人到最后沦为贫困，就是由于有钱就挥霍殆尽，目的只不过是为了从压迫他们的无聊那里谋求片刻的喘息。

但如果我们的目标是要在公职服务中达至高位，那就完全是另一回事了，因为为此目标我们必须赢得朋友、搞好关系和受到别人的青睐；只能以此方式获得逐级晋升直至最高职位。这样，从根本上来说，一文不名地来到这个世界反而更好。尤其这个人没有显赫高贵的出身，但却具备了一定的才能。如果这个人是一个一无所有的穷光蛋，那反倒是他的一个真正优势，他也可因此获得别人的提携。因为每个人喜欢和寻找的就是别人的缺点和不足——这在人与人之间的谈话里面已经如此，在国家公务事业方面情况就更是这样。只有一个穷鬼才会对自己绝对的、彻底的、全方位的劣势达到所需要的深信不疑的程度，才会认识清楚自己的无足轻重和毫无价值。只有在这种情况下，这种人才会接连不停地向人点头哈腰，也只有他们的鞠躬才会深至九十度。只有这种人才能忍受一切，且一直报以微笑。只有他们才知道自己的奉献是完全没有价值

的；只有他们才会扯高嗓门，或者用醒目的黑体字，公开把拙劣的文字作品捧为巨著——那些作者不是高高在他们之上，就是极有势力；也只有这种人才会摇尾乞怜。因此，只有他们才会在青年时期就已成为倡导下面这一不为人知的真理的人——这一真理由歌德通过这些字句向我们展示了出来：

任何人都不要抱怨卑鄙和下流，因为
在这世上只有卑鄙和下流才是威力无比的。

相比之下，从一开始就生活无忧的人，却大多难以管束。他们习惯于高视阔步，并不曾学会上述为人处世的艺术。或许他们具有某样能引以为傲的才能，但他们应该认识到这些才能与平凡庸俗、溜须拍马根本无法匹敌。最终，他们会看到身居比自己更高位置的人的平庸和低劣之处。此外，如果他们还遭受别人的侮辱和种种令人愤慨的事情，他们就会羞愧、茫然和害怕。这可不是在这个世界上生存的办法。相反，他们应该和勇敢的伏尔泰一道说出这样的话："我们在这世上时日不多，不值得在可鄙的坏蛋的脚下爬行。"随便说上一句，令人遗憾的是"可鄙的坏蛋"这一词可适用于这世上的很多人。因此，我们可以看到尤维纳利斯[3]的诗句：

在局促狭窄的屋子里，无从施展，
要昂首挺胸已经非常困难。

更适用艺术表演的职业，而不大适用其他世俗、钻营的人们。

在"人所拥有的财产"这一章里，我并没有把妻子和儿女包括其中，因为与其说一个人拥有妻子、儿女，还不如说妻子、儿女拥有他。朋友反倒更应该被划入一个人的拥有物里面，甚至在这问题上，拥有者也还是在某种程度上成为别人的拥有物。

[1]普鲁特斯：希腊神话中变幻无常的海神。——译者注

[2]约翰逊博士（1709—1784）：英国诗人、评论家、传记作者、散文家和辞典编纂者。——译者注

[3]尤维纳利斯（约60—约140）：古罗马最后也是最有影响的一位讽刺诗人。——译者注

第四章　人所展现的表象

我们所展现的表象——这也就是我们的存在在他人心目中的样子——通常都被我们过分看重，这是我们人性的一个特殊弱点所致，虽然稍作简单的思考我们就可以知道，他人的看法就其本身来说，对我们的幸福并非至关重要。因此，很难解释清楚为什么每当一个人看见自己似乎留给他人一个好评语时，他的心里就很高兴，他的虚荣心也就受到了某种安慰。一只猫受到爱抚时，就会发出高兴的声音。同样，当一个人受到他人的称赞时，就不禁喜形于色。只要某种赞扬在一个人所期望的范围之内，那么，尽管他人的赞扬明显是虚假的，他仍然会很高兴。这种人尽管遭遇真正的不幸，或者就算幸福的两个主要来源——这些在前文已经讨论过了——相当贫乏枯竭，但他人的赞许仍会给他们带来安慰。令人惊讶的是，无论在何种情况下，如果他们想获得别人好评的雄心受到任何意义上和程度上的挫折，或者，当他们受到别人轻视、不敬、怠慢时，都肯定会难过、伤心，很多时候还会感受到深刻的创痛。只要荣誉感是建筑在这种特殊的人性之上，那么，它就是道德的代替品，就会有效地促使很多人做出良好的行为。但是，对于人自身的幸福而言，尤其是对于与幸福密切相关的平和心境和独立自主而言，这种荣誉感更多地产生出扰乱和不良的作用，而不是有益的效果。因此，从增进幸福的角度出发，我们应该抑制这一人性弱点；应该细致考虑和恰如其分地评估它的真正价值，尽量减低我们对待别人意见的敏感程度，无论我们在受到别人意见的爱抚抑或伤害时都应如此，因为这两者悬挂在同一根线上。否则，人们就只能成为他人的看法和意见的奴隶：

使一个渴求赞语的人闷闷不乐或者兴高采烈的话语，
却是多么的无足轻重！

——贺拉斯语

正确评估本身的价值和看待别人对自己的看法，对我们的幸福大有裨益。这所说的自己本身包括了我们生存时间所包含的全部内容，我们生存的内在成分，以及我们在“人的自身”和“人所拥有的财产”这两章里

所讨论过的各种好处。所有这一切都在我们的头脑意识里发挥作用；而别人对我们的看法只在别人的头脑意识中产生效果，它是附带种种概念性的东西呈现在别人头脑中的表象。[1]所以，别人的看法对于我们的确并不直接存在，而只是间接地存在——只要别人对我们的行为并没有受到这些看法的影响和支配的话。只有当别人的看法对某事某物产生了影响，从而使我们自身也因此受到影响的时候，别人的这些看法才值得我们考虑。除此之外，在别人的头脑意识里面所发生的事情，对于我们并不重要。并且，当我们终于清楚地了解到：在大多数人的头脑里面，都是些肤浅的思想和渺小的念头；这些人目光狭窄，情操低下；他们的见解谬误百出、是非颠倒——当我们了解到这些以后，我们就会逐渐对他人的评论淡然处之了。另外，从我们的自身经历就可以知道，一旦一个人不必惧怕别人，或者当一个人相信自己说的话不会传到被议论的对象的耳朵时，他就会不时地以轻蔑的方式议论别人。只要我们听一听一帮蠢人是如何带着轻蔑的口吻议论最卓越、伟大的人物，我们就更加不会对他人的看法耿耿于怀了。我们也就会知道，要是太过于看重别人的看法，那就是抬举他们了。

不管怎么样，如果一个人并不曾通过我已经讨论过的前两项内在和外在财富获得幸福，而只是在这第三项的好处里面寻找快乐，也就是说，他并不从自己的真正自我，而是从自己在他人头脑中的表象那里得到满足和快感，那他就是相当不幸的。因为归根到底，我们存在的基础，因此亦即我们幸福的基础，是我们的动物本性。因此，健康对于我们的舒适是最重要的，其次就是维持生存的手段，亦即不带操劳的收入。荣誉、地位、名声——尽管这些被很多人视为价值非凡——却不能够和关键性的好处相提并论，或者取代它们；在必要的时候，为了前两项的好处，我们应该不容置疑地放弃这第三项好处。因此原因，认识下面这一朴素道理，会对增进我们的幸福大有益处：每一个人首先是并且实际上确实是寄居在自身的皮囊里，而不是活在他人的见解之中；因此，我们现实的个人状况——这种状况受到健康、性情、能力、收入、女人、孩子、朋友、居住地点等诸因素的决定性的影响——对于我们的幸福，其重要性百倍于别人对我们的随心所欲的看法。与此相反的错误见解只会造成我们的不幸。如果有人大声疾呼“名誉高于生命”，那其实就等于说：“人的生存和安适是无足轻重的，他人如何看待我们才是首要

的问题。”这无论如何都是一个夸张的说法，这一说法所依据的是这样一个简单的道理：要在这人世间安身立命，名誉——即他人对我们的看法——对于我们经常是绝对必需的。关于这一点我会回头作进一步的讨论。但我们看到：几乎所有的人毕生不息地奋斗，历经千难万险，最终的目标就是让别人对自己刮目相看。人们拼命追逐官位、头衔、勋章，还有财富，其首要目的都是为了获取别人对自己更大的敬意，甚至人们掌握科学、艺术，也是从根本上出于同样的目的。所有这些都只不过令人遗憾地向我们显示了人类的愚蠢已经达到多么厉害的程度。把别人的意见和看法看得太过重要是人们常犯的错误。这一错误或许根植于我们的本性；或者是伴随着社会和文明的步子而产生。不管怎么样，这一错误对我们的行为和事业都产生了超乎常规的影响并损害了我们的幸福。具体的例子林林总总：从惊恐、奴性地顾忌“别人将会怎么说呢？”一直到古罗马护民官维吉尼斯剑插女儿的心脏这一极端的例子。还有就是一些人为了身后的荣誉，不惜牺牲个人的财富、安宁、健康，甚至生命。这一错误给那些要统治人或者驾驭人的人提供了一个便利手段。所以，在各种训练人的手法当中，加强和培养荣誉感的做法占据了首位。但对于我们的幸福——这是我们的目的——荣誉感却是完全的另一码事。我反倒要提醒人们不要太过于看重别人对自己的看法。但日常经验告诉我们，大多数人还是把别人对自己的看法视为头等的重要，他们关注别人的看法更甚于关注那些活动在自己意识里面、因而与自身有着更加直接关联的事情。这样，他们把自然的秩序本末倒置，别人的看法好像就是他们的存在的现实似的，而自己意识中的内容则反倒成了自己存在的理念部分；他们把派生的和次要的东西看成了首要的事情。他们在别人头脑中的形象比起自己的本质存在更令他们牵肠挂肚。这种把非直接为我们所存在的东西作为直接的存在来加以看重的愚蠢做法，人们称之为虚荣，以表示这种渴望、努力所具有的虚幻和空洞本质。同样，从上面的论述可以轻易看出：这种虚荣为了手段而忘记了目的，它和贪婪同属一类性质。

事实上，我们对于他人的看法的注重，以及我们在这一方面的担忧，一般都超出了任何合理的程度，我们甚至可把这视为一种普遍流行的，或者毋宁说，是人类与生俱来的一种疯狂。我们无论要做什么，或者不做什么，我们首要考虑的几乎就是别人的看法。只要我们仔细观察

就可以看出，我们所经历过的担忧和害怕，半数以上来自这方面的忧虑。它是我们那容易受伤的自尊心——因为它有着病态般的敏感——和所有虚荣、自负、炫耀、排场的基础。一旦不再担心和指望别人的看法，那奢侈、排场十之八九就马上销声匿迹。形形色色的荣誉、骄傲，虽然内容和范围各有各的不同，但却都建基于别人的看法这一基础之上。别人对我们的看法，人们为此付出多大的牺牲。在孩童时期，荣誉感就初露端倪；在接下来的青年期和中年期，名誉、骄傲等变得更加明显；但到了老年，这方面的欲望却显现得至为强烈，因为到了老年，享受感官乐趣的能力已大为减弱，虚荣和自大就与贪婪一道瓜分了统治的地盘。虚荣心在法国人的身上表现得至为明显，因为法国人的虚荣心带有特定的地方色彩，通常会演变成为离谱的野心、可笑的民族虚荣和恬不知耻的大吹大擂。但这样的做法反倒使自己的努力落空，法国人因此成了其他民族的笑料，并获得了“伟大的民族”这一绰号。我这里有一个突出的例子，可以特别说明那种关注别人看法的行为所具有的反常本质。在这里，适当的人物和当时的处境互相结合，成为反映这种根植于人性的愚蠢的一个绝妙例子，因为它让我们测量出这种异常奇特的行为动机所具有的强度。下面这一段文字摘自1846年3月31日《泰晤士报》上一篇关于对托马斯·韦斯执行死刑的报道。托马斯·韦斯是一个手工制作学徒，他报复谋杀了自己的师傅，“在执行死刑的那天早上，监狱牧师很早就来到犯人的身边准备为他服务。韦斯举止安静，对于牧师的劝告没有丁点儿的兴趣，相反，他心里唯一惦记着的事情，就是在那些目睹他结束自己可耻一生的群众面前，能够壮起胆子，表现出勇气。他成功地做到了这一点。在韦斯步行穿过大院向在监狱里搭起的绞刑架走过去的时候，他高声发话——以便让旁边的人能够听见：‘啊！正如多德博士所说的，我很快就要知道那一个伟大的秘密了！’当时，他被绑着臂膀，但他不用别人的搀扶就迈上了绞刑架的梯子。走上梯子以后，他向左、向右两边方向朝观望者鞠躬。聚集在下面的人群对此举立即报以雷鸣般的赞许声”。这可真是一个绝妙的例子：一个人已经可以看见那令人毛骨悚然的死亡了，此身之后，将是那漫漫无涯的永恒。但此时此刻，他并不关心别的，而只是专心一意地要给那群凑热闹的乌合之众留下一个好的印象！在同一年的法国，一个伯爵因为试图谋杀国王而被判处死刑。在审判过程中，他担忧着能否穿戴体面地出现在元老院。到执行死刑的时候，他为能否获准刮胡子而忧心忡忡。在从前，情况并没有什么两样，

这点我们可以翻看马迪奥·阿莱曼[2]为他的著名小说《古斯曼·德·阿尔法拉契》所写的引言。这本书的引言告诉我们：许多迷惘的罪犯都把应该完全用于拯救自己灵魂的最后时间花在撰写和默记一篇简短的演说辞上面——他们就打算站在绞刑架的梯子上面宣读这篇演说。从这些特殊的例子我们可以看到自身的影子，因为极端的例子往往最清晰地说明事情。在大多数的情况下，我们的忧心、烦恼、操劳、愤怒、恐惧都确实与别人对我们的看法有关。所有这些都和上述那些可怜的罪人的所作所为同样荒谬。我们的嫉妒和憎恨也大都出自同一根源。

很明显，要增进我们的幸福——它主要依赖我们平和与满足的心情——再没有比限制和减弱人的这种冲动更好的办法了。我们要把这种冲动限制在一个理智的、可以说得过去的程度——这或许只是现在的程度的五十分之一而已。能做到这一点，那我们也就把这永远作痛的荆刺从我们的肉里拔了出来。不过要做到这一点是很困难的：因为这与我们某种天然的、与生俱来的反常本性有关。“名声是智者们最后才放弃的东西”——塔西佗[3]如是说（《历史》第4，6）。要杜绝这种普遍的愚蠢做法，唯一的办法就是明确认识到这种做法的愚蠢。为此目的，我们必须清楚：人们头脑里面的认识和见解，绝大部分都是虚假荒唐和黑白颠倒的。因此，这些见解本身并不值得我们重视。此外，在大多数情况下，别人的看法对我们不会造成真正的影响。再进一步说，别人的意见一般都不是悦耳动听的，谁要是听到别人背后说他的话，还有说话的那种语气，几乎每个人都会非常气愤。最后，我们要知道：甚至名誉本身所具有的价值也只是间接而非直接的。当我们终于成功地摒弃了这一普遍的愚蠢做法，那我们内心的安宁和愉快就会令人置信地增加。同样，我们的举止和态度会变得更加自信、踏实，更加真实和自然。隐居生活之所以对于我们的心绪宁静有一种特别良好的影响，其主要原因就在于我们不用生活在别人的视线里。这样，我们就用不着时刻担心别人对我们会有这样或者那样的看法，我们也就得以恢复真我。同样，我们就可以躲过许许多多真正的不幸；因为拼力追求纯粹观念性的东西——更正确地说，应该是别人的不可救药的愚蠢想法——会把我们引入不幸。我们就会更多地关注我们拥有的那些实在的好处，不受干扰地享受它们。不过，正如这一句希腊文所说的那样：“高贵的也就是难以企及的。”

我在这里谈论的这一源自人类本性的愚蠢，生发了三根主要芽条：好胜、虚荣和骄傲。虚荣和骄傲之间的差别在于：骄傲就是确信自己拥有某一方面的突出价值，但虚荣则尽力让别人确信自己拥有某一方面的突出价值。在大多数的情况下，伴随着虚荣的还有这样一个隐藏着的希望：通过唤起别人的确信，能够使自己真的拥有这一份确信。因此，骄傲是发自内在的、直接的自我敬重；而虚荣则是从外在、因而是间接地努力试图获得这一自我敬重。因此，虚荣使人健谈，但骄傲却让人沉默。但是，虚荣的人应该知道：要获得自己梦寐以求的别人高度的评价，那如果他保持沉默，而不是夸夸其谈——哪怕他的嘴里可以说出最美妙最动听的话语——他将更加容易和更有把握地达到目的。不是任何人想骄傲就能骄傲得起来，他顶多只能装扮成一副骄傲的样子。不过，他很快就会露馅，正如任何扮演某一虚假角色的人很快都会露出原形一样。因为只有对自己的突出长处和非凡价值有一种发自内在的、坚定的和不可动摇的确信的人，才可以真正骄傲得起来。他的这一确信或许是错误的，或者，这一确信只是基于一些外在和泛泛的优点，但这一点对于他的骄傲是无关重要的，如果这一确信真正、确实存在的话。正因为骄傲根植于确信之中，所以，骄傲就和一切知识一样，并不存在于我们的主观随意之中。骄傲的大敌——我是说它的最大的障碍——就是虚荣。虚荣就是博取他人的赞许，以便在这一基础上建立起对自己的良好评价，但对自己有一坚实的良好评价却已经是骄傲的前提条件了。

骄傲一般都受到人们的抨击和诋毁，我怀疑这些抨击和诋毁首要来自那些并没有什么值得自己骄傲的人。面对大多数人的恬不知耻和傲慢无知，无论哪一个人，只要他拥有某一方面的优点，就要把自己的优点记在心上，不要把它忘了。因为如果我们善意地忽略自己的优点，在与他人的交往时也与他人一道错误地视自己与他人是一个样，那么，他人就会公开坦白地把我们认定为就是这个样子。我把上述这点意见特别推荐给那些具备最高级的长处的人，也就是说，具备真正的、个人的长处的人，因为这些长处并不像勋章和头衔那样每时每刻地作用于感官，从而使人们记得住它。否则，“蠢猪反过来教导智慧女神”（西塞罗语）就会活生生地上演。“跟奴隶开玩笑，奴隶就会对你不屑”——这是一句了不起的阿拉伯谚语。并且，不要拒绝贺拉斯的这一句话：“你必须强迫自己接受应有的骄傲。”谦虚是美德——这一句话是蠢人的一项聪明的发

明；因为根据这一说法每个人都要把自己说成像一个傻瓜似的，这就巧妙地把所有人都拉到同一个水平线上。这样做的结果就是在这世界上，似乎除了傻瓜之外，再没别样的人了。

最廉价的骄傲就是民族的自豪感。沾染上民族自豪感的人暴露出这一事实：这个人缺乏个人的、他能够引以为豪的素质。如果情况不是这样，他也就不至于抓住那些他和无数百万人所共有的东西为荣了。拥有突出个人素质的人会更加清晰地看到自己民族的缺点，因为这些缺点时刻就在自己的眼前，但每一个可怜巴巴的笨蛋，在这世上没有一样自己能为之感到骄傲的东西，那他就只能出此最后一招：为自己所属的民族而骄傲了。由此他获得了补偿。所以，他充满着感激之情，准备不惜以“牙齿和指甲”去捍卫自己民族所特有的一切缺点和愚蠢。德国人没有民族自豪感，这为他们那为人赞赏的诚实提供了一份证明。但是，其中那些滑稽可笑地假装为德国民族感到骄傲的人却不是诚实的——这主要是那些“德意志兄弟”和民主党人干的好事。他们奉承恭维德国人民，以便把他们引入歧途。他们甚至说是德国人发明了火药；我可不同意这种观点。利希腾贝格[4]提出过这样一个问题：“为什么没有多少人会去冒充德国人？如果一个人想提高身份，一般他会宁愿冒充法国人或者英国人。这是为什么？”此外，一个人的独特个性远远优于民族性，在一个人身上所显现的独特个性比起国民性更应受到多一千倍的重视。因为国民性涉及的是大众，所以，坦率地说，它并没有多少值得称道的东西。在每一个国家，人们的狭窄、反常和卑劣都以某种形式表现出来，这就是所谓的国民性。我们对某一民族的国民性感到厌恶以后，就转而称道另一民族的国民性，直到我们同样厌恶它了为止。每一个民族都取笑别的民族，他们的嘲笑都是对的。

我们在这一章所讨论的话题——我们在这世上亦即在他人眼中的表象——正如上面已经说过的，可分为名誉、地位和名声。

地位

在大众和菲利斯特人的眼中，地位、头衔相当重要；它们在国家机器的运转中发挥着巨大的作用。但对于我们增进幸福的目的而言，只须

寥寥数语就可把它们了结。地位的价值是世俗常规的，也就是说，虚假不实的；它的作用是要得到别人虚假的尊敬，这完全就是为芸芸众生而上演的一出闹喜剧。勋章就是汇票，它提取的是大众的看法；它的价值由汇票签发者的信誉而定。勋章的颁发除了顶替金钱酬劳、为国家节省大量财政开支以外，同时还是一种相当实用、妥当的安排——前提是勋章的颁发必须公正、有选择性地进行。大众除了长有眼睛和耳朵以外，就再别无其他。他们尤其缺乏判断力，记忆力也不强。人们作出的很多成绩和贡献完全超出了他们的理解范围，某些成绩和贡献在当下瞬间会被他们理解并获得他们的喝彩声，但时间过后不久，他们就会把它们忘记。我觉得这一做法非常适宜，那就是：透过十字或者星形勋章时时处处向着大众喊话，“佩戴这些勋章的人和你们是不一样的，他们是作出过贡献和成绩的！”但是由于过滥和不加思考地颁发勋章，勋章也就由此失去其价值。因此，勋章的颁发应该谨慎小心翼翼地进行，这就犹如商人在汇票上签名一样。十字勋章上所刻的“Pour le mérite”[5]是画蛇添足的一句话。每个勋章都应该是奖励功绩的，这是不言而喻的。

名誉

讨论名誉要比讨论地位、头衔复杂和困难得多。首先，我们需要给名誉下一个定义。为此目的，如果我说：名誉就是外在的良心，而良心就是内在的名誉，那这个说法或许能够满足很多人。但这种解释华丽、花哨多于清晰、透彻。因此，我认为，客观上，名誉是他人对我们的价值的看法；主观上，则是我们对于他人看法的顾忌。由于名誉的这一主观特质，它常常会给注重名誉的人带来某种有益的影响，虽然这种影响绝对不是纯粹道德方面的。

只要一个人不是彻底堕落，那么，他就会有名誉感和羞耻感，他就会珍视前者。名誉感和羞耻感的根源如下。单独的个人能够做的事情寥寥可数，他只是一个被抛弃在荒岛上的鲁滨逊。只有当他生活在与其他人所组成的群体里，他才能有所作为。人的意识得到了发展以后，才会认识到自己这种处境。一旦这样，他就会产生愿望，希望别人视他为人类社会中的一个有用成员，一个有能力履行自己的男人角色的人，并由此能有资格去分享社会所带来的好处。要成为这样的人，他必须首先做

好每一个人都需要做好的事情；其次，他需要完成处于他那独特位置上人们所要求他和期望他做好的事情。但同样，他很快就认识到问题的关键并不在于他认为自己是一个有用的人，而在于别人是否也这样认为。他要获取别人对自己良好看法的热切愿望，以及他对别人的看法的无比珍视，也就由此而来。这两者都源自人的这种内在感觉——人们名之为“名誉感”，或者“羞耻感”，这根据情况而定。当一个人知道自己马上就要失去他人的好评时，尽管他清楚自己是清白无辜的，或者他犯下的过失并不严重，但他还是脸红了，这正是名誉感或者羞耻感所使然。在另一方面，没有什么比确信得到了别人的好评更能增强一个人的生活勇气，因为别人的好评向他允诺：众人会联合力量给予他保护和帮助，凭借这堵比他自身力量强大得多的防护墙，他就可以对抗生活中的灾祸和困顿。

人与人之间存在着各种各样的关系，一个人必须在这多方面的关系中得到别人的信任，亦即获得别人对他的好的看法。由此产生了多种多样的名誉。人与人之间的关系首先就是你、我之间的关系，接下来就是履行承诺，最后就是男女两性间的关系。与这些关系相对应的就是公民名誉、政府官员的名誉、男性名誉和女性名誉。每种名誉又可再分成更细的条目。

公民名誉

公民名誉涵盖最广泛的范围，它所根据的是这样一个前提：我们必须无条件地尊重每个人的权利，因此，我们不可以运用不公正和法律不许可的手段谋取自己的利益。这是人与人之间进行和睦交往的条件。一旦我们做出某一明显严重违背上述前提的行为，和因此遭受了判罚——当然，前提是判罚必须公正——公民名誉就离我们而去了。归根到底，名誉所根据的是人们对此确信无疑：一个人的道德性格是不会改变的；所以，仅仅一次的恶劣行径就可以确切显示：一旦同样的情况重现，这个人以后的行为都会带有同样的道德实质。这点可从英语的character（性格）一词得到证明。character一词也表示名誉、名声的意思。因此，名誉一旦失去就不可以复得，除非这名誉的失去是因为某种误会，例如，是因为他人的诽谤或者人们只是基于假象作出了判断。正

因为这样，才有了对付诬蔑、侮辱、匿名诽谤文章的法律，因为侮辱性的谩骂，是一种马虎草率的诬蔑，它并没有可以陈述的根据。这一句希腊话很好地表达了这一含意："谩骂就是随意草率的诽谤"[6]——也就是说，谩骂的内容都是子虚乌有的东西。当然，谩骂他人的人表明自己无法拿出被谩骂者的真正、确实的过错；否则，他就会把这些作为前提交代出来，然后充满信心地把结论留给他的听众去完成。但他却不是这样做。他提供了结论，但却说不出前提。他只能托词说这样做只是为了简便。的确，公民名誉中的"公民"亦即"中产阶级"[7]，但这种名誉无一例外地适用社会中的各个阶层，甚至最高阶层。任何人都不可以放弃这种名誉。公民名誉是非常严肃的，每一个人都不应该对此掉以轻心。不管一个人是谁，他干的职业是什么，只要他破坏了诚和信，他也就永远地失去了诚和信，随之而来的苦果肯定在所难免。

在某种意义上，名誉和声望相比，名誉的特性是否定的，而声望则具有一种肯定的性质。因为名誉并不意味着别人认为：某某人具有某种特别的、为他的主体所独有的品质；名誉只是说明：某某人并没有欠缺每一个人根据规则都必须具备的品质。因此，名誉只是表明这一个人不是一个例外。但声望却表明这个人是一个例外。声望是要去争取的，相比之下，名誉只需要保有就行了。根据这一点，缺乏声望就是默默无闻，它是否定的；但缺乏名誉则是耻辱，它是肯定的。我们可不能把名誉的否定性质与被动性质相混淆。恰恰相反，名誉具有一种完全主动的特征；它唯独从人的自己出发，以主体的行为为基础，而不是根据别人的所为以及外在的遭遇所决定，这也就是斯多葛派所说的"有赖于我们的事情"。这一点，正是真正的名誉和骑士名誉或虚假名誉的区别标志，我们在下文很快就可以看到。只有通过诋毁侮辱才有可能从外面对名誉实施攻击。对付这种攻击的唯一对策就是把这种诋毁予以公开，把诋毁者公之于众。

老年人得到别人的尊重似乎是基于这样一个事实：年轻人虽然也预享有名誉，但那名誉还未经实践考验；因此他们的名誉是信用贷款。但对于老年人来说，在他们的一生中他们已经通过自己的行为证明了自己仍然保有名誉。单就年龄和经验而言，这两者都不足以成为要求年轻人向老者表示敬意的充足理由，因为动物也可以达至一定的岁数，甚至一

些动物的寿命远远超过人类的寿命；而经验也不过是对世事的发展有了更加深入的了解而已。但在世界各地，人们都要求青年人向老年人表示尊重。高龄所带来的衰弱要求人们给予老人更多的是照顾和体贴，而不是敬意。但值得注意的是，人们对于花白的头发有一种天生的、因此确实是本能的敬意。皱纹是人到老年的一个更加确切的迹象，但皱纹却一点也不会引起人们的敬意。人们不会说令人肃然起敬的皱纹，而总是说令人肃然起敬的白发。

名誉的价值只是间接的；因为正如这一章的开首已经讨论过的，只有当他人对我们的看法决定性地影响了他们对我们的行为的时候，或者只是有时候这样——他人的看法才具备价值。但是，只要我们和他人生活在一起，他人对我们的看法就会影响到他们对我们的行为。在一个文明的国度，我们的财产和安全都有赖于社会，而且我们无论干什么事情都需要得到别人的帮助；别人也只有对我们有了信任以后才会跟我们打交道。所以，别人对我们的看法具有较高的价值，虽然这一价值总是间接而非直接的。我无法认定别人的看法会有直接的价值。西塞罗的说法与我这里的说法不谋而合，他说："克里斯玻斯和第欧根尼谈起好的名声时说：美名自有它的实际用处；除却这些好处，我们根本不值得花费哪怕丁点儿的力气获取美名。我完全同意他们的说法。"同样，爱尔维修[8]在他的巨著《论精神》里面详尽地讨论了这一真理，他得出结论："我们喜爱别人的敬重并非因为敬重本身，而只是因为人们的敬重所带给我们的好处。"既然手段并非比目的更重要，那么"名誉比生命还要宝贵"这一被人们大肆渲染的格言就是，正如我已经说过的，一种言过其实的说法。

公职名誉

关于公民名誉我就谈到这里。公职名誉就是人们普遍认为：担任公职的人真正具备了所要求的素质，他在任何情况下都能一丝不苟地履行他的公务员职责。一个人在国家事务中越发挥重要的作用，亦即他的职位越高，产生的影响越大，大众对于他的与其职位相应的智力素质和道德品质的要求就越高。所以，官员拥有更高一级的荣誉，而显示他的这一荣誉的是他的头衔、勋章，以及他人对他毕恭毕敬的态度。根据同样

的标准，一个人的社会地位也决定了相应特殊一级的荣誉，虽然大众在判断社会地位的重要性这一问题上存在能力上的问题。正因为这样，地位在显示荣誉方面被打了折扣。但是，人们总是把更高的荣誉给予承担和履行不一般责任的人，而并非普通市民。后者的名誉主要是基于构成名誉的那些否定的素质。

公职荣誉还进一步要求担任公务职责的人，对其所担任的职位保持尊敬。这是出于对他的同僚和他的继任者的考虑。要做到这一点，他必须严格履行自己的职责。除此之外，他不可以对一切针对他个人或者他所担任职务的攻击听之任之；换句话说，他不能对诸如他没有严格执行其官员职责或者他那职位对公众的福祉无所建树等言论无动于衷。相反，他必须通过法律手段来证明这些攻击是不公正的。

拥有公职名誉的人还包括为国家效力的人、医生、公校教师，甚至公校的毕业生，亦即每一个被官方宣布为具备资格从事某一精神思想方面的工作而自己又自愿承诺投身于这样的工作的人。一句话，所有这一类为公众服务的人亦都享有公务官员的荣誉。真正的军人荣誉也属于公职荣誉一类，这是基于这一事实：每一个自愿保卫自己国家的人实际上具备了勇气、力量和坚强等必需的素质；并且，他准备着誓死保卫自己的国家，不会为了这世上的任何东西而抛弃已经宣誓效忠的旗帜。在此，公职荣誉一词我采用了比常规广泛得多的含义；公职荣誉的常规含义只是公民对一般公职所具有的敬意而已。

性别名誉

至于性别的名誉，在我看来，则需要我们进行更为仔细的考察，并应对其原则下一番究本寻源的工夫。这也将证实：所有种种的荣誉毕竟都是基于实用利益的考虑。就其本质而言，性别名誉可分为女性名誉和男性名誉；并且，从男、女双方各自的角度看，都可以把这种名誉完全地理解为“团队精神”。但女性名誉远比男性名誉重要，因为女性与异性之间所建立的关系在女性的生活当中至为重要。因此，女性名誉就是人们这样的认可：作为未出嫁的女孩子，她还从没有把自己献给过哪一个男人；而作为妻子，她只把自己献给她的丈夫。人们如此认可的重要性

是由下面的道理所决定的。女性从男性那里要求和期待一切她需要的和渴望的东西。男性则从女性那里主要地、直接地只要求得到一样东西。因此，双方必须作出这样的安排：男方可以从女方那里得到他要的那一样东西，但条件是他必须承担照顾女方一切的任务，以及双方的结合所生下的子女。所有女性的福祉都有赖于这一安排。要实施这一安排，女性就有必要团结起来，显示“团队精神”。这样，女性就要形成一个整体，紧密团结以对抗她们共同的敌人——男性，因为男性通过得之于自然的、优越的身体和思想力量，占有了人世间所有的好处。女性必须征服他们和俘虏他们；只有通过占有他们，女性才可以占有那些人世间的好处。为此目的，女性名誉的训诫格言就是：绝对不能和男人发生非婚姻关系的性行为。只有这样，才能够强迫男性结婚——这是他们的一种投降；只有通过这样做，女性才能得到保障。但要完美达到这一目的则只有通过严格执行上述的训诫规定。所以，全体女性都以一种真正的团队精神密切留意着其他女性成员是否恪守这一训诫。因此，每一个由于进行非婚姻的性行为而背叛了全体女性的女孩子，都遭到她的同一性别的人的排斥、驱逐，并被打上耻辱的印记；因为一旦这种行为成为普遍，女性的福祉就会受到破坏。这个女人也就此失去了她的名誉。女人们再也不可以跟她交往，人们躲避她，就像躲避一个发臭的人。与此相同的命运也降临在一个与男人通奸的女人头上，因为对于这个女人的丈夫来说，她没有遵守她与丈夫所签下的投降合约。由于出现这样的事情，男性会害怕得不敢再签订这样的合约了。而女性的解救却全赖男性签订合约。除此之外，因为通奸的女人粗暴地破坏了自己的承诺，并且她的做法带有欺骗的成分，所以，她失去女性名誉的同时，也失去了公民的名誉。因此，人们会有这种带原谅的说法，“一个失足的女孩子”，但却不会说“一个失足的女人”。在前一种情况下，诱奸者可以通过以与那女孩结婚的方式使她重获清白；但在后一种情况，尽管通奸妇人离婚以后，那个通奸的男人也无法让她重获清白之身。在得到这一清晰的见解以后，我们看到女性名誉原则的基石就是一种有益和必需的、但却是经过精打细算、建筑于实际利益之上的集体精神。这样，我们就能知道这种女性名誉对于女性的存在所具有的巨大重要性。因此，这种名誉具有一种巨大的相对价值，但这价值却不是绝对的；它不是那种超越了生命和生命之目的，因而也只能以生命为代价去取得的那种价值。因此，我们无法为卢克利斯和维吉尼斯的那些夸张、流于悲闹剧的所为喝彩。

所以，爱弥尼亚·加洛蒂的结局有某些令人反感的成分，以致我们离开剧场的时候，心情都相当糟糕。在另一方面，撇下女性名誉不提，我们却忍不住要同情《艾格蒙特》中的克拉森。把女性名誉的原则推至极端就会像很多事情那样，为了手段而忘记了目的。因此把女性名誉如此夸大也就是赋予了这种名誉一种绝对的价值，但女性名誉比起所有其他名誉都更具备一种相对的价值。事实上，我们可以说，女性名誉的价值只是一种习俗的常规意义上的价值。关于这一点，从托马修斯的《论情妇》一书中可以看到：在过去几乎所有的国家和时期，直至马丁·路德的宗教改革，纳妾在法律上是被允许和承认的。根据这一法律，小妾可以维持她的名誉；古巴比伦的米利泰庙就更不用说了。当然，也有一些国家的情形，使婚姻的外在形式成为不可能，特别是在一些天主教的国家。在那里，是没有离婚的。在我看来，对于统治者来说，如果他们拥有情妇，而不是与她们缔结不相匹配的婚姻，那这样的做法会更加合乎道德。因为出自这不匹配的婚姻的子女，在合法的继承者死了以后，就会提出继承的要求。因此，这种婚姻引起内战的可能性总会存在，尽管这种可能性很小。并且，这样的一种不般配的婚姻，也就是说，把所有外在情况置之度外而缔结的婚姻，从根本上就是对女人和教士作出的妥协——而对这两类人我们都要小心尽可能地不要作出让步。我们还要进一步考虑到：国家里面每个男人都可以娶到自己心仪的女人，只有一个男人被剥夺了这一自然的权利。这个可怜的男人就是一国之君。他求婚的手属于他的国家，这只手只能为着国家的理由交付出去。并且，他是一个凡人，他也渴望能够随心所欲一回。因此，阻止或责备君王试图拥有一个情妇，是既不公正，也不感恩的行为，同时，也是狭隘的。当然，这个情妇可不能给国家统治施加任何影响。至于遵守女性名誉方面，从这个情妇的角度来看，她在某种程度上是一个普遍规则之外的人。这是因为她把自己给予了一个爱她、而她又爱的男人，但这个男人却永远不可能对她明媒正娶。一般来说，女性名誉所带来的众多血腥的牺牲——婴儿惨遭杀戮、母亲自杀——都显示出女性名誉原则并不纯粹出自天然。当然，一个女孩子违反法律把自己交给了男人，这样做是对她所属的整个女性性别的人犯下的失信行为，虽然这种信约是一种心照不宣、没有经过郑重宣誓所定下的。在一般情况下，这个女孩子的利益会受到自己行为的最直接的损害，因此原因，在这件事情上，她的愚蠢更甚于她的卑劣。

男性名誉是由女性名誉引出的。这对立的另一方的团队精神，要求每一个缔结婚姻、亦即签订了对对立一方有利的投降盟约的男性，密切留意这一协定是否得以执行，以防止由于执行盟约的马虎、松懈使此协定失去其坚固性。而男人既然为这桩交易付出了一切，人们会确保他达到他进行这桩交易的目的，亦即他能独自占有这个女人。因此，男性名誉要求男性必须对其妻子破坏婚姻的行为感到愤慨，并至少要通过与她分离来惩罚她。如果他睁着眼睛容忍妻子的所为，他就将被整个男性社会打上耻辱的印记。不过，这种耻辱并不如蒙受失去女性名誉的耻辱那么严重。相反，这只是一个小小的瑕疵，因为对于男性而言，他有众多其他主要的社会关系，与女性的关系的重要性只是次一级的。新时代两个伟大戏剧诗人分别两次把男性名誉作为其作品的主题：莎士比亚在《奥赛罗》和《冬天的故事》及卡尔德隆[9]在《医生的荣誉》和《秘密的侮辱、秘密的报复》。除此之外，男性名誉要求只是对女人，而不是对这个女人的奸夫作出惩罚，对后者的惩罚则超出了需要。这一点证实了男性名誉源自男性的团队精神。

至此为止，我所考察了的种种不同形式和原理根据的名誉，普遍存在于各个民族和各个时代，虽然女性名誉的原则根据经证实有过区域性的、短时间的些微改变。相比之下，有一种荣誉却是完全有别于上述各处普遍存在的种种荣誉。关于这种荣誉，希腊人、罗马人都没有丝毫的概念。直至今天，中国人、印度人和穆斯林教徒对它也都同样知之甚少。这种荣誉最初产生于中世纪，并只在基督教的欧洲扎根落户。它现在只在一小部分人，即社会上等阶层的人和攀附他们的人当中发挥作用，这种荣誉就是骑士荣誉。因为它的原则与我们到此为止所讨论过的荣誉的原则截然不同，甚至完全相反——因为后者培养出有荣誉感的人，而前者却要人们守住荣誉的空名——所以，我特地把骑士荣誉的原则一一列举出来，这些原则是骑士荣誉不成文的惯例，也是反映这种荣誉的镜子。

骑士荣誉

1．骑士荣誉并不是他人对我们的价值的看法，这种荣誉纯粹取决于他人是否表示出他们的看法。至于他人所表示出来的看法是否出自真心

则无关紧要，更不用说这种看法是否确有根据了。因此，尽管他人对我们的生活方式会有不好的看法，他们也尽可以蔑视我们，但只要他们不敢把自己的看法说出来，那么，我们的荣誉也就毫发无损。反过来，尽管我们以自己的品质和行为强取得到他人对我们的高度尊重（因为这并不取决于他人的主观随意），但假如任何一个人——不管这个人是多么的卑劣和愚蠢——把他对我们的蔑视表示出来，我们的荣誉就受到了破坏；如果不做出补救，那我们就会永远地失去这种荣誉了。这种荣誉完全不是取决于他人对我们的看法，而只是取决于他人是否说出他们的看法。证明我这一说法的充足根据，就是他人可以收回自己说出的诽谤和侮辱的话语；在必要的情况下，他们对自己的话语作出道歉，这样，一切事情就好像根本不曾发生过似的。至于他人是否就此改变了那构成了对别人的侮辱的看法，或者为什么改变了看法——这些对整件事情一点都不重要。只要宣布当初的表示无效，那么，一切都会完好如初。因此，当之无愧地获得别人的尊敬不是骑士荣誉的目的，它采用威吓手段来强求得到它。

2. 骑士荣誉并不取决于一个人做了些什么，而是取决于别人对他做了些什么。此前我所讨论的种种荣誉，根据其原理，取决于我们说了些什么和做了些什么，但骑士荣誉却与此相反：它取决于随便任何他人的言论和行为。骑士荣誉掌握在他人之手，或者更应该说，掌握在他人之口。荣誉随时——只要随便任何一个人愿意抓住随时的机会——都会一去不复返，除非受到攻击的人通过我马上就要讲到的方式程序重新把这荣誉夺回来。但这样做却是冒着失去自己的生命、健康、自由、财产和内心安宁的风险。由此得出这样的结论：尽管一个人的所作所为是公正的、无私的和高贵的，他的心至为纯净，头脑也卓越不凡，但只要随便任何一个人愿意去侮辱他，他就随时有可能失去他的荣誉。这个中伤者可能只是一个毫无价值的恶棍，一个愚蠢到极点的饶舌者，一个百无聊赖的浪荡子，一个赌徒——一句话，一个不值得我们去理会和计较的人。但他在中伤别人的时候，却未必违反了骑士荣誉的法则。在大多数情况下，正是这一类人喜欢干侮辱别人的事情。正如塞尼加所说的：“一个人越可鄙、越可笑，他就越喜欢摇舌中伤。”此话极正确。这种人最容易被我们上文所描绘的那种人所激怒，因为相反对立的两类人都各自憎恨对方；另外，看到别人有着明显的优势只会引起毫无价值的人的无声

怨恨。因此，歌德说：

> 你为什么要抱怨你的敌人？
> 这些人能够成为你的朋友吗？
> 你的本性，
> 就是对他们的一个永恒的指责。

卑鄙拙劣的人应该感激这种骑士原则才对！因为他把他们和优秀的一类人拉至同一水平上。如果不是这样的话，他们将在任何方面都无法企及那些优秀的人。一旦有人诋毁这些优越的人，亦即把卑劣的品质强加在他们身上，那么，这个人的诋毁在当下就是一个客观真实的、有根据的评判，一个具有确定效力的法令。事实上，它以后永远都会是真实的和有效的，除非人们旋即用鲜血把这种诋毁和侮辱抹掉。这也就是说，如果被侮辱者容忍这一侮辱扣在自己的头上，那么，被侮辱者（在众人的眼里是个“荣誉之士”）就是侮辱者（这或许是一个最低劣的人）所说成的那个样子了。这样，他就会遭到“荣誉之士”的彻底鄙视。人们躲避他如同瘟疫一样。例如，人们会公开拒绝参加他到场的一切社交场合，等等。我相信我能够确切把这种观念的源头清理出来。从中世纪开始一直到15世纪（根据C.G.冯·韦斯特的《德国刑法、德国历史文集》），在进行刑事诉讼的程序时，并不是由原告去证明被告的罪责，而是由被告去证明自己的清白。履行的程序就是在他人担保的情况下作出一番宣誓。为此目的他需要担保的人。这些人必须发誓确信被告人不会作出伪证。如果被告人没有这些人帮忙，或者原告人不承认这些担保的人，那么，事情就交由上帝作出判决。在一般情况下这都是以决斗的方式进行。因为现在被告人是“带着耻辱的人”，他必须为自己洗清耻辱。从这里，我们可以看出这蒙耻的概念、决斗的整个程序的源头。甚至时至今日，这样的事情（除了免去宣誓）还在“荣誉之士”之间进行。这就解释了为什么“荣誉之士”会对说谎的指责极度愤怒，并会因此寻求血腥的报复。考虑到说谎本是每天司空见惯的事情这一事实，这种反应就相当令人奇怪了。但是，这种反应已经成为根深蒂固的了，尤其在英格兰。事实上，如果以死亡威胁那些指控自己撒谎的人，自己就必须在一生中从未撒过谎。因此，在中世纪的犯罪诉讼中，形式变得更加简短，被告人只要回应原告一句：“你在说谎。”事情就可交由上帝作出判决了。据记载，骑

士荣誉有这一规矩：对于撒谎的指责必须诉诸武力解决。关于言语的侮辱，我就写到这里。但是，还有比言语侮辱更为严重的事情，它的严重程度甚至在我提及它的时候，也必须请求所有信奉骑士荣誉的人的原谅，因为我知道仅仅想想它就足以让这些人毛发直竖，因为它是地球上至为凶恶的东西，简直比死亡和诅咒还要糟糕。那就是一个人出手甩给另一个人一个嘴巴子或者动手殴打他。这可怕的出手攻击会彻底摧毁被打者的荣誉。其他对荣誉的破坏可以用流血来愈合，但回应这出手一击就只能以置对方于死地才能让荣誉彻底复原。

3. 骑士荣誉跟一个人的自身到底是什么，或者跟他的道德本性是否会改变等诸如此类的学究气问题统统无关。当一个人暂时失去了荣誉，或者当荣誉受到损害，只要他迅速采取行动，通过决斗这一万应灵丹，他就可以迅速和完全地恢复荣誉。但如果冒犯者出自非信奉骑士荣誉的阶层，或者如果他只是第一次冒犯了别人的荣誉，那么，人们就可以采用一种安全妥当的方式。人们可以在他冒犯自己的当下把他击倒——如果手头有现成武器的话，必要时，在以后任何情况下击倒他也可以，尤其是对方以出手袭击的方式破坏别人的荣誉。不过就算他对我们的冒犯只停留在言语上，情况也还是一样的了。只有通过这样的还击，荣誉才能挽回。但假如人们不想走出这一步，以避免这一步行动所带来的不良后果；或者假如人们并不确定冒犯者是否受到骑士荣誉法则的约束，那么人们还有更妙的一招。那就是，如果冒犯者表现粗鲁的话，那就以更加粗鲁的方式予以迎击；如果口头侮辱已经无济于事了，那我们就要拳脚相向，这是挽救荣誉的最极端的手段。因此，脸上挨了对方一个耳光，就只能以棍子回应；而对付棍子的攻击则只能报以打狗的鞭子做补救；对付打狗的鞭子，有人建议不妨采用唾脸作为最绝的一招。只有当这些都无济于事的时候，我们才不得不采用流血的行动。采用这种解决办法的根据是如下的骑士荣誉的格言。

4. 正如蒙受别人侮辱是一种耻辱，同样，发出侮辱则是一种荣耀。假如真理、公正和理性站在我的对手的一边，但如果我出言侮辱他，那么真理、公正和理性就得卷起包袱滚蛋，而道理和荣誉也就站到我的一边来了。与此同时，对方也就失去了荣誉，直至他用枪击、剑砍，而不是用公正和理性，去重获他的荣誉为止。因此，在荣誉这一问题上，粗

野无能可以取代、并且优于一切个性品质，道理站在至为粗野无礼的行为一边。干吗还需要多种多样其他别的？一个人尽管很愚蠢、很卑劣、有失教养，但粗野无礼的行为可以抹去这一切，使一切合法化。当我们交谈或者讨论问题的时候，如果某一个人向我们显示出他比我们对所谈论的话题有着更精确的认识，他比我们更热爱真理；他的判断力和理解力更加健全和优越；他表现出来的优越的精神智力使我们相形见绌——那么，我们可以一举消除他的所有优势，以及因为他的优势的缘故我们所暴露出来的劣势和不足。我们甚至可以反过来变得优于这个人——只要我们撒野、动粗就可以达到这一目的。粗野蛮横更胜思想交锋一筹，它抹杀了人们的精神智力，所以，如果我们的对手不跟我们计较，不是采用更加粗鲁的方式作出回应，并由此卷进一场高贵的决斗，那么我们就可以成为胜利者，荣誉就归于我们了。面对那君王般威力无比的粗野蛮横，真理、知识、思想、理解和机智都退避三舍，被逐离战场。所以，一旦有人表示出不同的见解，或者显示出更胜一筹的智力，这些“荣誉之士”就随时跨上战马；如果在争论问题时缺乏论辩，他们就会搜索寻找粗野的话语——这同样可以帮助他们取胜，并且，寻找粗野的话语也更加轻松容易。这样，他们就得胜凯旋了。由此看出，人们称赞这种荣誉原则可以使社会格调变得高尚，他们是多么的正确。这一条格言是以下文为根据的——它是整个荣誉规则的根本和灵魂。

5. 在信奉骑士荣誉的人看来，在判断人们之间的争议何者为公理时，我们所能寻求的最高裁判庭就是我们的身体力量，也就是说，我们的动物性。每一种粗鲁行为的发生确实就是人们诉诸动物性所致，因为做出粗暴的行为亦即宣布了精神力量和道德正义的交锋已经无力解决问题；取而代之的就是人的身体力量的搏斗。富兰克林[10]把人定义为“会制造工具的动物”，所以，人的身体力量的交锋就由人带上只有人才会制作的武器来进行；这也就是说决斗。通过决斗，人们得到了一个无法挽回的判决。“荣誉之士”的基本格言，众所周知，可由Faustrecht （拳头公理）一词表达；这种表达法与Aberwitz[11]一词相类似，同样具有讽刺意味。所以，骑士荣誉应被称作“拳头的荣誉”。

6. 如果我们发现公民荣誉在对待人我的关系问题上小心谨慎、承担义务、履行诺言；那么，相比之下，我们现在所讨论的骑士荣誉规则，

在处理上述人际关系时，则显示了最高贵的宽松。只有一样东西是不能打破的，那就是以荣誉的名义所说出的话，也就是人们在说了“以荣誉担保”之后所给予的承诺。由此就引出了这样的一个假设：其他的承诺都可以不必履行。在迫不得已的情况下，我们甚至可以打破以荣誉的名义许下的承诺。只要通过决斗这一万应灵药，就能够挽回我们的荣誉——决斗的对手就是那些坚持说我们是以荣誉的名义许下了承诺的人。另外，只有一种债务是我们务必偿还的——那就是赌债，因此赌债被称为“荣誉债”。至于其他的债务，人们尽可以像犹太人和基督徒那样互相欺骗，而不会损害我们骑士荣誉的分毫。[12]不怀偏见的读者一眼就可以看出，这一奇怪、野蛮、可笑的荣誉规则并非源自人类的天性，也不是得之于对人际关系的健康的理解。这一点可以从骑士荣誉只在极为狭窄的地盘之内发挥作用得到证实。也就是说，它唯一流行在欧洲，并且那也只是从中世纪才开始的。在欧洲，骑士荣誉也只在贵族、军队和仿效他们的人当中有效。希腊人、罗马人，甚至古今高度发达的亚细亚民族都不知晓这种荣誉及其规则。他们都只懂得我开首分析的那些荣誉。因此，这些民族对一个人的看法全由这一个人的所作所为来决定，而不是听任随便一个饶舌者的随心所欲的摆布。他们都认定这一事实：一个人说的话或者做出的行为，只能贬损自己本人的荣誉，而不会对别人的荣誉构成损害。他们遭受的一记耳光对于他们而言也就只是一记耳光而已，一匹马或者一匹驴子甚至能够踢出更加危险的一脚呢。别人的出手攻击会刺激起挨打者的愤怒，这视当时的情形而定，并很有可能当场就由此招来回击。但这些跟荣誉并没有关系。人们肯定不会准备着一本账目，记录着挨了别人的某一攻击或者遭受了某一些侮辱性的言词，以及为此已经得到的或者还不曾得到的报复“满足”。这些民族的英勇气概和视死如归的气节，并不逊色于欧洲的基督徒。希腊人和罗马人是真正的英雄；但他们对“骑士荣誉”却一无所知。对于他们来说，决斗并不是高贵的人所做的事情，只有角斗士、标价出售的奴隶、判了刑的罪犯才会去做这样的事情——他们交替和野兽搏斗，以博大众一乐。随着基督教的引入，角斗士的表演遭到了禁止，在这基督教的时代，取而代之的是人与人之间的决斗，决斗的结果就成了上帝的判决。如果角斗士的搏斗表演是为了大众的娱乐而做出的残忍牺牲，那么，这种决斗则是为了大众的谬见而付出的残忍牺牲；但这里做出牺牲的不是罪犯、奴隶和囚徒，而是自由人和贵族。

大量得以保存下来的证据表明，骑士荣誉的谬见对于古人来说是全然陌生的。例如，一个条顿族首领向马略[13]下战书，要求与他进行决斗，但这个英雄却捎话给这个首领："如果他（这个首领）厌倦了生活，他尽可以上吊了结此生。"当然，马略主动提出向这个首领提供一个退了役的角斗士，这样他就可以跟这个角斗士展开一番较量。在普卢塔克[14]的书里，我们读到舰队统帅欧里比亚德斯在跟德谟斯托克利斯争论时举起了棍子要打他。但德谟斯托克利斯并没有拔出佩剑，他只是说道："你打我吧，但你要听我把话说完。"雅典的士官团并没有立即宣布不再愿意在德谟斯托克利斯的手下卖力。读到这种事情，信奉骑士荣誉的读者该是多么的忿忿不平！因此，一个当代法国作家说得很正确："如果竟然有人说，德谟斯芬尼是个执著于骑士荣誉的人，人们只能给予同情的一笑；同样，西塞罗也不是执著于这种荣誉的人。"（C.杜朗，《文学之夜》1828，卷二）另外，柏拉图著作中的一段讨论虐待的文字已经足够清楚地显示，古人在对待类似事情时，并没有骑士荣誉的概念。苏格拉底因为经常与人辩论而常常受到别人粗野的对待，但他却处之泰然。有一次他被人踢了一脚，他默默地忍受，并对露出惊讶神情的人说："如果一只驴子踢了我，我也要生气报复吗？"（狄奥根尼斯）还有一次，有人问他："那个人不是在羞辱你吗？""不"，他回答说："因为他说的人可不是我。"斯托拜阿斯为我们留下《穆索尼斯》的一大段文字，从这段文字我们可以看到古人如何看待遭到别人的侮辱。除了诉诸法律以外，他们并不知道还会有另外别的解决办法，明智的人甚至不屑于采用这一解决办法。古人挨了别人的一记耳光，只会采用法律途径寻回公道——这点见之于柏拉图的《高尔吉亚篇》。在这一章里，还可以读到苏格拉底对此发表的意见。类似的事实还见之于《吉里斯的报道》：某个叫做卢西斯·维拉图斯的人，在没有受到挑衅的情况下，竟然斗胆把在路上遇见的罗马市民都打了一记耳光。事后出于避免把事情复杂化的考虑，他要一个奴隶带着一袋钱币在前面引路，把相应的25阿斯的赔偿金马上支付给那些诧异莫名的人。大名鼎鼎的犬儒学派大师克拉特斯就挨过音乐家尼克德洛姆斯重重的一记耳光。他整个脸都带着血印肿胀了起来。克拉特斯就把一张写着"这是尼克德洛姆斯所为"的字条贴在额头上，借以羞辱这个笛子演奏家，因为他竟然野蛮地对待这个被整个雅典奉若神明的人。在色诺彼的狄亚根尼斯致梅里斯玻斯的一封信中，他说一帮喝醉酒的雅典青年用鞭子抽打了他一顿，不过，这对于他并不是什

么大不了的事情。塞尼加在他的《永恒的智慧》一书中从第十章直到最后，详尽讨论了如何对待别人的侮辱这一论题。他得出这样的结论：一个智者用不着理会这些东西。他在第十四章写道：“一个智者受到了袭击，他应该怎样做？卡图挨了一记耳光以后，并没有发愁，没有去报复，没有表示原谅。他只是宣称并没有发生过挨打的事情。”

“是啊”，你们说，“但这些人可是智者啊！”——那你们就是愚人了？

的确如此。由此看出，古人根本不知骑士荣誉原则为何物。这是因为古人在各个方面都忠实于自然，不带偏见地看待事物。他们不会轻信这些不吉祥、不可救药的丑陋的东西。他们把打在脸上的一巴掌就只看作是别人打来的一巴掌，那会造成身体轻微损伤，除此之外，他们不会把这看作任何别的东西。但对于当代人来说，挨了别人的一记耳光将是一桩巨大的灾难，足以构成一出悲剧的主题，例如高乃依[15]的《熙德》。还有最近一出描写市民生活的德国悲剧，名叫《环境的力量》，但它应该叫做《谬见的力量》才对。如果一个人在巴黎国民议会厅挨了一记耳光，那么这个耳光的声音就会从欧洲的一头传到另一头。那些执著于骑士荣誉的人，看到我引据的那些古老的经典事例肯定会生气、不舒服。为了对症下药，我建议他们阅读狄德罗[16]的名著《命运主义者雅克》里面关于德格朗先生的故事。这是描述固守现代骑士荣誉的一部出类拔萃的代表作。他们会喜欢这本书，并从中获得启发。[17]

从上面的讨论，我们已经可以清楚地看到：骑士荣誉的原则并没有独到的见解，它也不是建筑在人性的基础之上，它只是人为的产物，其产生的根源并不难找到。它诞生于一个特定的时代。在那个时代，人们更多运用的是拳头，而不是大脑；人们的理性被教士们用铁链禁锢了。所以，它是被颂扬的中世纪及其骑士制度的产儿。那时候，人们不仅需要上帝关怀他们，而且还要上帝为他们评判事物。因此，困难的法律案件就经由仲裁法庭，或者上帝的判决，来作出决定。这几乎无一例外地演变为双方的决斗。决斗并不只是在骑士之间进行，而且还在市民之间进行。莎士比亚的《亨利六世》（第二部分第二幕第二景）里面就有一个绝好的例子。获得法律判决以后还可以上诉，亦即求助于决斗——它是更高一级的法庭，是由上帝做出的判决。这样一来，身体的敏捷和力

量，亦即动物本性，就取代理性坐在了法官的位置。它不是根据一个人所做的事情，而是他最后遭遇运气的结果，来做出是或非的判决——这种情形符合至今仍然生效的骑士荣誉原则。谁要是对决斗的这一根源还有所怀疑，那他就阅读J.G.梅林根的那本出色的《决斗的历史》（1849）一书吧。事实上在今天，在那些遵循这种荣誉原则生活的人当中——这些人通常都没怎么受过教育，对事情不作深思——确实还有一些人把决斗的结局看作是上帝对他们所争执的问题作出的判决。当然，这种看法是根据传统流传下来的观点形成的。

这就是骑士荣誉的根源。此外，它倾向于通过身体力量的威胁，强行得到他人表面的尊重；真正下工夫去争取别人的尊重，会被认为是一件既困难、又多余的事情。奉行骑士荣誉的人就好像用手捏着温度计的水银球，希望随着水银的上升，他的房间也就会暖和起来。深入考察一番，就可以知道问题的关键在于公民名誉的目的是与他人进行友好交往；它的内容就是别人对我们这样的看法：我们是值得人们完全信任的，因为我们绝对尊重别人的权利。但骑士荣誉却立足于别人对我们这样的看法：我们是令人生畏的，因为我们会绝对地、无条件地保护我们的权利。本来，这一条原则——令别人生畏比享有别人的信任更加重要——并没有什么大错，因为如果我们生活在自然状态之中，每一个人都必须保护自己的安全和直接捍卫自己的权利，这样，我们是不能信赖人类的正义的。但在文明时期，国家承担了保卫我们人身和财产的任务，那么，上述的原则就没有用武之地了。它就像坐落在别致的农田、热闹的公路，甚至铁路之间的城堡和瞭望塔——它们都是从拳头即公理的年代所遗留下来的弃置无用的东西。顽固遵循这一原则的骑士荣誉对付的只是人们做出的一些轻微的越轨行为——对于这些行为，国家只是实施轻微的处罚，或者根据“法律不理会微不足道的事情”的原则，根本就置之不理。因为这些都只是芝麻绿豆性质的侮辱，有时只是纯粹的取笑打闹。但在处理这些事情方面，骑士荣誉却夸大了人的价值，达到了一种与人的本性、构造和命运都完全不相称的程度。人的价值被提高至神圣不可侵犯的地步。这样，人们就会认为国家对于那些小小的冒犯所给予的惩罚根本不足够；被冒犯者就要自己执行惩罚的任务，目标指向了冒犯者的身体性命。很明显，事情的根本原因是人的极度自大和那种令人反感的盛气凌人——人们完全忘记了人到底是什么。骑士荣誉苛求人们

不犯任何过错，也绝不接受别人的任何伤害。谁要是准备用武力执行这种见解，并且宣告这一格言："凡是侮辱过我或者动手打我的人一定要死亡。"那么，他倒的确应该被人们驱逐出他的国家。[18]为了美化这一胆大妄为的自负态度，所有一切都被用作了借口。如果两个不怕死的人相遇，不肯主动为对方让路，那么，从轻轻的推碰就会演变成恶语相向，然后就是动起拳脚，最后事情就以某一方受到致命的一击而告终。其实，干脆跳过中间的环节，马上就动用武器，这样更能保住颜面。细致具体的程序发展成为一整套有自己的律令和规则的僵硬、死板的制度，这的确是在这人世间以最严肃、最认真的态度上演的一出闹剧，它是对愚昧的尊崇和膜拜。只不过这骑士荣誉的根本原则却是错误的。在处理其他无关重要的事情时（因为重要的事情由法庭处理），两个同样都是无所畏惧的人，其中的一个，亦即那更明智的一个，会作出让步，会同意保留各自的分歧。那些不认同骑士荣誉原则的普通大众，或者不计其数的来自各种阶层的人士的做法，可以提供这方面的明证。他们让争执和摩擦顺其自然地得到解决。在这些人当中，比起那或许只占整个社会人口的四分之一的信奉骑士荣誉的阶层，置人于死地的攻击要稀有一百倍，打架也是少有发生的事情。不过，会有人说：良好的礼仪和习惯归根到底是建筑在骑士荣誉的原则以及由此而来的决斗之上，因为这些都是抵御人们不良举止和粗野行为的利器。但是，在雅典、哥林斯、罗马我们都的确见到良好甚至一流的社交氛围，以及优雅的礼貌和习惯，而这些并没有骑士荣誉这一鬼怪作其后盾。当然，在古时候，女人还没有在社交场合占据着显要的位置，就像我们现在的情形那样。现在出现的情形使人们的交谈多了一种轻浮、幼稚的东西，它赶走了有份量、严肃的话题；它确实在很大程度上造成我们的上流社会钟情于个人勇气更甚于其他品质。但是，个人勇气根本上只是次一级的，它只是行伍军人的优点。在个人勇气这一方面，甚至动物都超过我们，例如，人们说"像狮子一般勇敢"。与上述说法相反，骑士荣誉的原则通常都为在大事上的不诚实和卑鄙的行为，在小事上的野蛮、欠缺考虑和不礼貌的做法提供了一个可靠的庇护所。因为人们会默默忍受许多的粗野行为，仅仅因为没有人愿意冒着失去生命的危险去批评别人。与我这里的说法相符的事实就是：在一个政治事务和财产金融事务中欠缺真正信誉的国家，我们可以看到决斗发展到了登峰造极、至为血腥的地步。至于这个国家的民间私下交往的情况，则可以向那些有个中经验的人询问。至于这个国家欠

缺礼貌和社交修养，则是明白无误的事情。

所有骑士荣誉的借口都经受不住检验。但如果有人说：正如一只狗遭到另一只狗的吠叫时，会以吠叫回应；但受到爱抚时，它就会表示亲热；同样，人的本性就是以敌意回应敌意，在遭受别人的蔑视或者憎恨的表示时，会内心难受和愤怒——那么，他的这番说词还会有点道理。因此，西塞罗说："对于侮辱和恶待留下的疼痛，甚至谦逊和好心的人也难以承受。"无论在世界各地（除了信奉某些教派的人），人们都不会对别人的侮辱和拳头安之若素。尽管如此，人的天性只会驱使我们做出与我们所受到的冒犯相对应的报复，而不会比这走得更远；更加不会因为别人指责我们说谎、愚蠢和怯懦就致人于死地。古老的德国原则"耳光要以匕首偿还"表达的是令人反感的骑士观点。对遭受侮辱而做出报复或惩罚是因为愤怒的缘故，并不就像骑士荣誉所告诉我们的那样，它关乎我们的荣誉和道义。相反，确切无疑的是：指责我们的话语所造成的伤害程度是由这些话语击中目标的程度而定。这点可以从这样一个事实看得出来：只要别人说中了我们，那么，一个轻微的暗示所造成的伤害都更甚于一个严厉的、但却没有事实根据的指责。所以，一个人一旦知道对自己的指责文不对题，那他就会并且也应该自信地对此指责不屑一顾。但是，骑士荣誉的原则却要求我们承受我们其实并不应该承受的指责，并且针对这个并没有对自己造成任何伤害的侮辱采取血腥的报复。但如果一个人急急忙忙地要压制每一句冒犯的话语，生怕这些话语被别人听见，那么，这个人对自己的价值评价肯定不高。因此，一个真正有自尊的人面对侮辱、诋毁会淡然处之；如果做不到漠然对待侮辱和诋毁，那么，机智和修养将帮助他顾全面子和掩藏起怒气。如果我们首先摆脱骑士原则的成见，不再误以为通过侮辱他人就可以夺取他人的荣誉或者挽回自己的荣誉；同时，如果人们不要随时报复，以泄心头之愤，亦即动用拳脚对付遭受到的各种各样的不公正、粗野蛮横的行为——因为这种回应马上就会使所有这类行为合法化，如果真的是这样，那么，人们很快就会普遍接受这一观念：如果出现了恶语相向的情形，那占下风的一方就是胜利者。就像文圣佐·蒙蒂[19]所说的：恶言秽语就像教堂的队列，永远返回它们的出发点。这样，人们就再不用像现在那样必须以牙还牙对付侮辱才可以保持自己的正确。这样，理解和思想才得以进入我们的交谈，而不是像现在那样：首先顾虑我们的说话是否会得罪那些狭

窄和愚昧的头脑。事实上，深刻理解力的存在本身就使狭窄、愚昧的人惊慌和难受，并由此引发一场有思想、有头脑的人与皮囊之中充塞着肤浅、狭窄、愚昧的人之间展开的一赌运气的搏斗。这样，在人们的聚会中，思想的优势才会得到它所应得的优先权。但现在，这种优先权却给予了那些拥有一身蛮力和匹夫之勇的人，虽然这一事实并不为人所知。这样，出类拔萃的人起码就减少了一条逃避社交的理由。这种改变为真正的良好气氛和优秀的社交聚会扫清道路。毫无疑问，雅典、哥林斯和罗马曾经有过类似的聚会。谁愿意得到这方面的证据，那我就推荐他阅读色诺芬[20]的《会饮篇》。

不过，对骑士荣誉的最后辩护无疑是这样："但，上帝啊，如果真的这样，每一个人不就都可以随便对他人动粗了吗？"——对此我能简略作答：这种情形发生在占社会人数百分之九十九并不奉行骑士荣誉的人群，但却不会有一个人因动粗而丧身。但在信守骑士原则的人群当中，一般来说一次动粗都会酿成致命的结果。我还要深入地谈论这一问题。为了解释人类社会的一部分人所持有的这一根深蒂固的观点，即遭受别人的一巴掌是一件可怕至极的事，我曾努力试图找出存在于人类的动物性或理性的一些扎实、站得住脚，或者起码说得过去的理由，一些不是纯粹漂亮、花巧的言词，而是能被精练为清晰概念的理由。但我没有成功。动手打人一巴掌只是、并且永远是一个人对另一个人做出的肉体伤害行为，它表明出手打人的人身体更强壮或者动作更加敏捷，或者挨打的一方当时并没有留神等；除此之外，它并没有说明任何另外别的东西。对动手打人一巴掌这一行为的分析无法提供更多的东西。把遭受别人一记耳光视为一件最悲惨的事情的骑士，却挨过他的马匹比这一巴掌厉害十倍的踢打。但一瘸一拐的他，会强忍疼痛，一再安慰旁人那没有什么。这样，我想原因出在人手了。不过，我看到我们的骑士在战斗中受到了同样出自人手的剑刺、刀砍，他却向我们保证这些都是小菜一碟，不值一提。然后我们又听人家说，就算被人用马刀的平面拍打也远远没有挨别人的棍打那么严重。因此，不久前，军校的学生宁愿接受前者的惩罚而不接受后者。而时至今日，被马刀的刃面轻拍以获授骑士称号已成了一项至高的荣誉。现在我已完成对骑士荣誉的心理和道德理由的思考，剩下的只是这样一个结论：骑士荣誉的原则不过就是一个古老、根深蒂固的谬见，是说明人类的轻信特性的又一个例子。另外，一

个众人皆知的事实可以证实我的观点：在中国，用竹杖抽打是司空见惯的一种惩罚公民的手段，甚至对各级官吏也是如此。这告诉我们，在中国，人性——那可是经过高度文明教化的人性——并不赞同类似骑士荣誉的东西。[21]只要不带偏见地看一看人类的本性，就可以知道人与人打架是最自然不过的事情，这就犹如野兽间的厮咬和带角动物的竖角相撞；人不过就是会用鞭子打人的动物。因此，当我们偶尔听到一个人用嘴咬了另一个人，我们就会感到震惊，相比之下，动手动脚打架却是一件完全自然的事情。很明显，通过人们提高修养和发挥各自的自我克制，我们很乐意摒弃打斗的行为。但是，如果让一个国家或者只是一个阶层的人们相信：挨了别人一巴掌就是一件天大的不幸，那么，必然导致的结果就是致人于死地和相互谋杀。这是一件惨无人道的事情。在这世界上货真价实的祸害已经太多，人们不应该再增添那些虚幻不实的灾祸，因为它们会带来真正的祸害。但这正是那愚蠢和阴险的迷信[22]正在做的事情。为此原因，我们抗议政府和立法机关为此鸣锣开道，因为他们热切引入有关规定，禁止在民间和军队进行体罚。它们相信这样做会利益众生，但实情却恰恰相反。这种做法只会加剧那违反人性的、无可救药的愚昧。人们已为此付出了太多的牺牲。对于除了最严重的罪行以外的一般违法过失，人们首先想到的就是要给犯人一顿痛打。因此，这样的处罚是合乎自然的。谁要是不接受理智，那他就必须接受棍棒。如果一个人既没有财产可供交付罚金，同时，剥夺他的自由也不会给人们带来益处——因为人们需要他的工作效劳——那么，对这个人施以适量的体罚，则是一件既明智又合乎自然的事情。我们对此并没有反对的理由，除了诸如“人的尊严和价值”一类的说辞。但支撑这些说词的并不是清晰的概念，而只是上文所讨论过的那种有害的谬见——它是问题的根源。关于这一点，可以从下面一个近乎可笑的例子得到证实：最近，在很多国家的军队里，鞭罚被睡板条床取代，后者和前者一样都给身体带来痛苦，但后一种处罚却不被认为有损受惩罚者的名誉和人格。

人们如此鼓励这种盲目的观点，只会助骑士荣誉一臂之力，也因此助长了决斗的行为。与此同时，人们却又试图通过法律禁止决斗，或者似乎在这样做。[23]这样的结果就是：从最野蛮的中世纪流传下来的拳头即公理的认识残余，还游荡在19世纪。这实在是社会大众的耻辱。现在实在是到了把它羞辱一番然后弃如敝屣的时候了。当今已不允许人们

斗狗了（至少在英国类似的娱乐遭到处罚），但人们却违反意愿地互相搏斗，致对方于死地。这都是荒谬的骑士原则和那些拥护骑士原则的思想偏执、狭窄的辩护人为其原则宣传、鸣锣开道的结果。他们强迫人们为了一些鸡毛蒜皮的事情，就要像角斗士一样地拼搏。因此，我向德语语言学者进言：duell[24]这个词应由baiting[25]这个字代替。这个字或许并不源自拉丁语duellam，而是出自西班牙语的duelo，意思是痛苦、艰难。决斗这种愚蠢的行为却以一本正经的方式进行，它不仅仅为人们提供了笑料。骑士荣誉的荒谬原则在一个国家里面另立一个独立王国，除了拳头即公理，其他一概不承认；它设置一个神圣的宗教裁判庭，对屈服在骑士荣誉权威之下的各个阶层的人士施虐；每个人都可能因为一些微不足道的借口，受到他人的挑衅，从而被迫接受生存或者死亡的判决。所有这一切都令人愤慨。当然，它为恶棍们提供了庇护和藏匿之所——只要他们信奉骑士荣誉；他们可以威胁，甚至除掉那些高贵、卓越的人。那些人因为自身的高贵和卓越就会招惹这些恶棍的憎恨。时至今日，警察和法律已经使恶棍们不可能在大街上冲着我们喊道："要钱还是要命？"同样，我们健康的理智也应该不再让恶棍破坏我们的平静，冲着我们喊叫："要荣誉还是要性命？"上流阶层的人士应该解除负担，不要随时听任别人的随心所欲，为其野蛮、愚蠢或者恶毒付出代价，赔上自己的身体和生命。两个少不更事的青年人，相互间一旦出言不逊，就头脑发热，不惜付出鲜血、健康，或者生命。这是骇人听闻和令人羞愧的。很多时候，被侮辱者无法恢复受到损害的荣誉，因为他们与冒犯者的地位差别悬殊，或者因为冒犯者的某些特殊之处，这样，他们就在绝望中自己结束生命，落得个既悲哀又滑稽的下场。这个国中之国的暴虐和骑士荣誉这一谬见的威力，由此可见一斑。如果事情的发展达至相互矛盾的顶点，那么，它的虚假和荒谬也就暴露出来了。这一例子就是一个明显的二律背反：官员被禁止参加决斗，但如果有人向他提出决斗而他又拒绝的话，他就会受到被解职的处罚。

谈起这个话题，我就要老实不客气地说下去。只要我们不带成见地、清楚地审视这一问题，我们就可发现，我们手持与对手相同的武器，在光明正大的搏斗中把对方杀死，抑或从背后暗袭得手——这两者之间之所以存在重要的差别，并且人们如此高度地重视这一差别，原因其实全在于这一事实：在这国中之国，正如我已经说过的，人们承认强

者的权利亦即拳头即公理，把拳头即公理尊奉为上帝的裁决，并把它作为骑士荣誉的规则基础。在公平的搏斗中杀死我们的敌人，除了证明我们身强力壮，或者更具击斗的技巧以外，别无其他。进行公开决斗以证明杀死对手就是占理的，这也就假设了这样的前提：强力就是真的公理了。但事实上，如果我的对手并不懂得自我防卫，那就只为我提供了杀死他的可能，而绝没有提供杀死他的正当理由。恰恰相反，我杀死对手的道义上的理由只能取决于我要杀死他的动机原因。假设我杀死对手在道德上是足够合理的，那么，让杀死他的这件事取决于我是否在射术或者击剑上优胜于对方，是完全没有理由的。相反，我到底采用何种方式夺取他的生命，从后面抑或从前面袭击他，结果都一样。如果要对某人实施卑鄙的谋杀，那诡计就应该派上用场。从道德的角度看，强力即公理并不比诡计即公理更令人信服。就我们现在所说的情形而言，强力即公理和诡计即公理并没有两样。需要注意的是，在决斗中强力和诡计都在发挥作用，因为击剑中的花招都是阴招。如果我认为杀死一个人在道义上是合理的，那么，杀死他这样的事情由他和我到底是谁更精于射击、击剑来作决定，则是愚蠢的；因为那样的话，对手不仅会反过来伤害我，甚至会夺去我的性命。报复别人的侮辱不应该采用决斗的方式，而应该运用暗杀的手段——这是卢梭[26]的看法。他在《爱弥儿》第四部的相当神秘的第二十一条注释里面，小心翼翼地暗示了这一看法。但他深受骑士荣誉的影响，竟然认为如果被人指责说谎，那自己就有了正当的理由暗杀这个人。但卢梭应该知道：每一个人都无数次说过谎，都配受到这一责备，卢梭自己本人就更是如此。一个人只要是光明正大地、以相同的武器和对手较量，那他杀死他的对手就是正当合法的——这一谬见明显把强力当成真的公理了，而决斗就被认为是上帝的判决了。相比之下，一个怒不可遏的意大利人见到自己的仇人，二话不说就会扑上去用匕首袭击敌人。这一行为做法起码是连贯一致、合乎自然的；他更聪明，但却不会比参加决斗者更卑劣。但有人会说：在决斗中，当我杀死我的对手时，他其实也在试图置我于死地，这足以为我开脱责任。但对此的驳斥是：当我向他发出挑战时，我也就已经把他置于不得不正当护卫自己的境地。这种故意将对方置于如此境地的做法，事实上就是决斗者在为谋杀对方寻找一个说得过去的借口而已。如果双方同意把生命押在决斗上面，那用自愿的行为属于咎由自取这一原则作为开脱则更说得过去。对此我们可以说，受损害的一方并不就是自愿的，

因为杀人的刽子手是那暴虐的骑士荣誉及其荒谬的规则。它把两个决斗者，或者至少其中一个拉到了这血腥的私设刑庭的前面。

我对骑士荣誉的讨论扯得太长了，但我这样做实在是用心良苦，因为哲学是这世界上唯一能够对付道德和智力范畴的庞然大物的大力神。两样主要的东西把新时代的社会与古老社会区别开来，并把前者比了下去，因为这两样东西使新时代社会的人带上某种阴沉、严肃和不祥的神气。在古老的时候，人们可没有这一弊病，那个时期就犹如生命中的早晨，快乐和不受拘束。这两样东西就是骑士荣誉和性病，这“高贵的一对”（贺拉斯语）。它们携手毒害了生活中的“辩论和爱情”。性病发挥的影响要比乍看上去的深远，因为它的影响并不纯粹是生理上的，而且还是道德上的。既然在丘比特的箭袋里也有带毒的箭，那么，男女两性之间的关系也就掺进了某种陌生的、敌视的甚至魔鬼般的成分。这样，阴暗、可怕的不信任就由此进入两性间的关系。构成所有人类社会的基础如今发生了这种变化，这都会或多或少间接影响到其他的社会关系。但深入探讨这一问题则会偏离我们的题目。与性病的影响相类似的是骑士荣誉的影响，虽然其性质有所不同。社会受到它的影响而变得僵硬、紧张和严肃，因为人们每说一句话都必须煞费思量。但这些还不是事情的全部！骑士荣誉原则是公众供奉的牛首人身的弥诺陶洛斯[27]，每年供奉给他的祭品是许多出自名门的高贵男儿。这情形并不像过去那样，只发生在欧洲某一国家，它已经遍及整个欧洲。因此，现在是到了勇敢剿灭这只妖魔的时候了，就像我在这里所做的那样。就让这两只怪物在19世纪的新时代寿终正寝吧！医生最终会通过预防药物成功医治性病，对此我们不会放弃希望；但要消除骑士荣誉这只妖魔却是哲学家的任务，他们必须纠正人们的观念，因为政府所运用的立法手段至今为止已告失败。并且，也只有通过哲学才能从根本上打击这种祸害。如果政府真心实意地展开工作，杜绝决斗这一祸害，而收效甚微的原因的确只是因为政府无能为力，那么，我将向政府建议一条法律，我保证它会获得成功。我们用不着采用血腥的手段，也不必求助于断头台、绞刑架和终身囚监等方法。相反，它简单易行，是一种“顺势疗法”。如果有人向别人发出决斗的挑战，或者接受别人的挑战，那就让他在光天化日之下，在士兵长之前，像中国人那样接受执罚者的12杖的体罚。为决斗者传递挑战书的人和公证人则每人承受6杖的处罚，对于决斗所造成的后果，则

循惯常的刑事诉讼法追究责任。或许，一个脑子里充满骑士思想的人会反驳说：经此体罚，许多“荣誉之士”就会开枪了断自己。对此说法，我的回答是：这样的一个傻瓜杀死自己总比杀死别人要好。根本上我就知道得很清楚，政府并没有真心实意地杜绝决斗。民政官员，尤其是一般的官员（最高职位的官员除外）的收入远远低于他们的服务所应获得的数目。因此，他们的另一半收入就以荣誉支付了。荣誉首先通过头衔和勋章来表示，其次，在更广泛的意义上，以社会阶层的荣誉为代表。决斗对于社会阶层所代表的荣誉是拉曳马车的一匹得力副马。因此，在大学里人们就已经接受关于荣誉的初步的训练了。所以，决斗的受害者其实是以自己的鲜血弥补了工资收入的不足。

民族荣誉

为使我的讨论更加完整，我需要约略提及民族的荣誉。它涉及整个民族——那构成了人类社会的一部分。在民族荣誉的问题上，力量是唯一的裁决者，舍此之外，别无其他。因此，民族的每一个成员都必须自觉保卫他的民族的权利。所以，民族荣誉并不只是需要别人认定：这一民族是值得信赖的。除此之外，它还要人们知道：这个民族是令人生畏的。因此，民族荣誉不容许听任外族人侵犯本民族的权利而置之不理。这样，民族荣誉就结合了公民名誉和骑士荣誉。

名声

我在人们给予的表象——亦即人们在他人眼中的样子——一部分里最后提到过名声。在此，我们必须继续对它作一番考察。名声和名誉是一对孪生兄弟，但就像第奥斯科所生的孪生子一样：一个（波鲁斯）长生不老，另一个（卡斯图）则终究要死亡。名誉是可朽的，名声就是名誉不朽的兄弟。当然，我这里所说的名声指的是级别最高、货真价实的那一种；因为太多的名声只是过眼云烟而已。名誉只包含人们在同等的处境下必须具备的素质，每一个人都应公开视这些素质为己所有。但名声涉及的素质则是我们不可能要求人们一定具备的。名誉尾随着别人对于我们的了解，而不会超越此界限；但名声却与此相反，它走在别人对我们的了解之前，并且，它把名誉也带到了名声抵达之处。每一个人都

可以拥有名誉，但只有少数例外的人才能获得名声，因为名声的获得只能通过做出行动业绩，或者创作思想性的作品。这是获得名声的两条途径。要建功立业，就必须具备一颗伟大的心，但创作巨著则需要拥有一个非凡的头脑。这两条成名之路都有各自的优点和缺陷，但两者的主要差别在于事功会消逝，但作品却可以永存。最高贵的事功也只具有暂时性的影响。但天才的作品却能传之久远，给人以教益和愉悦。事功留给人们的是记忆，并且，除非历史把事功业绩记录下来，像化石一样地传给后世，否则，这一记忆就会永远不断地减弱、变型，最终变得模糊以致湮没。相比之下，作品的自身就是不朽的，文学著作尤其能够世代相传。关于亚历山大大帝[28]，现在仅存的是他的名字和对他的记忆。但柏拉图、亚里士多德、荷马、贺拉斯却仍然活生生地存在着，仍然在直接地产生着影响。《吠陀》[29]及其《奥义书》仍然存在。但对于过去各个时代所产生的行动业绩我们却已经一无所知了。[30]行动业绩的另一个不便之处就是它们有赖于机会。因为机会首先为行动业绩的发生提供了可能；这样，通过行动业绩获取的名声就并不由这行动业绩的自身价值所决定，而是根据当时的情势而定。因为正是当时的情势使行动业绩具有了重要性和得到了荣耀。此外，如果行动业绩纯粹属于个人行为，例如在战争中，那么，它就全凭为数不多的目击证人的描述；但是，目击证人也不总是存在的，而且，他们也并不是公正无私、不带偏见的。不过，行动业绩也有其优势，那就是作为实际事务，普通大众还算有能力对其评判。因此，只要掌握了有关行动业绩的精确资料，人们马上就会给予这些行动业绩公正的承认——除非人们只是在以后才正确地认识和理解做出行动业绩背后的动机，因为只有对一桩行动业绩的动机有了认识以后才会理解这一行动业绩。对于创作作品，则是相反的情形。作品的形成并不依赖机会，它们只是依靠作品的创作者本人。只要作品还存在，它们就以自身原来的样子而存在。不过，评判作品存在一定的困难。作品的级别越高，评判这些作品的难度就越大。我们通常都缺乏具有才气、不带偏见和诚实正直的评判员。作品的名声不会因为一个评判或者一桩事件而一锤定音。作品有一个上诉的过程。就像我已经说过的，行动业绩通过记忆传达给后世，并且，其传达方式由这些行动业绩发生时候的一代人提供。但作品除非缺失了某些部分，否则，就以自身原来的样子留传下来。这样，我们就不会歪曲作品的面目。并且，作品在创作和面世时所遭遇的当时的不利情势环境，会在以后的时间消

失。另外，时间还带来了为数不多的真正具备能力的评判员。他们本身就是非凡的人物，现在他们评判的是比自己更加非凡和出色的作品。他们各自给予有相当分量的意见。当然，有时候历经数世以后，才会产生完全公正的评判结果，而这一定论是不会被将来推翻的。由作品奠定的名声是牢固和势所必然的。不过，作品的作者能否亲眼目睹自己的作品获得承认，却取决于外在情势和一定的运气。作品越高贵、越有深度，这种情况就越少发生。塞尼加曾经很好地谈论过这一点。他说，名声跟随成就如影随形，但当然，像影子那样忽而在前，忽而在后。他说清楚这点以后，又加上了这么一句："虽然嫉妒让你的同时代人沉默，但以后总会有人不带恶意，也不带恭维地作出判断。"顺便说上一句，从这里我们可以看到在塞尼加的时代，无赖们就已经施展这种压制成就的艺术了，那就是：对别人的成就保持恶意的沉默，采取视而不见的态度。他们以这种方式不让公众看到优秀的事物，这更有利于那些低微、拙劣的东西。他们熟练运用这一艺术丝毫不亚于我们的当代人。嫉妒使他们和我们这个时代的无赖们都闭上了嘴巴。一般来说，名声到来越迟，维持的时间就越长久，因为任何优秀的东西都只能慢慢地成熟。流芳后世的名声就好比一株慢慢成长起来的橡树。那得来全不费工夫、但却只是昙花一现的名声，只是寿命不过一年的快速长成的植物；而虚假的名声则是迅速茁壮起来，但却很快就被连根拔掉的杂草。这都是由这一事实决定的：一个人越属于他的后世，亦即属于整个人类大众，那他就越不为自己的时代所了解，因为他的贡献对象不仅是他的时代，他为之奉献的是整个人类。因此，他创作的作品并不会沾上局限于自己时代的色彩。因此原因，很容易就会出现这种情况：他默默无闻地度过了他的时代。而那些只为短促一生中的事务效劳、只服务于刹那瞬间的人——他们因此属于他们的时代，并且与这个时代同生共死——反而会得到他们同时代的人的赏识。所以，艺术史和文学史告诉我们：人类精神思想的最高级的产物一般都得不到人们的欢迎，这种情况一直维持到优秀的思想者的出现——他们感受到了这些作品发出的呼唤，并使这些作品获得了威望。凭借如此得来的权威，这些作品也就可以继续保有其威望了。之所以出现这种情形，根本原因就是每一个人都只能理解和欣赏与自己的本性相呼应的东西。一个呆板的人只能理解呆板事物，一个庸俗的人只会欣赏平庸和俗套，头脑混乱者喜欢模糊不清的东西，没有思想的人则和胡言昏话气味相投。与读者本人同气相通的作品最能够获得这个读者的

欢心。因此，古老的、寓言式的人物伊壁查姆斯唱道（我的译文）：

我说出我自己的看法，这毫不奇怪；
而他们沾沾自喜，自以为
他们才是值得称道的。狗对于狗来说，
当然才是漂亮的生物。牛对牛也是这样，
猪对于猪、驴子对驴子，莫不如此。

就算是最强有力的手臂，如果甩出的是一件很轻的物体，那也无法给予这轻物足够的力量让它飞得很远，并且有力地击中目标。这轻物很快就会坠落地面，因为这轻物本身没有物质性的实体以接收外力。美妙和伟大的思想、天才创作的巨作也会遭遇同样的情形——如果接受这些思想的都只是弱小、荒诞的头脑。各个时代的智者们都曾为此齐声哀叹。例如，耶稣说：“向一个愚人说故事，就像跟一个睡着觉的人说话一样。故事讲完了，他会问，你说的是什么？”哈姆莱特说：“机智妙语在傻瓜的耳朵里面睡觉。”歌德说过：

最妙的话语，被笨蛋听了，
也会招来讽刺。

又

你的话没有任何结果，
众人都呆滞无言，
保持良好的心情吧！
石头扔进沼泽地，
是不会弄出涟漪的。

利希腾贝格说道：“当一个脑袋和一本书互相碰撞，而只发出空洞的闷响，这空响难道就总出自书本？”他还说：“书本身就是一面镜子，一只猴子看镜子的时候，里面不会出现福音圣徒。”的确，吉拉特神父对此的优美和感人的哀怨值得让人回味：

最好的礼物通常
最不被人赞叹；

世上的大部分人，
把最坏的视为最好。
这一糟糕的状况司空见惯，
但人们如何避免这种不幸？
我怀疑能否从我们的世界根除这一不幸，
世上只有唯一的补救之法，但它却无比困难：
愚人必须获得智慧——但这是他们永远无法做到的，
他们也不会懂得事物的价值。
作出判断的只是他们的眼睛，而不是脑袋，
他们赞扬微不足道的东西，
只是因为他们从来不曾懂得什么才是好的。

由于人们思想水平的低下，所以，正如歌德所说的，优秀人物很少被人发现，他们能够获得人们的承认和赏识就更是稀奇的事情。人们除了智力的不足，还有一种道德上的劣性：那就是嫉妒。一旦一个人获得了名声，那名声就会使他处于高于众人的位置，而别人也就因此被相对贬低了。所以，每一个作出非凡成绩和贡献的人，所得到的名声是以那些并不曾得到名声的人为代价的。

我们给予别人荣誉的同时，
也就降低了我们自己。

——歌德

由此我们可以明白，为何优秀出色的东西甫一露面，不论它们属何种类，就会受到数不胜数的平庸之辈的攻击。他们联合起来，誓要阻止这些东西的出现；甚至尽其所能，必欲去之而后快。这群大众的口号就是“打倒成就和贡献”。甚至那些做出了成绩并以此得到了名声的人，也不愿看到其他人享有新的名声，因为其他名声所发出的光彩会令他们失色。因此，歌德写道：

在得到生命之前，
倘若我踌躇一番，
我就不会活在这世上了。
正如你们看到了，

那些趾高气扬的人，为了炫耀自己，
就要忽视我的存在。

一般来说，名誉会得到人们公正的评判，它也不会受到嫉妒的攻击，事实上名誉都是预先给予每一个人的；但获得名声只能经过与嫉妒的一番恶斗，并且，月桂花环是由那些绝非公正的评判员所组成的裁判庭颁发授予的。人们能够而且愿意与别人一道享有名誉，但获取了名声的人却会贬低名声，或者阻挠别人得到它。另外，通过创作作品而获取名声的难度与这一作品的读者群的数目成反比，个中的理由显而易见。创作旨在给人以教益的作品比起写作供人们娱乐消遣的作品更难获取名声。撰写哲学著作以获取名声是最困难的，因为这些著作给人们的教益并不确定；另外，它们也没有物质上的用处。所以，哲学著作面向的读者群全由从事哲学的同行所组成。从上述的困难可以想见，那些写作配享声誉的作品的作者，假如不是出于对自己事业的热爱，并且在写作的时候能够自得其乐，而是受着要获取名声的鼓动去写作，那么，人类就不会有，或者只会有很少不朽的著作。的确，要创作出优秀的著作，并且避免写出低劣的作品，创作者就必须抵制和鄙视大众及其代言人的评判。据此，这一说法相当正确——奥索里亚斯尤其强调这一说法——名声总是逃离追逐它的人，但却会尾随对它毫不在意的人。这是因为前者只投合自己同时代人的口味，但后者却抵制这种口味。

因此，获取名声是困难的。但保存名声却非常容易。在这一方面，名声和名誉恰成对照。名誉是预支给每一个人的，每一个人只需小心呵护它就是了。但问题是，一个人只要做出某一不端的行为，他的名誉就一去不复返了。相比之下，名声不会真正失去，因为一个人赖以取得名声的业绩或作品总是摆在那里，尽管它们的创造者不再有新的创作，但名声仍然伴随着他。如果名声真的减弱、消失，变成了明日黄花，那么，这一名声就不是真的，也就是说，这名声不是实至名归的，它只是由于暂时获得了过高的评价所致；要么，它干脆就类似黑格尔所取得的那种名声——利希腾贝格对此有过描述：“它由那些好友集团齐声宣扬，然后得到了空洞的脑袋的回应……当将来有朝一日，后人面对那些花花绿绿的言语大厦，还有逝去的时髦所留下的漂亮空壳，以及死掉了的概念所占据的框架子，当他们敲门时竟发现一切全是空架子，里面甚至没

有点滴的思想能够有信心地喊出：请进来吧——这将沦为怎样的笑柄啊！”（《杂作》4，第15页）

名声建立在一个人与众不同的地方。因此，名声本质上就是相对比较而言的，它也只具备相对的价值。一旦其他人和享有名声者都是同一个样子，那名声也就不复存在了。只有那些在任何情况下都能保有其价值——在这里，亦即自身直接拥有的东西——才具备绝对的价值。因而，伟大的心和伟大的头脑所具备的价值和幸福全在于它们的自身。具有价值的不是名声，而是藉以获得名声的东西——它才是实在的，而以此获得名声只是一种偶然意外而已。的确，名声只是某种的外在显示，名人以此证实了自己对自己所抱有的高度的评价并没有错。因此，人们可以说：正如光本身是看不见的，除非它经过物体的折射，同样，一个人所具有的卓越之处只是通过获得名声才变得无可争议。不过，名声这种外部显示可不是万无一失的，因为盛名之下，其实可能难副。另外，做出了非凡贡献的人却有可能欠缺名声。所以莱辛[31]的话说得很聪明：“一些人声名显赫，另外的一些人却理应声名显赫。”另外，如果一个人是否具备价值只能取决于这个人在别人的眼中所呈现的样子，那这样的生存将是悲惨的。如果一个英雄或者天才所具有的价值真的只在于他所拥有的名声，亦即在于他人对他的首肯，那么，他的一生就确实够悲惨的了。但真实的情形却恰恰不是这样。每个人都根据其自身本性而生存，因此，他首先是以自身的样子为了自己而活。对于一个人来说，他的自身本性，不管其存在方式为何，才是最重要的东西。如果这个人的自身本性欠缺价值，那他这个人也就欠缺价值。相比之下，他在别人头脑中的形象却是次要和枝节的东西，它受制于偶然，对他本人也只能施加间接的影响。除此之外，大众的头脑是可怜、凄凉的舞台，真正的幸福不可能在这里安家落户，只有虚幻不实的幸福才会在这里栖身。在名声的殿堂里，我们可以看到多么混杂的各式人等啊：统帅、大臣、舞伎、歌手、伶人、富豪、庸医、犹太人、杂耍艺人，等等。[32]是的，在这里，所有这些人的过人之处比起不一般的精神思想素质——尤其是高级的一类——更能受到人们真诚的赏识和由衷的敬意。对于杰出的精神思想素质，绝大部分人只是在口头上表示敬意而已。从幸福学的角度看，名声只是喂养我们的骄傲和虚荣心的异常稀罕、昂贵的食物；除此之外，它就什么都不是了。但大多数人都有过度的骄傲和虚荣，虽然他

们会把它掩饰起来。或许那一类不管怎么说都理应获取名声的人——他们的骄傲和虚荣才是最强烈的；在这些人的不确定的意识里，他们认为自己的价值优于常人。在获得机会去证实自己的突出价值并且获取承认之前，他们必须在漫长的时间里、在不确切之中等待。他们觉得遭受了某种不为人知的、不公正的对待。不过，一般来说，正如我在这一章开始的时候已经说过的，人们重视别人对自己的看法的程度，是完全失去比例和不合理智的。所以，霍布斯[33]的言词虽然表达得相当强烈，但或许是正确的："我们心情愉快就在于有可供与我们比较并使我们可以看重自己的人。"由此可以明白为什么人们如此看重名声，并且为了最终得到名声而付出种种牺牲：

名声（这是高贵的心灵最后的弱点）
促使清晰的头脑鄙视欢愉，
过着辛劳艰苦的日子。

——弥尔顿[34]：《卢西达斯》，70

另外，

高傲的名声殿堂闪耀在
陡峭的山上，
要爬上去是多么的艰难！

——贝蒂[35]：《吟游诗人》

最后，我们也可以看出，最虚荣的国家总把荣耀挂在嘴上，并毫不迟疑地把它视为激励人们做出非凡的实事和创作出伟大著作的主要原动力。但无可争辩的事实却是：名声只是一种次要之物，它只不过是成绩贡献的映象、表征、回音；并且，能够获取赞叹之物比赞叹更有价值。所以，让人们得到幸福的并不是名声，而是藉以获得名声的东西；因而，它在于成绩、贡献本身，或者更准确地说，让人得到幸福的是产生出这些成绩和贡献的思想和能力，不管这两者的性质属于道德方面抑或智力方面。因为每个人为着自己的缘故都有必要发挥自己最出色的素质。他反映在别人头脑中的样子，以及别人对他的评价，其重要性都是次一级的。因此，配享名声而又不曾获得名声的人，其实拥有了那更加

重要的东西；他所缺乏的尽可以用他的实际拥有作为安慰和弥补。我们羡慕一个伟人，并不是因为这个人被那些缺乏判断力、经常受到迷惑的大众视为伟人，而是因为这个人确实就是一个伟人。他的最大幸福并不在于后世的人会知道他，而在于在他那里我们看到了那些耐人琢磨、值得人们永久保存的思想。他的幸福是被自己所掌握的。但名声却不在“自己的掌握之中”。在另一方面，假如他人的赞叹才是最重要的，那么，引起赞叹的东西的重要性就配不上赞叹本身了。虚假的、名不副实的名声就属于这种情形。获得这种虚假名声的人享受名声带来的好处，但却并不真正具备名声所代表的东西。但虚假的名声也有变了味的时候。尽管为了自身的利益，这些人自己欺骗自己，但处于自己并不适应的高度，他们会感到阵阵的晕眩；或者他们会觉得自己不过就是一个赝品而已。他们害怕最终被人剥落面具和遭受罪有应得的羞辱，尤其在有识之士的额头，他们就已经读到了将来后世的判决。这些人就好比伪造遗嘱骗取了财产的人。最真实的名声，亦即流传身后的名声，并不为这名声的主人知晓，但人们仍然会认为他是一个幸运的人。他的幸运就在于他具有藉以获取名声的非凡素质，同时，也在于他能有机会发展和发挥了这些素质，并能以适合自己的方式行事，从事他满怀喜悦地投身其中的事情，因为只有这样产生出来的作品才能获取后世的名声。他的幸运还在于他具有伟大的情感或者丰富的精神世界，这些在他的作品中留下了印记，并获得了后世人们的赞叹。还有就是他的思想智慧。思考、琢磨他的思想智慧，将是在以后无尽的将来那些具有高贵思想的人们所乐于从事的工作。流芳后世的名声的价值在于这一名声的实至名归，这才是这种名声的唯一报酬。至于获取身后名声的作品是否也能博得作者同时代人的赞赏则视乎环境、运气，但这一点并不很重要。按照一般的规律，常人缺乏独立判断，尤其缺乏欣赏高级别和高难度的成就的能力，所以，人们就总是听从他人的权威。高级别的名声纯粹建立在称赞者的诚信之上，百分之九十九都是这样的情形。因此，对于那些深思的人来说，同时代喧哗的赞美声价值很低，因为他们听到的不过是为数不多几个声音在引起回响罢了。而这为数不多的几个声音也不过是一时的产物。如果一个小提琴手知道：他的听众除了一两个以外，都是由聋子组成，这些聋子为了互相掩藏自己的缺陷，每当看到那例外的一两个人双手有所动作就跟着热烈的鼓掌回应，那么，这个小提琴手还会为他的听众所给予的满堂掌声而高兴吗？甚至当他终于知道，那带头鼓掌的人经

常被人行贿收买，为那可怜的小提琴演奏者制造出最响亮的喝彩声！由此看出，一个时代的名声何以极少转化为身后的名声。这就是为什么达兰贝尔[36]在其对文学殿堂的优美描写中指出："文学殿堂里住满了死去的人，他们在生前并不曾住在里面；这殿堂里面也有为数不多的几位生存者，但一旦他们死去，他们就几乎全部被抛出殿堂。"在这里顺便说上一句，在一个人的生前就为他竖立纪念碑，那就等于说：我们不放心后世去评价他的价值。但如果一个人真能在生前就享受到延绵后世的名声，那这种事情就绝少发生在他达致高龄之前。或许，这一规律的例外情形更多发生在艺术家和文学家的身上，但却甚少发生在哲学家身上。那些通过著作成名的人的肖像就为我的这一说法提供了例证，因为那些肖像大多是成名以后才准备的：这些肖像一般都表现着作者年老的模样，有着花白的头发，尤其是哲学家。但从幸福论的角度看，这又是绝对理所当然的事情。对于我们凡夫俗子来说，名声和青春加在一起简直太奢侈了。我们生活这样的贫乏，我们应该珍惜生活的赐予，把它们分开享用。在青春期，我们已经拥有足够的宝贵财富，并能以此得到快乐。但到了老年，当所有的快乐和欢娱犹如冬天的树木一样凋谢以后，名声之树就犹如冬青一般适时地抽芽长叶了。我们也可以把名声比作冬梨——它们在夏天生长，但在冬天供人享用。到了老年，我们没有比这更加美好的安慰了：我们把全部的青春力量都倾注到著作里面，这些著作是不会随着我们一起老去的。

现在，让我们更仔细地考察一下在一些与我们密切相关的学科获取名声的途径，我们也就可以得出下面的规律。要在这些学科表现出聪明才智——这方面的名声是其标识——就必须对这些学科的资料进行新的组合。这些资料内容性质各自差异很大，但这些资料越广为人知和越能被人接触，那么，通过整理和组合这些资料而获取的名声也就越大。例如，如果这些资料涉及的是数字或曲线，包含的是某些物理学、动物学、植物学或者解剖学方面的事实；又或者，如果这些研究资料是古代作家的散佚断篇，或者是些缺字短章的碑文、铭刻；又或者，这些材料涉及历史的某一个模糊不清的时期——那么，对这些资料进行一番正确无误的整理和组合以后赢得的名声，则只流行于对这些资料有所认识的人群，而不会越出这个范围。因此，这类名声只在少数的、通常过着隐居生活的人之间传播。这些人对于别人享有他们这一专业行当的名声都

心存嫉妒。但是，如果研究的资料众人皆知，例如，它们涉及人的理解力、人的感情的基本和普遍的特性，或者研究人们举目可见其发挥作用的各种自然力、人们耳熟能详的大自然的进程，那么，对这些资料进行重要的、令人耳目一新的组合，并以此扩大人们对这些事物的了解——通过这样的工作而获得的名声就会随着时间传遍整个文明世界。因为每个人都接触得到这些研究素材。所以，在大多数的情况下，每个人都可以对它们进行组合。因而，名声的大小总是与我们所要克服的困难的大小互相吻合。既然研究的资料广为人知，那么，采用崭新的、但却是正确的方式对它们进行组合就变得越加困难，因为太多的人已经在这一方面花费过脑筋，各种新组合的可能也已穷尽。与此相比，对于那些只能通过艰辛、困难的方式才能掌握的、不为一般大众所接触的研究资料，我们总可以找到这些素材的新的组合。所以，假如一个人有着清晰的理解力和健康的判断力，再加上一定的智力优势，那么，如果他从事上述这一类资料的研究，他就很有可能终于幸运地找到这些资料新的和正确的组合。不过，以这种方式获取的名声的流传范围或多或少是和人们对这类资料的了解、熟悉程度相一致的。解决这一类学科的难题要求人们进行大量的研究工作——仅仅了解和掌握这些资料就必须这样做了。但假如我们探究的是一类能够带给我们最显赫和最深远名声的资料，那么，这类资料素材的获得简直就是不费吹灰之力。但是，解答这类难题所需要的苦干越少，它对研究者的才能的要求就越高，甚至只有天才才足以胜任这一类工作。在创造的价值和受到人们的尊敬方面而言，苦干根本不能与思想的天才相提并论。

由此可知，那些感觉自己具有良好的理解力和正确的判断力，但又不相信自己真的具备至高的思想禀赋的人，不应该惧怕从事繁琐的考究工夫和累人的工作，因为只有凭借这些劳动，他们才能在广泛接触这些资料素材的众人当中脱颖而出，才能深入只有勤勉的博学者才有机会涉足的偏僻领域。在这一领域，竞争者的数目大为减少，具有稍为突出头脑的人都会很快找到机会，对所研究的资料进行一番新的和正确的组合。这种人发现的功劳甚至就建立在他克服了困难而获得了这些资料上面。但是，大众只能遥远地听闻他由此获得的喝彩声——这些喝彩声来自他的研究学问的同行，因为只有这些人才懂得这一门专业。如果沿着我这里所说的路子一直走到底，最终就会由于发掘新的资料变得极其困

难，研究者用不着组合资料了，他们只需找到资料就足以建立名声。这犹如一个探险家抵达一处偏僻、不见人烟的地方：他的所见而不是他的所想就会使他成名。这条成名途径还有一个很大的优势：传达自己的所见较之于传达自己的所想难度更小；对于理解他人的所见也较理解他人的所想更加容易。所以，讲述见闻的作品比传达思想的著作能够拥有更多的读者，因为，正如阿斯姆斯所说的：

一个人去旅行，
就能讲故事。

不过，与此相吻合的事情却是：私下认识和了解这一类著名人物以后，我们常会想起贺拉斯所说过的话：

> 到海外旅行的人只是变换了气候而已，他们并不曾改变思想意识。

至于那些头脑天赋极强的人，因为他们应该去解答重大的难题，亦即那些涉及这个世界的普遍和总体方面，因此也是最困难的问题。所以，他们应该尽可能地扩展视野，同时兼顾多个方向，以避免朝着一个方向走得太远而迷失在某一专门的、少为人知的领域里面。也就是说，他不要太过纠缠于某一学科之中的某一专门领域，更不用说去钻那些琐碎的牛角尖了。他不需要为了抛开那为数众多的竞争者而投身于偏僻的学科。每个人都能看得见的事物其实都可以成为他研究的素材。他可以对这些素材进行全新的、正确的和真实的组合。这样，他作出的贡献就能为所有熟悉那些资料素材的人欣赏，也就是说，获得人类的大多数的欣赏。文学家和哲学家获得的名声与物理学家、化学家、解剖学家、矿物学家、动物学家、语言学家、历史学家所得到的名声之间存在巨大的差别，道理全在这里。

[1]在极尽豪华、铺张和炫耀的同时，上流阶层的人尽可以说：我们的幸福存在于自身之外，其栖身之处就是别人的脑袋。

[2]马迪奥·阿莱曼（1547—约1614）：西班牙小说家。——译者注

[3]塔西佗（约55—约120）：古罗马历史学家，以历史著作名垂千

古。——译者注

[4]利希腾贝格（1742—1799）：德国物理学家兼讽刺作家，以其嘲笑形而上学和浪漫主义的过火论点而知名。——译者注

[5]法文，“奖励功绩”的意思。——译者注

[6]此处为希腊文。——译者注

[7]“公民名誉”译自德文Bürgerliche Ehre，Bürgerliche在德文中是中产阶级的意思。——译者注

[8]爱尔维修（1715—1771）：法国启蒙思想家、哲学家。——译者注

[9]卡尔德隆（1600—1681）：西班牙剧作家。——译者注

[10]富兰克林（1706—1790）：美国政治家、科学家。——译者注

[11]Aberwitz意指愚笨、疯狂，这词的后半部分witz表示聪明、机智的意思，前面的Aber则包含“相反”的意思。——译者注

[12]这些就是骑士荣誉的规矩。一旦明白地说出来，并把它们整理为清晰的概念以后，这些骑士荣誉原则显得多么荒诞和滑稽。甚至时至今日，在基督教盛行的欧洲，不少人都普遍敬仰骑士荣誉，而这些人都是属于所谓的上流社会，属于所谓有品位的人。的确，这些人当中许多人从小就受到骑士荣誉的言传身教，他们相信这些原则更甚于基督教教义的问答手册。他们对这些原则怀有最深切和最真诚的敬畏，并且随时准备着为它们奉献出自己的幸福、安宁、健康和生命。他们认为，这些原则扎根于人性，因此，是人们与生俱来的，是有其先验的基础的。所以，这些原则超乎调查、探究。我不想伤害这些人的心，但他们的头脑确实让人不敢恭维。所以，对于注定要代表这世上的智识、成为泥土中的盐巴，并且做好准备承担天降之大任的团体——亦即我们的青年学子，这些原则尤其不相适应。但不幸的是，在德国，这些青年学子敬仰这些原则更甚于任何其他阶层。这些学生从希腊、罗马的著作中受到教

育（当我还是学生中的一员时，那个毫无价值的冒牌哲学家、至今仍被德国学术界尊为哲学家的约翰·费希特担任这些教学工作）。现在，我并不想向你们强调由这些原则引致的恶劣的、违反道德的后果。我只想向你们说出下面这些话：年轻的时候就接受希腊、罗马语言和智慧的福音的你们——从早年起，人们就不遗余力地让你们年轻的头脑受到优美、古老的尊贵和智慧之光的照耀——你们愿意接受这套愚蠢和野蛮的东西，作为你们的行为准则吗？想一想吧，我已把这些原则的种种可怜的狭窄、缺陷以最清晰的方式呈现在你们的眼前，就让它们成为检验你们的脑，而不是你们的心的试验石好了。如果你们的头脑不把它们抛弃，那你们的头脑就不适宜在这些领域发挥：在这些领域需要具备轻松打破偏见枷锁的敏锐判断力和明辨真假的透彻理解力——甚至在真假之分深藏不露、并不像在这里那么容易把握的时候。既然这样，我的小伙子们，就尝试在其他途径获取荣名吧，参军或者学习一门金饭碗一般的手艺都行。

[13]马略（前157—前86）：古罗马政治家、统帅。——译者注

[14]普卢塔克（约46—约120）：古希腊传记作家。——译者注

[15]高乃依（1606—1684）：法国剧作家。——译者注

[16]狄德罗（1713—1784）：法国文学家、哲学家。——译者注

[17]两个信奉骑士荣誉的人追求同一个女子，其中一人名字是德格朗。这两个人并排坐在桌子旁边，面向这个女人。德格朗谈吐活泼，试图吸引这个女子的注意。但这个女子心不在焉，好像并没有倾听德格朗的说话，而是不时地瞟着德格朗的情敌。当时，德格朗手里正握着一只生鸡蛋。一股病态的嫉妒驱使他捏碎了这只鸡蛋。鸡蛋弄破了，并且溅在了他的情敌的脸上。他的情敌的手动了一下，但德格朗握住了他的手，小声地在他耳边说了一句："我接受你的挑战。"在座的人陷入了一片静默。第二天，德格朗的右颧骨上围上了一块厚厚的黑石膏，他们决斗了。德格朗的对手遭到了重创，但伤势还不至于致命。德格朗的右颧骨上的石膏减小了少许。他的对手复原以后，他们又进行了第二次的决斗。德格朗弄伤了对手，他把石膏又弄去了一小块。如是发生了五六次。每次决斗以后，德格朗就把石膏弄掉一点点，直到敌手终于被杀死

为止。啊！这旧时代的高贵骑士精神！不过，认真说来，谁要把这一典型故事跟以往发生的这类事情对比一下，就一定会说，一如在其他的事情上面，古人多么伟大，现代人又多么渺小！

[18]骑士荣誉是自大和愚蠢的产儿。与骑士荣誉针锋相对的真理则由卡尔德隆的《永恒的原则》里的一句台词表达出来："贫乏就是阿当的命运。"值得注意的是，这种极端的自大傲慢竟然独一无二地出现在信奉如此宗教的人们当中——这一宗教要求它的信徒们把表现最大的谦卑作为他们的责任；因为在这之前的世纪，在其他各大洲，都不曾听说过这种骑士荣誉的原则。但我们却不能把它归之于宗教的原因，而应该把它归于封建制度。在这种制度下，每个贵族都自视为小皇帝，不承认在他之上还会有由人担任的裁判者。所以，他把自己视为神圣不可侵犯。因此，每一针对他的侮辱言词和攻击行为就犹如十恶不赦的死罪。因此，骑士荣誉和决斗本来就是属于贵族的事情。后来，士官阶层的人也仿效了这种习气。士官们不时地和上层社会交往，以避免自己显得太不重要。当决斗从神裁那里发展出来时，决斗可不是原因，而是骑士荣誉的实行和发展的结果。不承认任何由人担任的判决者的人，会寻求上帝的裁决。不过，神裁可不是基督教所特有的，它在印度教也有很大影响力，尤其在古老时代。它的痕迹至今犹在。

[19]文圣佐·蒙蒂（1754—1828）：意大利新古典派诗人。——译者注

[20]色诺芬（约前430—约前355或354）：古希腊历史学家、作家。——译者注

[21]在背上接受20或30竹杖子的抽打，可以说是中国人的家常便饭。这是中国人教育子女的方式，那并不是一件什么大不了的事情，被罚者亦以感谢的态度接受它们。——《教育和奇妙书信集》第二卷（1819）

[22]即骑士荣誉。——译者注

[23]政府似乎正在尽力消除决斗。虽然这是一件明显容易的事情，特别是在大学，但政府给人的印象是它并不想取得成功。其中的原因据

我看来是这样的：国家无法以现金足够支付它的官员和民政官员；因此，政府就把该支付的另一半工资转化为颁发荣誉，而荣誉则通过头衔、制服、勋章等显现。为了更好维护这一理想的支付服务方式，政府就必须以各种可能的方式培养、加强人们的荣誉感，无论如何都要把荣誉感变成一件奢侈品。公民荣誉不足以满足政府的这一目的，因为大众都享有这种荣誉。因此，政府只能求助于骑士荣誉，并且以我所说的方式对它加以维护。在英国，因为政府对军队和民政服务的报偿比在欧洲大陆要高出许多，所以上面所说的补偿就不需要了。因此，在英国，尤其是在最近的20年，决斗几乎全然被废除了。决斗事件的发生只是极为个别稀有的事情。决斗只是作为一件蠢事受到人们的嘲笑。确实，“反对决斗团体”——这团队由许多的爵士、将军和司令组成——对这一结果贡献良多，莫洛赫神（古代腓尼基人所信奉的火神，以儿童作为献祭品。——译者）再也得不到祭品了。

[24]即决斗。——译者注

[25]英文，意思为“饵捕”、“猎杀”。——译者注

[26]卢梭（1712—1778）：法国启蒙思想家、哲学家、教育学家、文学家。——译者注

[27]希腊神话中的半人半牛的怪物，食人肉，饲养于克里特岛的迷宫中。——译者注

[28]亚历山大大帝（前356—前323）：马其顿国王。——译者注

[29]印度最古老的宗教文献和文学作品的总称。用古梵文创作，写作年代估计为前2000—前1000年之间。——译者注

[30]因此，人们以为将作品冠以行动业绩之名就可以使作品享誉——这是人们今天的时尚做法。其实，这一恭维方式糟糕至极，因为作品从本质上而言，就是高于行动业绩的。行动业绩永远都只是服务于动机的行动，因此，它具有局限性，并且匆匆即逝；它属于这个世界的普遍、原始的成分，亦即隶属于意欲。但一件伟大或者优美的作品却是永存的，因为它包含广泛、普遍的意义，它发自智慧，纯粹，无瑕，就犹

如从这一意欲世界升华起来的一缕芬芳气息。由行动业绩带来的名声自有其优势。这种名声一般都伴随着强烈的轰动。很多时候，这种轰动、雷鸣足以传遍整个欧洲。但通过作品获致的名声，其到来却是逐步和缓慢的。在开始的时候，它的声音是微弱的，然后才逐渐响亮起来。这种名声通常必须历经一个世纪之久，才能达到它最显赫的时候。不过，因为作品维持长久，所以，这种名声有时维持上千年之久。但行动业绩所带来的名声，在经过最初的震耳欲聋的鸣响以后，声音就逐渐减弱，少为人知，逝去不返了。到最后，只能像幽灵一般地存在于历史之中。

[31]莱辛（1729—1781）：德国启蒙思想家、剧作家、文艺理论家。——译者注

[32]我们最大的乐趣在于得到别人的赞叹；但尽管羡慕者有充分的理由羡慕别人，但他们并不愿意表露自己的羡慕之情。所以，最幸福的人就是能够做到真正赞叹自己的人，不管他以何种方式做到这一点。只要别人不让他对自己产生怀疑就行了。

[33]霍布斯（1588—1679）：英国哲学家。——译者注

[34]弥尔顿（1608—1674）：英国诗人、政论家。著有长诗《失乐园》。——译者注

[35]贝蒂（1735—1803）：英格兰诗人和随笔作家。——译者注

[36]达兰贝尔（1717—1783）：法国数学家、物理学家、启蒙思想家与哲学家。《百科全书》的编纂者之一。——译者注

第五章　建议和格言

在这里我无意对如何达致人生的幸福进行完整的表述，因为如果这样做的话，我就必须重复各个时代的思想家——从泰奥尼斯、所罗门王一直到拉罗什福科所说过的人生格言，这些格言里面当然有些是相当不错的金石良言。但如此一来，我就无法避免那许许多多的老生常谈。当然，缺少了面面俱到的完整，那也就大致上没有了对这些思想的系统性的安排。不过，虽然缺少了完整性和系统性，但聊以自慰的是如果具备这两者，我们的讨论就会无可避免地变得冗长、繁复。我只写下我所想到的，似乎值得传达给读者的东西；还有那些在我的记忆所及还不曾被别人说过的、起码不完全是别人说过的思想，况且，别人采用的也不是我现在这样的表达方式。所以，我现在只是在这一望无际的领域里——人们在此已经建树良多——作一个补充而已。

属于这一话题的观点和建议却是五花八门。为使它们有一定的顺序，我把它们分为四部分，第一部分是泛论；第二部分涉及我们对自己的态度；第三部分则是我们对他人应采取的态度；最后一部分讨论我们应如何看待命运和世事的发展。

第一部分　泛论

第一节

亚里士多德在《伦理学》里不经意地说过一句话，我视这句话为人生智慧的首要律条，我还是把它译成德语吧[1]："理性的人寻求的不是快乐，而只是没有痛苦。"这一句话所包含的真理在于：所有的快乐，其本质都是否定的，而痛苦的本质却是肯定的。对于这一句话的详细解释和论证人们可阅读我的《作为意欲和表象的世界》第一卷第五十八章。在这里我用一个日常司空见惯的事实对此真理加以解释。假如我们整个身体健康无恙，但只有一小处地方受伤或者作痛，那我们身体的整体健康并不会进入我们的意识，我们的注意力始终只集中在那疼痛的伤处。我们生活中的总体舒适感觉就会因这一小处伤痛而烟消云散。同样，尽管各样事情都按照我们的想法进行和发展，但只要有一件事情违反了我们的意愿——尽管这只是一件微不足道的事情——这一并不如意的事情就会进入我们的头脑；我们就会总是惦记着这一件事情，而不会想到其他更重要的、已经如我们所愿发生了的事情。在这两个例子里面，我们的意欲都受到了伤害。在第一个例子，意欲客体化在人的机体里；在第二个例子，意欲则客体化在人的渴求、愿望当中。在上述两种情况，我们都可看到意欲的满足总是否定的。意欲获得的满足并不直接被我们感觉得到，它顶多只以反省、回顾的方式进入我们的意识。但是，意欲受到的抑制却是肯定的，因此，这种状况会明确表示出来。每一快感的产生其实就是意欲所受到的抑制得到了消除，意欲获得了解放。所以，每一种快感都持续相当短暂的时间。

上文引述的亚里士多德的绝妙规则正是基于这个道理。这条规则教育我们不要把目光盯在追求生活的快感和乐趣上面；而是尽可能地注意躲避生活中数不胜数的祸害。假如这条路子并不正确，那么，伏尔泰所说的话也只能是假的了——他说"快乐只不过是一场幻梦，但痛苦却是真正实在的。"（1774年3月16日致弗洛安侯爵的信），但事实上伏尔泰说的话却是千真万确的。因此，谁要从幸福论的角度衡量自己一生是否过得幸福，他需要一一列出自己得以躲避了的祸害，而不是曾经享受过的

欢娱、快感。的确，幸福论从一开始就告诫我们："幸福论"这一名称只是委婉的名称而已；所谓"幸福的生活"，实应被理解为"减少了许多不幸的生活"，亦即还能勉强忍受的生活。确实，生活并不是让我们享受的，我们必须忍受它和克服它。这一点可以从各种语言的表达语里看得出来，例如，拉丁语的"degere vitam"，"vita defungi"（得过且过地生活，克服生活）；意大利语的"si scampa cosi"（如果能熬过这些日子）；德语的"man muss suchen durchzukommen"（我们得尽力顺利过生活）和"er wird schon durch die welt kommen"（混日子）等。人到了老年，终于把生活的重担抛在了身后，这确实是一个安慰。因此，一个人所能得到的最好运数就是生活了一辈子但又没有承受过什么巨大的精神上或者肉体上的痛苦，而不是曾经享受过强烈无比的欢娱。谁要是根据后者来衡量一个人是否度过幸福的一生，那就是采用了一个错误的标准。因为快感是并且永远是否定性质的；认为快感能够使人幸福是一个错误的想法，嫉妒的人就有这一错误的想法——那是对他们的嫉妒的惩罚。相比之下，我们感受到的痛苦却是肯定的。所以，缺乏痛苦的程度是衡量一个人生活是否幸福的标准。如果能够达到一种没有痛苦，也没有无聊的状态，那就确实得到了尘世间的幸福，其他的一切都是虚幻不实的。由此我们可以推论：我们不应该以痛苦为代价去购买快乐，甚至只是冒着遭受痛苦的风险去这样做也不行，否则，我们就会为了那些否定、因而是虚幻的东西而付出了肯定和实在的东西。但如果我们牺牲欢娱以避免痛苦，那我们肯定获得收益。在这两种情况下，究竟痛苦是等到快乐过去了才来到，抑或是先快乐而至，其实并不重要。如果人们试图要把人生的痛苦舞台变成一个欢乐道场，目标定在寻欢作乐而不是尽最大可能去摆脱痛苦——就像许许多多的人正在做的那样——那的确就是一件本末倒置、至为荒谬的事情。谁要是带着一种阴沉的眼光，把这个世界视为某种意义上的地狱，并为此处心积虑在这一世界建造一间隔绝烈火的房间[2]——那这个人的错误还不至于那么荒唐、离谱。愚人在生活中追寻快乐，到头来却发现自己受骗了；而智者则千方百计地躲避祸害。如果智者无法达到目的，那只能归于他的运数，但却跟他的愚蠢无关。只要得偿所愿，他就肯定不会有上当、受骗的感觉，因为他所躲过的祸害千真万确在这生活中存在。就算一个智者为了躲避祸害而做得过了头，不必要地牺牲了生活中的快感愉悦，归根到底他也没有真的有所损失，因为所有的快感愉悦都是虚幻的。因为错过了机会享受一番

而感到痛惜，则是肤浅、狭窄的，甚至是可笑的。

对这一真理缺乏认识是我们遭受众多不幸的原因，而乐观主义在这方面起了推波助澜的作用。我们在没有痛苦的时候，蠢蠢欲动的欲望就向我们映照出种种并不存在的快乐、享受的幻象；这些镜中花、水中月诱惑我们对其亦步亦趋。这样，我们就招来了毋庸置疑、真实不虚的痛苦。到了那个时候，我们就会痛惜业已失去了的无痛苦状态——它犹如我们轻率地就摒弃了的天堂，我们只能徒呼奈何地希望一切都不曾发生，宁愿一切都可以从头再来。我们好像总是受到一只邪恶魔鬼的诱惑，它用欲望的幻象引导我们舍弃没有痛苦的状态。其实，没有痛苦的状态才是真正的、最大的幸福。不作深思的年轻人以为这个世界就是特别为人们寻欢作乐而设的，这个世界就是实在的幸福所寄住的家园。他们认为，那些无法得到幸福的人只是在获取幸福方面不够聪明、灵活而已。小说、诗歌以及世人时时处处为着外在面子的缘故所做出的虚假行为，都加强了这种观点。关于这一点，我很快就会回头再讨论。形成这一观点以后，人的一生从此就是一场对肯定的幸福的刻意狩猎，而这种幸福，也就是由肯定性质的快感、欢娱所构成。在这场追逐中，人们必须冒许多的风险。一般来说，这场对实属子虚乌有的猎物的追逐都会带来实在、肯定的不幸。各种不幸体现为苦痛、疾病、烦恼、忧患、损失、贫困、耻辱，等等。真相总是姗姗来迟。但如果人们遵循我这里所讨论的规则，把生活的计划瞄准在避免痛苦，亦即远离匮乏、疾病和各种苦难这一目标，那么，这一个目标就是真实的，我们或许就能有所收益；并且，我们的生活计划越少受到因追逐所谓肯定的幸福的幻象所带来的打扰，我们的获益就越多。歌德在《亲和力》中由米特勒说出的话与我这里的说法不谋而合。米特勒总是为他人的幸福做事，他说：“如果一个人试图摆脱某种祸害，那他总是清楚地知道自己的目的；但如果一个人总想着得到比自己已经拥有的更好的东西，那他就是相当盲目的。”这让人想起一句美妙的法国谚语：更好是好的敌人。的确，甚至犬儒学派的基本思想也源自这一道理。这点我在《作为意欲和表象的世界》的第二卷第十六章已经分析过了。犬儒学派摒弃所有的快感乐趣，难道不就是因为他们考虑到与这些快感乐趣多多少少地纠缠在一起的痛苦吗？对于犬儒哲学家来说，避免痛苦比得到快乐更加重要。他们深谙快意享受的否定性质和痛苦的肯定属性。因此，他们始终不渝地做足功

夫以逃避灾祸。为了达到目的，他们认为，有必要有意识地摒弃所有的快感乐趣，因为他们知道逸乐隐藏着栽人的陷阱，它使人们成为痛苦的俘虏。

当然，像席勒所说的，我们都诞生在阿卡甸高原[3]；这就是说，我们都满怀对幸福和快乐的希冀来到这一世上，并且抱着要一一把它们化为现实的愚蠢希望。不过，一般来说，命运很快就降临了，它粗暴地抓住我们，教训我们说：没有任何一样东西是属于我们的，一切都归命运所有，因为命运不但对我们的财产物品、老婆孩子拥有无可争辩的权利；甚至我们的手脚、耳目、脸部中央的鼻子也归属于它。无论如何，用不了多长时间，我们就会获得体验，就会明白幸福和快乐只不过是一层晨雾，我们只能从远处看到它，一旦走近，它就消失不见了。相比之下，痛苦和磨难则既具体又真实。我们直接就可以感受到它们，用不着幻象和期待。如果我们得到的教训能够结出果实，那我们就会停止追逐幸福和享乐，就会更多地关注如何尽可能地堵住痛苦、磨难的来路；我们就会认识到这个世界所能给予我们的最好东西，不外乎就是一种没有苦痛的、宁静和可以让我们勉强忍受下去的生存；我们必须限制对这个世界的期望和要求，这样，我们才能更有把握实现它们。而要避免很不幸福的最保险的办法，就是不要要求很幸福。歌德青年时期的朋友梅克就认识到这一点，因为他写道："我们对于幸福的过分期待毁坏了这世上的一切，毁坏的程度与我们做梦的程度相一致。谁要是摆脱了过分的期待，除了自己已经拥有的以外，不再奢望更多，那么，他就能够安然无恙地生活下去"（《梅克通信录》）。因此，我们应该把对快乐、财产、地位、荣誉等等的期望调至一个节制、适宜的尺度，因为正是对幸福快乐、荣耀排场的渴求和争取带来了巨大的不幸。所以，降低我们的欲求是明智和合理的，因为相当不幸的生活是轻而易举的；相比之下，相当幸福的生活不仅很困难，甚至完全不可能。宣讲生活智慧的诗人绝对有道理如此歌唱：

挑选了黄金般的中庸的人当然远离了寒酸的破窟，
也远离了众人羡慕的王公宫殿。
遭遇风暴时，巨松树顶就在风中摇摆，
高耸的石塔会沉重地倒塌，

高山之巅会被雷霆击中。

——贺拉斯

谁要是完整地接受了我的哲学的教诲，并因此知道我们的整个存在其实就是有不如无的东西，而人的最高智慧就是否定和抗拒这一存在，那么，他就不会对任何事情、任何处境抱有巨大的期待；不会热烈地追求这尘世的一切，也不会强烈抱怨我们计划的落空和事业的功败垂成。相反，他会牢记柏拉图的教导："没有什么人、事值得我们过分的操心。"还是读一读安瓦里为《玫瑰园》写的格言吧：

如果你失去一个世界，
不要为此悲伤，因为这是微不足道的；
如果得到一个世界，
不要为此高兴，因为这是微不足道的；
苦乐得失都会过去
都会离开这个世界，因为这都是微不足道的。

——安瓦里[4]：《苏哈里》

人们尤其难以接受这种健康见解的原因，正是我在前文提到过的世人的虚假。我们从早年起就应该对这种虚假作伪有所认识。很多人的奢华和辉煌不过是门面而已，那犹如歌剧院的装饰陪衬，但关键的内核却是缺乏的。例如，那些挂起的三角旗、饰以花冠的船只、张灯结彩、欢呼呐喊、鼓角礼炮齐鸣——这些只不过是表示人们欢乐的幌子和门面，这热闹表面是欢乐的象形文字。但却偏偏在这样的热闹场景难以找到欢乐。欢乐拒绝在喜庆的场合露面。它真要出现的话，那一般都是悄无声息、不作张扬地不请自来；它所到之处都是最平凡无奇、日常普通的环境、场合，反正它就是不到那些显赫辉煌的场合露面。欢乐就像澳大利亚的金砂：它们分散各处，没有任何的规则和定律，找到它们纯粹是偶然机会，并且每次也只能找到一小撮，因为它们甚少大量聚集在一起。上文提到的所有热闹、渲染的幌子，目的就是在人们的头脑制造欢乐的假象，促使人们相信这里有欢乐的存在。欢乐是这样，悲伤又何尝不是如此。那长长的、缓慢行进的殡葬队列显得多么悲伤、凄戚，列成队列的马车没有尽头。但看看里头吧！里面都是空的。死者其实是给全城的马

车夫送至墓地的。这幅画面可以告诉我们什么是人世间的友谊和尊敬！这些也就是人事的虚假、伪善和空虚。另一个例子就是高朋满座、衣香鬓影的隆重场面。表面上看，人们兴高采烈，沉浸在一片高贵的愉快气氛之中，但通常，拘束、尴尬、无聊才是到场的真正客人。众人聚合的地方，也就是无赖集会之处，尽管人们的胸前挂满勋章。真正优秀的聚会无论在哪里都必然是相当小型的。辉煌、热闹的喜庆场面大都只有空洞的内核，某种的不和谐总会出现，因为这些喜庆气氛实在与我们那贫乏和苦难的生活格格不入。这种反差更清楚地道出了事情的真相。如果从表面上看，这些热闹的聚会会造成一定的效果，而这就是这些聚会的目的。所以，尚福尔相当美妙地说道："我们所说的社交——聚会、沙龙——是悲惨的一出戏，一台糟糕的话剧；它烦闷、乏味，依靠机械、服饰和包装暂时的撑持。"同样，学士院和哲学教席不过就是外在的门面，它们似乎是真理的化身；但同样，真理通常都拒绝在这些地方出现而另投别处。教堂的钟声、神父的服饰、虔诚的表情、滑稽的举动——这些都是门面工夫，都是虔诚的假面。因此原因，我们尽可以把世上的几乎一切视为空心的果核，果仁本身是很稀有的，果仁藏在果核里则更是少有的事。只能在另外的地方找到它，并且通常要碰运气才行。

第二节

衡量一个人是否幸福，我们不应该向他询问那些令他高兴的赏心乐事，而应该了解那些让他烦恼操心的事情；因为烦扰他的事情越少、越微不足道，那么，他也就生活得越幸福，因为如果微不足道的烦恼都让我们感受得到，那就意味着我们正处于安逸、舒适的状态了——在很不幸的时候，我们是不会感觉到这些小事情的。

我们要提醒自己不要向生活提出太多的要求，因为如果这样做，我们幸福所依靠的基础就变得太广大了。依靠如此广大的基础才可以建立起来的幸福是很容易倒塌的，因为遭遇变故的机会增多了，而变故无时不在发生。在基础方面，我们幸福的建筑物与楼房建筑物正好相反，后者因其广大的基础而变得牢固。因此，避免重大祸害的最有效途径就是考虑到我们的能力、条件，尽可能地减低我们对生活的要求。

第三节

一般来说，人们最常做的一件大蠢事就是过分地为生活未雨绸缪——无论这种绸缪准备是以何样的方式进行。为将来做详尽的计划首先必须以得享天年作保证，但只有为数不多的人才可以活至高龄。就算一个人能够享有较长的寿命，但相比订下的计划而言，时间还是太过短暂了，因为实施这些计划总要花费比预计更多的时间。另外，这些计划一如其他事情，都有太多遭遇阻滞和失败的机会，甚少真能达致成功。最后，就算我们所有的目标都一一实现，我们却忽略考虑了时间在我们身上所带来的变化。我们当初并不曾想过我们并不可能在一生中始终保持创造的能力和享受的能力。因此，这样的情形经常都会发生：我们埋头做事，到了目标实现的时候，我们所取得的成果已经不再适合我们的需要了；或者，我们成年累月为某一工作做准备，但这些准备工夫不为人知地消耗了我们的精力，到头来，我们再也无法进行计划中的工作了。所以，经历长年的拼搏，历尽诸多风险，我们终于获得了财富，但到了这个时候，我们已不再有能力享受这些财富了。我们其实就是为了别人苦干了一场。或者，经过积年的艰苦努力，终于如愿爬上了某一职位，但我们却已经无力胜任这一职位的工作了。诸如此类的事情屡见不鲜。这是因为我们所追求的结果来得太晚了。或者，与此相反，我们太迟着手做事情了，也就是说，就我们做出的成就或者贡献而言，时代的趣味已经改变了。新一代的人成长了起来，他们对我们成就的事情不感兴趣；其他的人走了捷径，赶在了我们的前面，种种情形，不一而足。贺拉斯的这些话就包含了这方面的意思：

为何耗损你的灵魂！
它远远应付不了你定下的永恒的计划。

诱使我们犯下这一经常性错误的原因是我们的思想之眼产生了不可避免的错觉。由于这一错觉，从人生的开始放眼前看，生活显得一望无尽，但是，当人们走到了人生旅程的终点回眸审视一生时，生命却又显得相当的短暂。当然，这种错觉也有它的好处：因为如果人没有这种错觉，伟大的事情就很难产生。

在生活里，我们所遭遇的情形类似于这样的例子：当旅行者迈步走

近看到的景物时，景物的形状与他从远处看见的并不一样；这些景物就好像随着旅行者的靠近而变换了形状。我们的愿望与这种情形尤其相似。通常，我们最终获得的并不是我们当初所追求的——这最终获得的东西甚至比当初所追求之物还要好。还有就是，我们在刚开始的时候选取了某一条途径追求某一样东西，但却一无所获，但在另外的一条途径反而找到了它。此外，这样的情形也经常发生：我们追求快感、好运和欢乐，最终却获得了教训、思想和认识——这些真实、永恒的好处取代了原先那些匆匆的、表面的好处。这一思想贯穿于歌德的小说《威廉·迈斯特》，它构成了这部著作的基本低音。因此，这本小说是一部思想性的作品；也正因此，这部小说的级别远远高于所有的其他小说，甚至高于华尔特·司各特的作品，后者只是伦理性的作品，也就是说，司各特的小说只是纯粹从意欲的角度描写和解释人性。这同样是《魔笛》[5]——这一怪异、但却意味深长的象形文字般的作品——所蕴含的中心思想。这一中心思想通过粗重的音乐线条和舞台装饰象征性地表达了出来。如果在这歌剧的结尾处塔米诺要占有塔米娜的愿望消退了，取而代之的只是要求进入并且终于进入了智慧的宇宙，那么，这一中心思想就会表达得完美无瑕了。相比之下，帕帕坚诺——塔米诺的必要的衬托人物——得到了他的帕帕坚娜却是理当如此。高贵和卓越的人很快就会领会命运的教诲，能够顺应命运并且心存感激。他们会明白：在这世界上我们能够得到的只是教诲，而不是幸福。因此，他们习惯和满足于以希望换取思想和认识。最后他们与诗人彼特拉克[6]一道说出这样的话："除了学问，我感觉不到任何别的快乐。"甚至，当他们在某种程度上追随着欲望和渴求、听任它们摆布的时候，那也只是一种表面工夫和戏谑玩笑。其实，他们内心深处却只是期待着获得思想教诲。这使他们具有了某种沉思的、天才的和高贵的气质。在这种意义上，我们也可以说，这与那些炼金术士所遭遇的情形一样：他们在只是寻找金子的过程中，却发现了火药、瓷器、医药，甚至大自然的规律。

第二部分　我们对待自己的态度

第四节

参与修建一座建筑物的工人，并不会知道这座建筑物的总体规划；或者，他们不会在心里时刻记住这一规划。同样，一个人在度过生命中每一小时、每一天的时候，对于自己的总体生命进程及其特征也不甚了解。一个人的个性越独特、越具价值和意义，那么，他就越有必要不时地认清自己生命总体发展的大致脉络和自己的计划，这对他大有好处。为此目的，他当然要踏上“认识自己”[7]的第一步，亦即了解清楚自己的首要和真正的意愿——这些对于他的幸福而言是至为重要的东西；然后，对于何者排在第二和第三位置必须心中有数。同时，他也应该大致上明白自己应该从事何种职业、需要扮演何种角色以及自己与这一世界的关系。如果一个人具备非凡的个性，那么，对自己的生命计划有一个大概的了解，能够比任何一切都更有效地增强自己的勇气，振作、鼓足信心，激励自己行动起来，避免走进弯路。

正如一个旅行者只有在抵达了一处高地以后，才能够回头总体、联贯地看到自己所走过的迂回曲折的道路，同样，只有当我们度过了生命中的一段时间，或者在我们的整体生命终结的时候，我们才能把我们做的事、业绩和创作的作品真正联系起来，包括其中确切的因果关联，甚至才能了解到它们的价值。只要我们仍然置身其中，那我们的行事就只能总是遵循我们那固定不变的性格构成，受着动机的左右和我们能力的制约。由此可见，我们的行事自始至终都有其必然性，我们在每一刻都做着我们在那一刻认为合理和适当的事情。只有事后的结果才让我们看清到底发生了什么事情；对事情整体的回顾才使我们明白事情的如何和为什么。因此，当我们忙于从事伟大的事业或者创作不朽的著作时，自己并不会清楚地意识到这一点，我们只是觉得完成这些工作合乎自己当时的目标和打算，它们也就是当时合理的和该做的事情。只有把生命总体连贯起来以后，我们的性格和能力才会显现其本色。我们可以看到：在碰到具体某一事情的时候，我们凭借自己的守护神的指引，在杂乱纷纭的歧路当中，偏偏挑选了那唯一正确的路径，犹如灵感在那一刻闪

现。无论在理论上，还是在实际生活当中，这种情形都概莫能外。反过来，对于我们所从事的无价值的和失败了的事情，也是同一样的原理。现时此刻的重要性甚少在当下就被我们认识清楚，而只能是在过了很长的一段时间以后。

第五节

人生智慧的重要一点就是在关注现在和计划将来这两者之间达致恰到好处的平衡，这样，现在与将来才不至于互相干扰。许多人太过沉迷于现在，这些是无忧无虑、漫不经心的人；也有的人则更多地活在将来，他们则是谨小慎微、忧心忡忡的杞人。人们很少能够在处理现在和将来两者当中把握一个恰到好处的尺度。那些以希望和努力生活在将来的人眼睛盯着前面，不耐烦地等待将要发生的事情，仿佛将来的事情才会为他们带来真正的幸福。在这期间，他们却对现在不予理会、不加咀嚼，听任现时匆匆逝去。这些人尽管貌似精明，但却跟意大利的一种驴子一般无二：在驴子的头上人们插上一根系着一束干草的棍子，这就加快了驴子的步伐，因为驴子看到干草近在眼前，总希望趋前得到这束干草。上述那些人终其一生都在欺骗自己，因为直到他们死去为止，他们都只是暂时地活着。我们不应该只是计划和考虑将来，或者一味沉湎于对往事的回想。永远不要忘记：现在才是唯一真实和确切的；相比之下，将来的发展几乎总是与我们的设想有所不同，甚至过去也与我们对过去的回想有所出入。总的来说，不管将来还是过去，都不是表面看上去的那么重要。距离相隔远了，物体在人的视觉里就缩小了，但却在头脑思想里放大了。只有现时才是真正的和现实的。现时的时间包含现实的内容，我们的存在唯独就在这一时间。因此，我们应该愉快地迎接现在此刻，从而有意识地享受每一可忍受的、没有直接烦恼和痛苦的短暂时光，也就是说，不要由于在过去我们的希望落空现在就变得忧郁寡欢，或者为了将来操心伤神以致败坏现时。由于懊恼过去和操劳将来，我们拒绝美好的现在时光或者任意地糟蹋它，这可是彻头彻尾的愚蠢做法。某一特定的时间可作操心、甚至后悔之用；但在这一特定时间过去以后，我们对已经发生了的事情就应作如是观：

无论事情多么悲痛，我们必须让过去的事情成为过去，或许我

们难以做到这一点，但我们必须降伏我们的乖僻心情。

——荷马

而将来的事情则

在上帝的安排之中。

——《伊利亚特》

应该

把每一天都视为一段特别的生活。

——塞尼加

我们只能为那些肯定会发生的灾祸忧心——这些灾祸发生的时间甚至确定无疑的了。但是，属于这一类的灾祸少之又少，因为将来的灾祸要么充其量极有可能发生，要么就是肯定会发生，但是，灾祸到来的时间却是全然不确定的。如果我们听任自己受制于这两种灾害，那么，我们就永无片刻安宁了。为保证我们生活的安宁免遭并不肯定发生、或者并不肯定在某一时间发生的灾祸的剥夺，我们必须养成习惯，把并不肯定发生的灾祸视为永远不会发生，而并不肯定在某一时间发生的灾祸则肯定不会在很短时间内发生。

不过，我们的安宁越少受到担忧和害怕的打扰，那它就越会被我们的愿望、欲念和期待所刺激。歌德的美妙诗句“我从不寄托希望在任何事情”其实就是说：只有当人挣脱了所有各种可能的期望，从而返回赤裸和冰冷的存在本身，人才能领会到精神上的安宁，而精神的安宁却是幸福的构成基础。如果人要享受现时，乃至整个一生，精神的安宁是必不可少的。为着实现这一目标，我们应该永远记住今天只有一次，它永远不会再来。但是在我们的想象里，今天又将在明天重现。其实，明天已是另外的一天，它也只来一次。我们忘记了每一天的日子都是生命中的不可缺少的，因此也是无可替代的一个组成部分；我们只是把一天的日子视为在生命的名目下所包括的东西，正如在一个集合概念下面所包含的各个单一事物。在我们患病、困顿的时候，每当念及在这之前没有疾病

和痛苦的时光，就陡然让人心生羡慕——那些美好的日子就犹如不曾得到我们珍惜的朋友，它们简直就是失去了的天堂。在健康、美好的日子里，这种情形应被我们时刻牢记在心，这样，我们就会备加珍惜和享受此刻的好时光。但我们却不加留意地度过我们美好的日子，只有到了糟糕的日子真正来临的时候，我们才会想念和渴望曾经有过的美好日子。我们脸带愁容，许多欢乐愉快的时光未加品尝和咀嚼就过去了，直到以后日子变得艰难和令人沮丧的时候，我们才徒劳地为逝去了的好日子而叹息。我们不能这样做。我们应该珍惜每一刻可以忍受的现在，包括最平凡无奇的、我们无动于衷地听任其逝去，甚至迫不及待地要打发掉的日子。我们应该时刻记住：此刻时光匆匆消逝化作神奇的往昔，从此以后，它就存留在我们的记忆里，照射出不朽之光芒。在将来，尤其到了糟糕恶劣的日子，我们的记忆就会拉起帷幕：此刻时光已经变成了我们内心眷恋和思念的对象。

第六节

所有局限和节制都有助于增进我们的幸福。我们的视线、活动和接触的范围圈子越狭窄，我们就越幸福；范围圈子越大，我们感受的焦虑或者担忧就越多。因为随着这一范围圈子的扩大，我们的愿望、恐惧、担忧也就相应增加。所以，甚至盲人也不是像他们先验显示的那样不幸，这一点可以通过他们的那种柔和、几乎是愉快的宁静表情得到证明。同时，部分地由于这一规律的原因，我们后半生比起前半生更加凄凉痛苦。因为在我们的一生中，我们关系和目标的范围总是不断伸展。在儿童期，我们的视野只局限于周围的环境和狭窄的关系。到了青年期，视野明显扩大了；进入成人期以后，我们的整个生命轨迹，甚至最遥远的联系、别的国家和民族都被纳入我们的视线之内；在老年期，人们的目光所及包括了后代一辈。所有局限制约——甚至精神方面的——都有助于增进我们的幸福。原因就在于意欲受到的刺激越少，我们的痛苦也就越少。我们知道，痛苦是肯定的，而幸福则纯粹是否定的。限制我们的活动范围就能够消除刺激我们意欲的外在动因，而精神上的制约则可以消除内在的动因。不过，精神上的制约却存在这一不足之处：它为人们的百无聊赖敞开了门户，而无聊却是人们无数痛苦的间接根源。人们为了驱赶无聊，不择手段寻求娱乐、社交、奢华、赌博、酗酒，等

等，这些给人们带来的只是各式各样的懊丧、不幸以及金钱损失。“人们无事可干的时候难以保持平静。”相比之下，尽可能的外在限制更能增进人们的幸福，这些限制甚至是幸福所必不可少的。关于这一点可以从这一个例子看得出来：田园诗歌——这些唯一注重描绘人的幸福的诗歌——主要地和一成不变地表现那些在狭窄的环境过着简朴生活的人们。我们在观看那些所谓的风俗画时会感到某种愉悦之情，其原因也在于此。因此，我们生活的关系应该尽可能的简单，甚至单调的生活，只要这不至于产生无聊，都会有助于增进我们的幸福，因为这样，我们就更少地感觉到生活，并因此更少地感觉到生活的重负，而重负本来就是生活的本质。这样，生活流淌就像一条波澜不惊、漩涡不起的小溪。

第七节

我们感受到欢乐还是痛苦，归根到底取决于我们意识的内涵。大致而言，纯粹的思想智力活动，与实际生活相比较，能给具备这方面思想能力的人带来更多的欢乐；实际生活中的成功与失败总是变幻不定，与此紧密相关的就是人的心旌摇动和精神折磨。当然，从事纯粹的精神活动需要具备优异突出的精神能力。不过，值得注意的是，正如忙于外在的生活会打扰我们从事的研究，夺走精神生活所需要的宁静和专注，同样，持续从事精神活动会或多或少地削弱我们应付嘈杂、繁忙的现实生活的能力。因此，每过一段时间，当我们需要着力操持实际生活的时候，暂时完全中断精神活动会有好处。

第八节

要过一种深思熟虑的生活，并且能从生活经验中汲取一切有益的教训，我们就必须勤于反省，经常回顾做过的事情和曾经有过的感觉和体验；此外，还要把我们以前对事情的判断和现在的看法，以前订下的计划及追求和最终得到的结果及满足互相比较。这是为获得人生经验所做的单独的反复温习。一个人的生活经历可被视为一本书的正文，而对生活经历的咀嚼和认识则是对正文做出的解释。如果一个人有太多的反省和认识，但生活经历却又很少，那就好比只有两行正文，但注解却有四十行之多。如果一个人阅历很广，但却对此甚少反省，获得的认识又不

多，这样，就好比一种比邦迪那版丛书——里面没有注解，正文的许多意思都不甚了了。

毕达哥拉斯总结出来的规律与我在这里向诸位提出的建议不谋而合：一个人在晚上睡觉前，应该详细地逐一检查自己在白天的所作所为。如果一个人耽于世俗事务或者纵情于感官享受，对过去了的事情不加回想，而只是随波逐流地生活，那么，他对生活就欠缺清晰、周密的思考，情感就会杂乱无章，思想也夹杂着某种程度的混乱不清。这些都可以从这个人说出的短小、破碎、突兀的词句看得出来。外在的骚动越厉害、外在给予的印象越多，人的精神内在活动越小，那出现的这种情形就尤其明显。

在此值得一提的是，经过较长的一段时间，或者当事过境迁以后，虽然这些事境当时影响过我们，但我们再也无法唤起和重温当时被这些事境所激发的情绪和感觉；但却可以回想起当时由这些事境所引发的意见和看法。后者是当时的事境的结果和表述，是测量那些事、境的尺度。因此，对那些值得回味时刻的记忆和记录，应该小心保存下来。在这一方面我们的日记会很有帮助。

第九节

能够自得其乐，感觉到万物皆备于我，并可以说出这样的话：我的拥有就在我身——这是构成幸福的最重要的内容。因此，亚里士多德说过的一句话值得反复回味：幸福属于那些容易感到满足的人（这也是尚福尔的妙语所表达的同一样思想，我把这句妙语作为警句放置这本书的开首）。这其中的一个原因是人除了依靠自身以外，无法有确切把握地依靠别人；另一个原因则是社会给人所带来的困难和不便、烦恼和危险难以胜数、无法避免。

获取幸福的错误方法莫过于追求花天酒地的生活，原因就在于我们企图把悲惨的人生变成接连不断的快感、欢乐和享受。这样，幻灭感就会接踵而至；与这种生活必然伴随而至的还有人与人的相互撒谎和哄骗。[8]

首先，生活在社交人群当中必然要求人们相互迁就和忍让；因此，人们聚会的场面越大，就越容易变得枯燥乏味。只有当一个人独处的时候，他才可以完全成为自己。谁要是不热爱独处，那他也就是不热爱自由，因为只有当一个人独处的时候，他才是自由的。拘谨、掣肘不可避免地伴随着社交聚会。社交聚会要求人们做出牺牲，而一个人越具备独特的个性，那他就越难做出这样的牺牲。因此，一个人逃避、忍受抑或喜爱独处是和这一个人自身具备的价值恰成比例。因为在独处的时候，一个可怜虫就会感受到自己的全部可怜之处，而一个具有丰富思想的人只会感觉到自己丰富的思想。一言以蔽之：一个人只会感觉到自己的自身。进一步而言，一个人在大自然的级别中所处的位置越高，那他就越孤独，这是根本的，同时也是必然的。如果一个人身体的孤独和精神的孤独互相对应，那反倒对他大有好处。否则，跟与己不同的人进行频繁的交往会扰乱心神，并被夺走自我，而对此损失他并不会得到任何补偿。大自然在人与人之间的道德和智力方面定下了巨大差别，但社会对这些差别视而不见，对每个人都一视同仁。更有甚者，社会地位和等级所造成的人为的差别取代了大自然定下的差别，前者通常和后者背道而驰。受到大自然薄待的人受益于社会生活的这种安排而获得了良好的位置，而为数不多得到了大自然青睐的人，位置却被贬低了。因此，后一种人总是逃避社交聚会。而每个社交聚会一旦变得人多势众，平庸就会把持统治的地位。社交聚会之所以会对才智卓越之士造成伤害，就是因为每一个人都获得了平等的权利，而这又导致人们对任何事情都提出了同等的权利和要求，尽管他们的才具参差不一。接下来的结果就是：人们都要求别人承认他们对社会作出了同等的成绩和贡献。所谓的上流社会承认一个人在其他方面的优势，却唯独不肯承认一个人在精神思想方面的优势；他们甚至抵制这方面的优势。社会约束我们对愚蠢、呆笨和反常表现出没完没了的耐性，但具有优越个性的人却必须请求别人对自己的原谅；或者，他必须把自己的优越之处掩藏起来，因为优越突出的精神思想的存在，本身就构成了对他人的损害，尽管它完全无意这样做。因此，所谓“上流”的社交聚会，其劣处不仅在于它把那些我们不可能称道和喜爱的人提供给我们，同时，还不允许我们以自己的天性方式呈现本色；相反，它强迫我们为了迎合别人而扭曲、萎缩自己。具有深度的交谈和充满思想的话语只能属于由思想丰富的人所组成的聚会。在泛泛和平庸的社交聚会中，人们对充满思想见识的谈话绝对深恶痛绝。

所以，在这种社交场合要取悦他人，就绝对有必要把自己变得平庸和狭窄。因此，我们为达到与他人相像、投契的目的就只能拒绝大部分的自我。当然，为此代价，我们获得了他人的好感。但一个人越有价值，那他就越会发现自己这样做实在是得不偿失，这根本就是一桩赔本的买卖。人们通常都是无力还债的；他们把无聊、烦恼、不快和否定自我强加给我们，但对此却无法作出补偿。绝大部分的社交聚会都是这样的实质。放弃这种社交聚会以换回独处，那我们就是做成了一桩精明的生意。另外，由于真正的、精神思想的优势不会见容于社交聚会，并且也着实难得一见，为了代替它，人们就采用了一种虚假的、世俗常规的、建立在相当随意的原则之上的东西作为某种优越的表现——它在高级的社交圈子里传统般地传递着，就像暗语一样地可以随时更改。这也就是人们名之为时尚或时髦的东西。但是，当这种优势一旦和人的真正优势互相碰撞，它就马上显示其弱点。并且，“当时髦进入时，常识也就引退了”[9]。

大致说来，一个人只能与自己达致最完美的和谐，而不是与朋友或者配偶，因为人与人之间在个性和脾气方面的差异肯定会带来某些不相协调，哪怕这些不协调只是相当轻微。因此，完全、真正的内心平和和感觉宁静——这是在这尘世间仅次于健康的至高无上的恩物——也只有在一个人孤身独处的时候才可觅到；而要长期保持这一心境，则只有深居简出才行。这样，如果一个人自身既伟大又丰富，那么，这个人就能享受到在这一贫乏的世上所能寻觅得到的最快活的状况。确实，我们可以这样说：友谊、爱情和荣誉紧紧地把人们联结在一起，但归根到底人只能老老实实地寄望于自己，顶多寄望于他们的孩子。由于客观或者主观的条件，一个人越不需要跟人们打交道，那么，他的处境也就越好。孤独的坏处就算不是一下子就被我们感觉得到，也可以让人一目了然；相比之下，社交生活的坏处却是隐蔽的：消遣、闲聊和其他与人交往的乐趣掩藏着巨大的，通常是难以弥补的祸害。青年人首上的一课，就是要学会承受孤独，因为孤独是幸福、安乐的源泉。据此可知，只有那些依靠自己，能从一切事物当中体会到自身的人才是处境最妙的人。所以，西塞罗说过：“一个完全依靠自己，一切称得上属于他的东西都存在于他的自身的人是不可能不幸福的。”除此之外，一个人的自身拥有越多，那么，别人能够给予他的也就越少。正是这一自身充足的感觉使具

有内在丰富价值的人不愿为了与他人的交往而作出必需的、显而易见的牺牲；他们更不可能会主动寻求这些交往而否定自我。平庸的人却恰恰相反，他们喜好与人交往，喜欢迁就别人。这是因为他们忍受别人要比忍受他们自己更加容易。此外，在这世上，真正具备价值的东西并不会受到人们的注意，受人注意的东西却往往缺乏价值。每一个有价值的、出类拔萃的人都宁愿离群索居——这就是上述事实的证明和结果。据此，对于一个具备自身价值的人来说，如果他懂得尽量减少自己的需求以保存或者扩大自己的自由，尽量少与他的同类接触——因为在这世上人是无法避免与其同类打交道的，那么，这个人也就具备了真正的人生智慧。

促使人们热衷于与人交往的，是人们无法忍受孤独和在孤独中。他们内心的厌烦和空虚也驱使他们到外地旅行、观光。他们的精神思想欠缺一种弹力，无法自己活动起来；因此，他们就试图通过喝酒以获得刺激，不少人就是由此途径变成了酒鬼。正因为这样的原因，这些人需要得到持续不断的、来自外在的刺激——或者，更准确地说，通过与其同一类的人的接触，他们才能获取最强烈的刺激。一旦缺少了这种刺激，他们的精神思想就会在重负之下沉沦，最终陷进一种悲惨的浑噩之中。[10]我们也可以说：这类人都只各自拥有人性的理念之中的一小部分内容。因此，他们需要得到他人的许多补充。只有这样，他们才能在某种程度上获得人的完整意识。相比之下，一个完整、典型的人就是一个独立的统一体，而不是人的统一体其中的一小部分。因此，这个人的自身也就是充足完备的。在这种意义上，我们可以把平庸之辈比之于那些俄罗斯兽角乐器。每只兽角只能发出一个单音，把所需的兽角恰当地凑在一起才能吹奏音乐。大众的精神和气质单调、乏味，恰似那些只能发出单音的兽角乐器。确实，不少人似乎毕生只有某种一成不变的见解，除此之外，就再也没有能力产生其他的念头和思想了。由此不但解释清楚为什么这些人是那样的无聊，同时也说明了他们何以如此热衷与人交往，尤其喜欢成群结队地活动。这就是人类的群居特性。[11]人们单调的个性使他们无法忍受自己，“愚蠢的人饱受其愚蠢所带来的疲累之苦”。人们只有在凑到一块、联合起来的时候，才能有所作为。这种情形与把俄罗斯兽角乐器集合起来才能演奏出音乐是一样的道理。但是，一个有丰富思想头脑的人，却可以跟一个能单独演奏音乐的乐手相比；或

者，我们可以把他比喻为一架钢琴。钢琴本身就是一个小型乐队。同样，这样一个人就是一个微型世界。其他人需要得到相互补充，但这种人的单个的头脑意识本身就已经是一个统一体。就像钢琴一样，他并不是一个交响乐队中的一分子，他更适合独自一人演奏。如果他真的需要跟别人合作演奏，那他就只能作为主音，得到的是别的乐器的伴奏，就像乐队中的钢琴一样。或者，他就像钢琴那样定下声乐的调子。那些喜爱社会交往的人尽可以从我的这一比喻里面得出一条规律：交往人群所欠缺的质量只能在某种程度上通过人群的数量得到弥补。有一个有思想头脑的同伴就足够了。但如果除了平庸之辈就再难寻觅他人，那么，把这些人凑足一定的数量倒不失为一个好的办法，因为通过这些人的各自差异和相互补充——沿用兽角乐器的比喻——我们还是会有所收获的。但愿上天赐予我们耐心吧！同样，由于人们内心的贫乏和空虚，当那些更加优秀的人们为了某些高贵的理想目标而组成一个团体时，最后几乎无一例外都遭遇这样的结果：在那庞大的人群当中——他们就像覆盖一切、无孔不入的细菌，随时准备着抓住任何能够驱赶无聊的机会——总有那么一些人混进或者强行闯进这一团体。用不了多长时间，这个团体就要么遭到了破坏，要么被篡改了本来面目，与组成这一团体的初衷背道而驰。

除此之外，人的群居生活可被视为人与人相互之间的精神取暖，这类似于人们在寒冷的天气拥挤在一起以身体取暖。不过，自身具有非凡的思想热力的人是不需要与别人拥挤在一块的。在《附录和补遗》的第二卷最后一章里，读者会读到我写的一则表达这层意思的寓言。[12]一个人对社会交往的热衷程度大致上与他的精神思想的价值成反比。这一句话“他不喜好与人交往”，就几乎等于说“他是一个具有伟大素质的人”了。

孤独为一个精神禀赋优异的人带来双重的好处：第一，他可以成为自己；第二，他用不着和别人在一起。第二点弥足珍贵，尤其我们还记得社会交往所意味着的束缚、烦扰甚至危险，拉布叶说过：“我们承受所有不幸皆因我们无法独处。”热衷与人交往其实是一种相当危险的倾向，因为我们与之打交道的大部分人道德欠缺、智力呆滞或者反常。不喜交际其实就是不稀罕这些人。一个人如果自身具备足够的内涵，以致根本

没有与别人交往的需要，那确实是一大幸事；因为几乎所有的痛苦都来自与人交往，我们平静的心境——它对我们的幸福的重要性仅次于健康——会随时因为与人交往而受到破坏。没有足够的独处生活，我们也就不可能获得平静的心境。犬儒学派哲学家放弃所拥有的财产、物品，其目的就是为了能够享受心境平和所带来的喜悦。谁要是为了同样的目的而放弃与人交往，那他也就做出了一个最明智的选择。柏那登·德·圣比埃的话一语中的，并且说得很美妙："节制与人交往会使我们心灵平静。"因此，谁要是在早年就能适应独处，并且喜欢独处，那他就不啻获得了一个金矿。当然，不是每一个人都能够这样做。正如人们从一开始就受到匮乏的驱赶而聚集在一起，一旦解决了匮乏，无聊同样会把人们驱赶到一块。如果没有受到匮乏和无聊的驱赶，人们或许就会孤身独处，虽然其中的原因只是每个人都自认为很重要，甚至认为自己是独一无二的，而独自生活恰好适合如此评价自己的人；因为生活在拥挤、繁杂的世人当中，就会变得步履艰难，左右掣肘，心目中自己的重要性和独特性就会被大打折扣。在这种意义上说，独处甚至是一种自然的、适合每一个人的生活状态：它使每一个人都像亚当那样重新享受原初的、与自己本性相符的幸福快乐。

但当然，亚当并没有父亲和母亲！所以，从另一种意义上说，独处对于人又是不自然的，起码，当人来到这一世界时，他发现自己并不是孑然一身。他有父母、兄弟、姐妹，因此，他是群体当中的一员。据此，对独处的热爱并不是一种原初的倾向，而是在经历经验和考虑以后的产物；并且，对独处的喜爱随着我们精神能力的发展和与此同时岁数的增加而形成。所以，一般而言，一个人对社会交往的渴望程度与他的年龄大小成反比。年幼的小孩独自呆上一会儿时间就会惊恐和痛苦地哭喊。要一个男孩单独一人则是对他的严厉惩罚。青年人很容易就会凑在一块，只有那些气质高贵的青年人才会有时候试图孤独一人，但如果单独呆上一天的时间，那仍然是困难的。但成年人却可以轻而易举做到这一点，他们已经可以独处比较长的时间了；并且，年纪越大，他就越能够独处。最后，到达古稀之年的老者，对生活中的快感娱乐要么不再需要，要么已经完全淡漠，同辈的人都已一一逝去，对于这种老者来说，独处正好适合他们的需要。但就个人而言，孤独、离群的倾向总是与一个人的精神价值直接相关。这种倾向正如我已经说过的，并不纯粹自然

和直接地出自我们的需要，它只是我们的生活经验和对此经验进行思考以后的结果，它是我们对绝大多数人在道德和思想方面的悲惨、可怜的本质有所认识以后的产物。我们所能碰到的最糟糕的情形莫过于发现在人们的身上，道德上的缺陷和智力上的不足共同联手作祟，那样，各种令人极度不快的情形都会发生。我们与大部分人进行交往时都感到不愉快，甚至无法容忍，原因就在这里。因此，虽然在这世界上不乏许许多多的糟糕东西，但最糟糕的莫过于聚会人群。甚至那个交际广泛的法国人伏尔泰也不得不承认："在这世上，不值得我们与之交谈的人比比皆是。"个性温和的彼特拉克对孤独有着强烈的、永恒不变的爱。他也为自己的这种偏好说出了同样的理由：

我一直在寻求孤独的生活
河流、田野和森林可以告诉你们，
我在逃避那些渺小、浑噩的灵魂
我不可以透过他们找到那条光明之路。

彼特拉克在他优美的《论孤独的生活》里面，详细论述了独处的问题。他的书似乎就是辛玛曼的那本著名的《论孤独》的摹本。尚福尔以一贯嘲讽的口吻谈论了导致不喜与人交往的这一间接和次要的原因。他说：有时候，人们在谈论一个独处的人时，会说这个人不喜欢与人交往，这样的说法就犹如当一个人不愿意深夜在邦地森林[13]行走，我们就说这个人不喜欢散步一样。甚至温柔的基督教徒安吉奴斯[14]也以他独特、神秘的语言表达了一模一样的意思：

希律王是敌人，上帝在约瑟夫的睡梦中
让他知晓危险的存在。
伯利恒是俗界，埃及则是孤独之处。
我的灵魂逃离吧！否则痛苦和死亡就等待着你。

同样，布鲁诺也表示了这一意见："在这世上，那些想过神圣生活的人，都异口同声地说过：噢，那我就要到远方去，到野外居住。"波斯诗人萨迪说："从此以后，我们告别了人群，选择了独处之路，因为安全属于独处的人。"他描述自己说："我厌恶我的那些大马士革的朋友，我在耶路撒冷附近的沙漠隐居，寻求与动物为伴。"一句话，所有普罗米修斯

用更好的泥土塑造出来的人都表达了相同的见解。这类优异、突出的人与其他人之间的共通之处只是在人性中的最丑陋、最低级，亦即最庸俗、最渺小的成分；后一类人拉帮结伙组成了群体，他们由于自己没有能力登攀到前者的高度，所以也就别无选择，只能把优秀的人们拉到自己的水平。这是他们最渴望做的事情。试问，与这些人的交往又能得到什么喜悦和乐趣呢？因此，尊贵的气质情感才能孕育出对孤独的喜爱。无赖都是喜欢交际的；他们的确可怜。相比之下，一个人的高贵本性正好反映在这个人无法从与他人的交往中得到乐趣，他宁愿孤独一人，而无意与他人为伴。然后，随着岁月的增加，他会得出这样的见解：在这世上，除了极稀少的例外，我们其实只有两种选择：要么是孤独，要么就是庸俗。这话说出来虽然让人不舒服，但安吉奴斯——尽管他有着基督徒的爱意和温柔——还是不得不这样说：

孤独是困苦的；
但可不要变得庸俗；
因为这样，你就会发现
到处都是一片沙漠。

对于具有伟大心灵的人来说——他们都是人类的真正导师——不喜欢与他人频繁交往是一件很自然的事情，这和校长、教育家不会愿意与吵闹、喊叫的孩子们一齐游戏、玩耍是同一样的道理。这些人来到这个世上的任务就是引导人类跨越谬误的海洋，从而进入真理的福地。他们把人类从粗野和庸俗的黑暗深渊中拉上来，把他们提升至文明和教化的光明之中。当然，他们必须生活在世俗男女当中，但却又不曾真正地属于这些俗人。从早年起他们就已经感觉到自己明显与他人有别，但只是随着时间的流逝才逐渐清晰地认识到自己的处境。他们与大众本来就有精神上的分离，现在，他们刻意再辅之以身体上的分离；任何人都不可以靠近他们，除非这些人并不属于泛泛的平庸之辈。

由此可知，对孤独的喜爱并不是一个原初的欲望，它不是直接形成的，而是以间接的方式、主要是在具有高贵精神思想的人们那里逐渐形成。在这个过程中我们免不了要降服那天然的、希望与人发生接触的愿望，还要不时地抗拒魔鬼靡菲斯特的悄声建议：

停止抚慰你那苦痛吧，
它像只恶鹰吞噬着你的胸口！
最糟糕的人群都会让你感觉到
你只是人类中的一员而已。

——《浮士德》

孤独是精神卓越之士的注定命运：对这一命运他们有时会嘘唏不已，但是他们总是两害相权取其轻地选择了孤独。随着年岁的增长，在这方面做到“让自己遵循理性”变得越来越容易和自然。当一个人到了60岁的年龄，他对孤独的渴望就已经真正地合乎自然，甚至成为某种本能了，因为到了这个年纪，一切因素都结合在一起，帮助形成了对孤独的渴望。对社交的强烈喜好，亦即对女人的喜爱和性的欲望，已经冷淡下来了。事实上，老年期无性欲的状态为一个人达致某种的自足无求打下了基础；而自足无求会逐渐吸掉人对于社会交往的渴望。我们放弃了花样繁多的幻象和愚蠢行为；活跃、忙碌的生活到了此时也大都结束了。这时，再没有什么可期待的了，也不再有什么计划和打算。我们所隶属的一代人也所剩无几了。周围的人群属于新的、陌生的一代，我们成了一种客观的、真正孤零零的存在。时间的流逝越来越迅速，我们更愿意把此刻的时间投放在精神思想方面。因为如果我们的头脑仍然保持精力，那么，我们所积累的丰富知识和经验，逐步经过完善了的思想见解，以及我们所掌握的运用自身能力的高超技巧都使我们对事物的研究比起以往更加容易和有趣。无数以前还是云山雾罩的东西，现在都被我们看得清晰明白；事情有了个水落石出的结果，我们感觉拥有了某种彻底的优势。丰富的阅历使我们不再对他人抱有太高的期待，因为总的说来，他人并不都是些经我们加深了解以后就会取得我们的好感和赞许的人。相反，我们知道，除了一些很稀有和幸运的例子以外，我们碰到的除了是人性缺陷的标本以外，不会是别的东西。对于这些人我们最好敬而远之。因此，我们不再受到生活中惯常幻象的迷惑。我们从一个人的外在就可以判断其为人；我们不会渴望跟这种人做更深入的接触。最后，与人分离、与自己为伴的习惯成为了我们的第二天性，尤其当孤独从青年时代起就已经是我们的朋友。因此，对于独处的热爱变成了最简单和自然不过的事情。但在此之前，它却必须先和社交的冲动作一番角

力。在孤独的生活中，我们如鱼得水。所以，任何出色的个人——正因为他是出色的人，他就只能是鹤立鸡群、形单影只——在年轻时都受到这必然的孤独所带来的压抑，但到了老年，他可以放松地长舒一口气了。

当然，每一个人享受老年好处的程度，由这个人的思想智力所决定。因此，虽然每个人都在某种程度上享受到老年期的好处，但只有精神卓越的人才最大程度地享受老年的时光。只有那些智力低劣和素质太过平庸的人才会到了老年仍然像在青年时期那样对世俗人群乐此不疲。对于那个不再适合他们的群体来说，他们既啰嗦又烦闷；他们顶多只能做到使别人容忍他们。但这以前，他们可是受到人们欢迎的人。

我们的年龄和我们对社交的热衷程度成反比——在这里，我们还可以发现哲学上的目的论发挥了作用。一个人越年轻，他就越需要在各个方面学习。这样，大自然就为年轻人提供了互相学习的机会。人们在与自己相仿的人交往时，也就是互相学习了。在这方面，人类社会可被称为一个庞大的贝尔·兰卡斯特模式的教育机构[15]。一般的学校和书本教育是人为的，因为这些东西远离大自然的计划。所以，一个人越年轻，他就越感兴趣进入大自然的学校——这合乎大自然的目的。

正如贺拉斯所说的：“在这世上根本就没有什么完美无瑕。”印度的一句谚语说：“没有不带茎柄的莲花”。所以，独处虽然有着诸多好处，但也有小小的不便和麻烦。不过，这些不便和麻烦与跟众人在一起时的坏处相比却是微不足道的。因此，一个真正有内在价值的人肯定会发现孤身的生活比起与他人在一起更加轻松容易。但是，在孤独生活的诸多不便当中，一个不好之处却并不容易引起我们的注意：正如持续呆在室内会使我们的身体对外界的影响变得相当敏感，一小阵冷风就会引致身体生病；同样，长期离群索居的生活会使我们的情绪变得异常敏感，一些不值一提的小事、话语，甚至别人的表情、眼神，都会使我们内心不安、受伤和痛苦。相比之下，一个在熙攘、繁忙当中生活的人却完全不会注意到这些鸡毛蒜皮的事情。

如果一个人出于对别人的有理由的厌恶，迫于畏惧而选择了孤独的生活，那么，对于孤独生活的晦暗一面他是无法长时间忍受的，尤其正

当年轻的时候。我给予这种人的建议就是养成这样的习惯：把部分的孤独带进社会人群中去，学会在人群中保持一定程度上的孤独。这样，他就要学会不要把自己随时随地的想法马上告诉别人；另外，对别人所说的话千万不要太过当真。他不能对别人有太多的期待，无论在道德上抑或在思想上。对于别人的看法，他应锻炼出一副淡漠、无动于衷的态度，因为这是培养值得称道的宽容的一个最切实可行的手段。虽然生活在众人之中，但他不可以完全成为众人的一分子；他与众人应该保持一种尽量客观的联系。这样会使他避免与社会人群有太过紧密的联系，这也就保护自己免遭别人的中伤和侮辱。关于这种与人交往的节制方式，我们在莫拉丹所写的喜剧《咖啡厅，或新喜剧》中找到那值得一读的戏剧描写，尤其在剧中第一幕的第二景中对D.佩德罗的性格的描绘。从这种意义上说，我们可以把社会人群比喻为一堆火，明智的人在取暖的时候懂得与火保持一段距离，而不会像傻瓜那样太过靠近火堆；后者在灼伤自己以后，就一头扎进寒冷的孤独之中，大声地抱怨那灼人的火苗。

第十节

嫉妒之情对于人来说是自然的，但与此同时，它既是一种罪恶，又是一桩不幸。[16]因此，我们应该把它视为破坏我们幸福的敌人，应该像对付恶魔一样地消灭它。塞尼加以美妙的言辞给予了我们指示：“如果不跟别人作比较，那我们就会为我们所得到的感到快乐；如果由于别人比我们更加幸运而内心不安，那我们将永远不会快乐。”另外，“如果你看到很多生活得比你好的人，那你就想想有多少处境比你糟糕的人吧”。所以，我们应该多想一想那些处境比我们更为恶劣的人，因为那些生活得比我们好的人只是看上去比我们更好而已。甚至在实际灾祸降临在我们头上的时候，最有效的安慰——虽然这和嫉妒出自同一源头——就是想到那些遭受了更加巨大的痛苦的人，其次就是多跟那些和我们处于同一处境，亦即同病相怜的人交往、接触。

关于嫉妒的主动一面，就谈论这些。至于嫉妒的被动一面，我们应该牢记：没有哪一种恨意能像嫉妒那样难以消除。因此缘故，我们千万不要无休止地给它以强烈的刺激；相反，我们最好放弃享受这种快感，一如其他许多的快感乐趣，以免遭受其带来的后果。

在这世上有三类贵族：①基于出身和地位的贵族；②基于金钱财富的贵族；③精神思想方面的贵族。最后一类是真正至为高贵的；只要给予他们时间，他们的尊贵就会得到人们的认可。腓特烈大帝就曾经这样说过："具有优越灵魂的人占据和帝王同等的地位。"他对内廷总监也说这一番话，因为内廷总监很反感地看到部长大臣和元帅们与内廷总监坐在同一张桌子吃饭，而伏尔泰却被安排坐在只留给国王和王子的桌子。在这三类贵族的周围聚集着一大群心怀嫉妒的人，这些人私下里都因为别人拥有的尊贵而感到内心痛苦。当他们再没有必要畏惧这些尊贵者时，他们就会煞费苦心地变换各种不同的方式让尊贵者知道："你们并不比我们强得了多少！"不过，他们作出这些努力恰恰暴露了这一事实：他们其实对与此相反的说法深信不疑。容易引起别人嫉妒的人理应采用的办法就是与嫉妒者保持相当的距离，尽量避免与他们接触，以便双方之间始终保留一道巨大的鸿沟。如果不可能做到这一点，那么，最好的办法就是在受到嫉妒者的攻击时，能够保持最大限度的从容镇定，因为导致嫉妒者发起攻击的原因足以抵消了他们的攻击，这是一般实用的对付办法。与此同时，这三类贵族之间各自却相安无事，并没有嫉妒的产生，这是因为他们都拥有各自的优势而达致平衡。

第十一节

我们在实施某一计划时，应该先把这一计划深思熟虑一番；尽管每一个细节都已详细考虑完毕，我们仍然需要为人类知识的有限和不足留下余地。因为总有可能会出现一些我们不可能考虑到的或者无法预知的情况；这些情况一旦出现就会打乱我们的全盘计划。这种顾虑会在消极的一面影响我们，提醒我们在处理重大事情时，如果没有必要不能轻举妄动，"一动不如一静"。一旦我们作出了决定，并且已经付诸行动，那么，下一步就是静待结果，让事情自然发展。我们就不要老是自寻烦恼地不断回头考虑已经付诸实行的事情和担忧可能遭遇到的危险。到了这个时候，我们就应该把整件事情抛诸脑后，不用再去想它，因为我们可以确信在恰当的时候已经把一切该考虑的都考虑清楚了，我们理应得到平静了。一句意大利谚语提出这样的建议——歌德把它译为："为马备好了鞍子，就让它出发吧！"附带说上一句，歌德收集的许多谚语和警句都来自意大利民谚。如果事情得到了糟糕的结局，那是因为所有人为的事

务都会受到偶然和错误的戏弄。苏格拉底——这个世界上最有智慧的人——在处理自己个人私事时也需要得到某种能够给予他警示的魔法的帮助，以便做出正确的事情，或者起码以此避免差错。这证明了人的智力不足以保证事情的发展结果。准此，这最先出自某个教皇的说法，即对于我们遭遇的每一桩不幸，我们都难辞其咎——至少在某种程度上是这样——虽然不是在每种情况下都绝对真实，但在大多数情况下事实的确如此。正因为人们对此真理有所感觉，所以，人们才尽最大可能地遮掩和粉饰自己遭遇到的不幸，并且竭力装出一副若无其事的样子：他们担心别人从他们的不幸遭遇推断出他们的罪责。

第十二节

在遭遇到已经发生的、不可更改的不幸的时候，我们甚至不可以允许自己这样想：事情本来可以有另外的一个结局；更加不可以设想我们本来可以阻止这一不幸的发生。因为这种想法只能加剧痛苦至难以忍受的程度，我们因此也就是在折磨自己了。我们应该学习大卫王的榜样。他的儿子患病在床时，他没完没了地向耶和华上帝乞怜、请求；但儿子死了以后，他就打个响指，想都不再想死了儿子这件事情了。那些难以放松自己心情的人，必须以命运论的观点安慰自己，因为命运论告诉人们这样一个真理：所有发生的事情都必然发生，是不可避免的。

不过，这一条规则也有它的片面性。在遭遇不幸时它当然会有助于我们获得轻松和安慰，但如果我们的轻率、鲁莽要为我们的不幸负上部分责任——通常都是这种情形——那么，对当初如何才能防止不幸的发生进行一番反复的、令人痛苦的思考，则是我们应该执行的某种有益的体罚，我们可以吃一堑长一智，这对以后将来都大有益处。我们不应该在犯下明显的错误以后为自己开脱责任，淡化或者粉饰错误，就像我们经常做的那样。我们应该坦白承认错误，清楚明白这些错误的严重性，这样，我们才可以下定决心在以后避免重蹈覆辙。当然，这样做我们免不了要进行一番痛苦自责，但是，“不接受惩罚教训就不可能进步”。

第十三节

对于一切涉及痛苦和快乐的事情，我们应该把牢想象力的闸门。首先，我们不要建造空中楼阁。这些空中楼阁实在是太昂贵了，因为用不了多久，伴随着一声叹息它们就会被夷为平地。但是，我们更要小心不要夸大想象那些只是有可能发生的不幸，以免受到无谓的惊怕。如果不幸只是完全极度夸大了，或者干脆就是空穴来风，那么，梦醒以后我们马上就会知道这些不过就是幻象而已，我们会为更好的现实而感到高兴，并且，不管怎么样，我们还会对遥远的，但毕竟有可能发生的不幸有所警觉呢。但是，我们的想象却不会随便戏玩这类没有根据的东西，实在百无聊赖的时候，我们想象顶多只是建造一些令人舒心愉快的空中楼阁。我们那些阴暗想象的素材的确是在某种程度上威胁着我们的不幸事情。我们的想象夸大了这类不幸和它们发生的可能性，并且以骇人的色彩加以描画和渲染。从这些噩梦中清醒过来以后，我们仍然无法马上甩掉这些噩梦，但做过的美梦却马上就被我们忘掉了——因为这些美梦马上就遭到了现实的驳斥和推翻；现实充其量只让人们保留着实现一线希望的可能。一旦我们为阴暗的想象所俘虏，它们就会带来各式逼真的幻影、形象——这些幻象并不那么容易消失，因为这些事情发生的可能性毕竟存在，我们没有能力对其发生的可能性作出估计。只是有可能发生的事情就会显得很有可能发生了。这样，我们就向担忧、害怕投降了，听任其摆布了。因此，对任何关乎我们痛苦和快乐的事情都应该以理性和判断力去观察和考虑，那也就是进行冷静的、不掺带个人情绪的思考，运用纯粹的概念在抽象中操作。我们不应该让思考掺杂着想象，因为想象没有能力对事情作出判断。相反，想象只会带来扰乱我们情绪的清晰图像，徒增我们的痛苦，而不会有任何好处。在夜间，我们尤其需要严格遵守这一条规则，因为正如黑暗会使我们胆怯，让我们到处都看到令人害怕的形状，同样，头脑思想的暗晦模糊也对我们发挥类似的影响，因为任何不确定都会产生不安全感。所以，在夜间，当我们松弛下来的时候，理解力和判断力就蒙上了某种主观的暗晦；智力变得疲倦和呆滞，已经无法深入事物的本质。我们静思默想的对象——如果它们关乎我们个人的事务——很容易就会蒙上一层危险可怕的外衣，变成骇人的图像。夜晚当我们躺在床上时，这种情形经常发生，因为到了这个时候，我们的精神完全松弛下来了，我们的判断力因此无法应付所接受的任务，但是想象力却在此时仍然活跃非常。夜晚让所有的一切都蒙上一层黑色调。所以，在我们即将入睡，甚至当我们从一觉睡醒过来的时

候，头脑里面都是一些颠三倒四的东西，就跟睡梦一般无异。如果它们是我们的个人事情，那一般都显得晦暗，甚至可怖。到了早上，所有这些可怕影像就像梦一般地消失了。正如一句西班牙谚语所说的：“日间是白色的，夜晚则是有色的。”在晚上，就算点燃着蜡烛，我们的理解力仍然会像我们的眼睛那样，无法像白天那样清楚把握事物。因此缘故，夜晚时间并不适宜思考严肃，尤其是令人不悦的事情。早上则是思考这类事情的恰当时候。早上毫无例外地适合人们从事任何精神上的或者体力上的工作。早晨是一天中的青年时候：一切都是明亮、清新和轻松的。我们感觉充满活力，能够自如地发挥我们的机能。我们不应该贪睡而缩短了早晨的时光，或者以没有价值的工作和闲聊浪费这段时间。相反，我们应该珍视早晨为生命的黄金时光，并在某种程度上把它视为神圣的。相比之下，晚上则是一天中的老年期，到了这段时间，我们变得疲倦、轻率和饶舌。每一天都是一段短暂的生活：早上醒来就是诞生，晚上睡眠就是死亡和结束。因此，每天的睡眠就是这一天的死亡，而每天的醒来则是新的一天的诞生。事实上，我们可以把起床时候的不适和困顿视为出生时的艰难情形，这样，我的比喻就已经完全彻底了。

但是，一般来说，我们的健康状况、睡眠的好坏，以及营养、温度、天气、环境等其他很多的外在因素会极大地影响我们的情绪，而情绪又会严重影响我们的思想。因此，我们对事情的看法和我们能力的发挥不仅受制于时间，甚至还受制于地点。所以，

要留意那严肃的时光，
因为它甚少来临。

——歌德

我们不仅要静候客观思想和独特观点的光临——它们是否光临并且何时光临只能听任它们兴之所至——甚至，我们在预先定下的时间里，并且已经准备妥当去认真考虑某些事情，但我们也并不总能成功。这些都需要特定的某一时间。时候一到，相关的思路就会不请自来，到了那时候，我们就会完全投入其中。

至于我所推荐的要控制住我们头脑的想象，我要补充的是不要听任我们的想象把自己曾经遭受过的不公、侮辱、轻视、损失等化为栩栩如

生的图像，因为这会刺激起我们已经沉睡了的愤怒、怨恨及其他憎恶情绪。这也就败坏了我们的情绪。新柏拉图主义者波洛克利斯有这样的一个美妙比喻：在每个城镇里面都居住着高贵突出的人物和卑鄙下作的乌合之众，同理，在每一个人——甚至最高贵、最出众的人物——的身上，同样存在着因人而异的某些深藏在人性，甚至动物性中的极其庸俗丑陋的成分；这些暴民千万不能受到煽动而起来闹事，也不能让他们从窗口往外张望，因为他们会暴露出自己丑陋的模样；而我刚才说过的那些想象之物，正是鼓动暴民造反闹事的头目。另外，值得一提的是，甚至微不足道的烦恼——不管它出自人或事——如果我们脑子里老是想着它，老是以强烈的色彩夸大地描绘这一烦恼，就会膨胀成为可怕的巨物，让我们束手无策。对待任何不愉快的事情，我们都应抱持一种尽量客观、求实的态度，这样，我们才能比较容易接受它们。如果把细小的物件放置得太靠近眼睛，我们的视野就会受到限制，就无法看到其他别的东西，同理，在我们的直接范围以内的人和事，尽管都是鸡毛蒜皮般的无关重要，但却经常过分地吸引了我们的注意力和占据了我们的思想，甚至造成了我们的不快。这样，我们就无暇顾及重要的思想和事情。我们应该制约这种倾向。

第十四节

当我们看到某样东西时，很轻易就会产生这一念头：“呀，如果我能拥有它就好了！”我们由此感觉到了有所欠缺。其实，我们更应该经常这样想：“呀，如果我失去了某样东西，那将是怎样的情形？”——我的意思是，有时候我们不妨想象一下在失去我们所拥有的某样东西时，我们将会怎样看待那失去之物。确实，对我们拥有的东西，都应作如是观：无论是财产、健康、朋友、妻子、孩子、我们所爱的人，抑或马匹、爱犬，等等。因为在大多数情况下，只有在失去了某物以后，我们才会知道它的价值。如果读者能够以我在这里推荐的方式看待事物，那么，首先，我们就会马上为我们的拥有感到直接的、比以往都更大的喜悦；其次，我们就会运用各种方式防范失去我们的拥有物。这样，我们就不会拿我们的财产开玩笑，不会激怒我们的朋友，不会让忠诚的妻子受到诱惑，不会疏于监察孩子的健康，等等。通常，为了使现时灰暗的生活生色明快，我们盘算着种种美妙的可能，凭空想象出形形色色的诱人的希

望，而所有这些都孕育着失望。一旦它们被残酷的事实击碎，失望肯定就会接踵而至。如果我们更多地考虑可能出现的种种不利，那对我们反而有好处。因为这样做一来会促使我们采取相应的防范措施，另外，一旦意料之中的不好事情并没有发生，那我们就会得到意外的惊喜。在经历一番忧虑以后，我们难道不是明显地变得更加心情舒畅吗？事实上，经常不时地想象一下那些有可能降临在我们身上的巨大不幸和灾难，这倒是一件好事情，我们由此可以更加容易承受那随后实际发生的许多轻微的不幸，因为我们可以以这一点安慰自己：那些巨大的不幸毕竟没有发生。但是，在考虑这条规则时，我们却不要忽略了在这之前的那条规则。

第十五节

涉及我们的种种事情各自发生，没有次序之分，相互之间没有关联，它们的差别又很悬殊；它们唯一共同之处只是这些事情与我们有关。正因为这样，我们就应该相应地在考虑和处理事情时，做到同样干脆利索，切忌纠缠不清。因此，在我们处理某一事情时，必须把一切其他别的事情置之度外，在恰当的时间里为某件事情操心、担忧或快乐，其他事情则不予考虑。打个比方说吧，我们必须拥有一个存放思想的抽屉柜，在拉出一个抽屉时，其他的抽屉却保持原位。这样，我们就不会因为考虑一个沉重的问题而失去在同一时间的乐趣，我们的宁静也不会因此而被剥夺。我们对一件事情的考虑也就不会代替了对另一件事情的思考，不会让对重大问题的关注导致了对许多细小问题的忽略，等等。尤其需要注意的是，一个具有深远和高贵思想的人不应该允许自己的精神思想完全被私人琐事和低级烦恼所占据，以致无法进行深远、高贵的思考，因为这样做确实是“为了生活而毁坏了生活的目的”。当然，能够自如地支配自己，自我约束是必不可少的——要做好任何事情莫不如此。为达到这一目的，我们必须强化这一想法：每个人都必须承受许许多多来自外在的艰难制约，没有了这些制约，生活也就不成其为生活了。对自己适时的小小约束会在以后的日子里避免了许多外在的桎梏，这就正如在一个圆圈里，紧靠着圆心的小圆圈对应着圆周圈，后者经常比前者大上百倍以上。约束自己比起任何其他手段都更有效地使我们避免了外在束缚。正如塞尼加所说的：“如果你想把一切都纳入你的控制，

那么，你就把自己纳入理性的控制吧！”并且，自我约束是我们力所能及的，在万不得已的时候，或者当这种约束触及了我们的最敏感之处，情形已经变得苦不堪言，那我们还可以予以放弃。与此相比，来自外在的束缚却是严峻和残忍的，没有丝毫的怜悯之情。因此，通过自我约束以避免外在桎梏是相当明智的。

第十六节

我们应该给我们的愿望规定一个限度，节制我们的欲望，控制我们的愤怒，时刻牢记着这一事实：在这世上有着许多令人羡慕的东西，但我们只能得到其中微乎其微的一小部分，相比之下，许许多多的祸患却必然地降临在我们的头上。换句话说：“放弃和忍受”就是我们的准则。如果不奉行这一准则，我们就会感到贫乏和可怜，对此就算财富和权位也无能为力。贺拉斯的诗句说的就是这个意思：

> 详察你的所作所为，向智者请教如何才能心安理得、轻松地度过一生，免受对无用之物的欲望、希冀所带来的煎熬和折磨。

第十七节

亚里士多德说：“生命在于运动”。很明显，他的话是对的。我们的肉体生活存在于不停的运动；内在精神生活也永远需要展开活动，或通过思想，或通过做事。这方面的证据就是：当没有思想的人无事可做的时候，就会马上敲击手指，或者敲打随便一件手头上的物件。换个别的说法吧：我们的生存根本上就是动荡不安的，因此，完全的静止不动很快就会变得令人难以忍受，因为它带来可怕的无聊。人这种活动的冲动应该得到调节从而获得合理的、因而是更好的满足。因此，能够从事某样活动，如果可能的话，制作某样东西，或者至少学习某一样东西，对于我们的幸福是绝对必要的。一个人的能力需要得到发挥，并且，他渴望看到发挥能力以后的结果。在这一方面，制作或者完成某样东西，不管那是一只篮子抑或一本著作，都会带给我们极大的满足。看到我们手头上的工作不断有所进展，并最终得以完成，我们得到的是一种直接的快乐。创作一件艺术作品、撰写一篇文章，甚至从事某种手工制作，都

会给我们带来愉快。当然，我们的作品越高贵，我们感受的喜悦就越大。那些禀赋优异，同时也意识到自己有能力创作意蕴丰富、和谐连贯的巨著的人，在这一方面真可称得上是最幸福的人。因为在这种人的整个一生中，他们都怀有一种很高层次的兴趣，这种兴趣使他们的生活平添一种他人的生活所缺乏的风味。所以，相比之下，常人的生活都是浅薄寡味的。对于上述禀赋优异的人来说，人生、世事连带所有平凡的和物质的东西，都具有另外某种更高的、形式上的趣味，因为所有这些材料都蕴藏着他们创作的主题。只要个人生活的困境允许他们得以喘息，他们就会终其一生孜孜不倦地投入到收集这些素材的工作中去。这些人在某种程度上具有双重的智力：一重用于应付日常的关系（即关乎意欲的事情），在这方面他们和常人无异；另一重则发挥在对事物的客观把握上面。因此原因，他们过着双重的生活，既是袖手旁观的看客，又是置身舞台的演员。而一般的大众则只是后者而已。但不管怎么样，每一个人都会根据自身的才能努力干出一点事情。无所事事在我们身上造成的不良效果可以从我们进行的长途游览旅行中看得出来，因为在这个时候，我们有时会感到闷闷不乐。一旦百无聊赖，人就像脱离了自己的原始本性。为克服困难、阻碍而努力和奋斗是人的一种需要，这道理跟钻洞之于土拨鼠为必不可少是一样的。持久满意所引致的无所欠缺会带来停滞不动，这将会变得令人无法忍受。排除障碍和困难可以让人享受到充分的乐趣。这些障碍和困难可以是物质方面的——如在日常生活中，在生意场上所碰到的；也可以是精神方面的——诸如在学问和研究中存在的问题。与这些困难、障碍进行较量并战胜他们，会使人们得到快乐。如果没有机会这样做，人们就会竭力各自依据自己的个性制造出机会。他们或者去狩猎，或者玩球，又或者受到本性无意识的驱使去寻衅吵架、玩弄阴谋诡计、施展造假骗人的勾当，或做出其他种种不良行为。人们之所以这样做，不过就是要结束那令人无法忍受的百无聊赖的状态。“无事可干的时候，难以保持平静。”

第十八节

我们行动和努力的指南不可以是想象中的图像，而应该是考虑清楚的概念。但实际发生的通常却是相反的情形。因此，我们只需仔细检查一番就可以发现：最终为我们的选择一锤定音的，往往不是概念和判

断，而是我们想象中的图像。其实，后者只不过是我们的选择之一。在一本伏尔泰或者狄德罗——我记不起是谁了——写的小说中，男主角是一个青年，他以赫克利斯大力神的形象站在了十字路口，美德则化身为皇子太傅式的人物：左手拿着鼻烟壶，右手捏着一撮鼻烟，向男主角进行着道德说教；罪恶的形象却是男主角母亲的贴身女仆。尤其在青年期，我们幸福的目标固定为某些图像。这些图像不断在我们的眼前晃动，这一状况通常持续我们的半生，甚至整个一生。这些图像是诱惑人的幽灵，因为当我们抓住它们的时候，它们却变得什么都不是了。我们由此获得了经验：这些图画并不会真的给予它们所许诺的东西。我们想象中的家庭生活、社交聚会、乡村生活，甚至我们对居所、环境以及他人表示的敬意等想象图都属于这一类性质。就算我们的爱人留在我们想象的图像里，也通常可以归于这相同的类型。“每个傻子都带着一顶傻子帽。”[17]出现这种情形是很自然的，因为事物的直观图像是直接的认识，它比概念，亦即抽象的思想，更加直接地作用于我们的意欲。概念只能告诉我们事物的普遍情形，但却不曾提供单个、具体的事物，而正是单个、具体的事物包含着现实。因此，概念只能间接地作用于我们的意欲；但概念却能恪守诺言。因此，教育就是让我们只信赖概念。当然，为了教育的目的也需要一些图像以作解释、阐述的工夫，但那只是辅助性的。

第十九节

上述规则可以列在这一条更具普遍性的规则之下，即我们应该时刻驾驭我们对眼前现实的印象和直观认识。与我们的思想和认识相比，这些直观图像能够产生更加强烈的效果，原因不在于直观印象的内容和素材——这些通常都相当有限——而在于这些图像的形式、它们的可直观性和直接性。直观印象强有力地侵入我们的情绪，扰乱了情绪的平和，或者动摇了它的坚定。眼前存在的、可以直接观照的事物总是以其全部力量即时产生效果，轻易就让我们对其一目了然。相比之下，思想和推理却需要时间和宁静，我们每次只能单独详细思考一件事情。因此，思考的结果不可能每时每刻呈现在我们的眼前。正因为这样，尽管我们经过细致的思考已经放弃了某一令人愉快的东西，但一旦看见这可欲之物，我们就会受到它的吸引。同样，我们知道别人的某一个判断根本站

不住脚，但我们的内心仍然对此感到不快；虽然我们清楚明白别人的某一冒犯卑劣至极，根本不值一驳，但这一冒犯仍然会使我们愤怒。基于同一个道理，不存在危险的十个理由根据都敌不过一个存在危险的表面假象。所有这些例子都可以让我们认识清楚那深藏于我们本性之中的根本的非理性。女人经常屈从于类似的印象，而具备超常的理性以至于不受印象影响的男人为数也很小。如果我们无法纯粹通过思想消除某一印象影响的时候，最好的办法就是运用相反的印象以中和它的作用。例如，受到别人的侮辱时，我们可以想到那些敬重我们的人；对付印象中的某一威胁性的危险，脑子就凝神审视能化解这一危险的办法。在莱布尼茨的《新论文》（第一部第二章）中，莱布尼茨谈到了一个意大利人运用办法承受住了别人对他的严刑拷打。这个意大利人的脑中片刻不停地想象着断头台的画面。因为如果他认罪，那等待他的命运就是断头台了。所以，他不时地大声喊道："我看到你了！"这句话的含意是他后来才解释的。正是由于这里所说的理由，当我们周围所有人持有与我们不一样的看法，并因此做出与我们不一样的行为时，尽管我们相信周围的人是错的，但始终不为所动却是一件困难的事情。对于一个化装潜逃的国王来说，他那忠实的侍从坚持与他私下履行礼节和表现卑下的态度就几乎是一种必不可少的信心鼓励了，否则到了最后，这个国王对自己的身份也会产生怀疑。

第二十节

我在第二章里强调了这一点：身体的健康价值无比，它构成了我们幸福的最首要和最关键的要素。在这里，我谈一谈保持和增进身体健康的几条大体的做法和原则。

在我们身体健康的时候，我们可以让身体的整体或部分承受负担和压力，藉此可以把自己锻炼强壮，使身体习惯抵御各种各样的恶劣影响。一旦我们身体的局部或整体出现了不健康的状况，那我们就要采用相反的做法：以各种可能的方式让患病的部位得到休养、生息；因为患病或者虚弱的身体经受不起任何锻炼。

肌肉可以通过加强运用而得到加强，但神经经受折磨却会遭到削

弱。因此，我们可以从事适宜的劳作以锻炼肌肉，但应该保护神经不受操劳。同样，我们要避免眼睛受到太强烈的，尤其是反射光线的照射；不要在黑暗中用眼，以避免加重眼睛的负担。也不要持续看视细小的物件。同样，不要让耳朵听到太强烈的噪音。不过，最重要的是我们不应让大脑进行一切强迫性的、持续不停顿的和不合时宜的劳作！因此，我们在消化食物时应该让大脑休息，因为在大脑酝酿思想的生命力此刻正在胃部和大肠紧张工作，准备食糜和乳糜。基于同样的理由，我们在进行剧烈的肌肉运动时或之后，都应该让大脑得到休息，因为运动神经和感觉神经是大同小异的。正如我们受伤的四肢所感受到的疼痛其实发自大脑，同样，真正工作和走路的是我们的大脑，而不是手和脚。也就是说，主管工作和走路的部分大脑通过延长神经和脊髓，刺激四肢的神经并以此使四肢运动。因此，我们四肢所感受的疲倦，其真正源头在大脑，所以，只有进行随意运动——亦即指令由大脑发出的运动——的肌肉才会感到疲劳，而并非随我们意愿工作的肌肉，例如心脏，就不会感到疲劳。所以说，如果我们强迫大脑同时进行剧烈的体力活动和紧张的精神活动，或者在这两种活动之间间隔很短的时间，那么，很明显，大脑就会受到损害。这一点和以下的事实并没有出入和矛盾：在开始散步时，或者经过短暂时间的漫步以后，我们经常会感到精神活力得到了提升，原因就在于大脑掌管肢体活动的部位还没有感受到疲劳，而在另一方面，轻微的肌肉活动和由此引起的呼吸增加却加大了大脑动脉的血液流量，并且带来了更多氧气。我们一定要给予大脑必需的、足够分量的睡眠，藉此休养、恢复。人需要睡眠就等于钟表需要上发条（参阅《作为意欲和表象的世界》的第二篇第十九章）。一个人的大脑越进化，大脑活动越大，那他所需要的睡眠分量就越多。但超出了所需的分量则只是浪费光阴而已，因为在睡眠的时间长度上所得到的却在质量深度上失去了（参阅《作为意欲和表象的世界》第二篇第十九章结尾处）。[18]

我们应该知道：大致而言，我们的思维活动不过就是大脑的一种有机作用，因此，这种有机活动及其休息类似任何其他有机活动。正如眼睛的过度操劳使眼睛受损，同样，思考过度会损害大脑。胃部的作用就是消化，大脑的作用就是思考——这一说法是正确的。但认为一个非物质和简单的灵魂寄居在人的大脑，不断在思考，因而永远不知疲倦，对这个世界也一无所需——这一看法则是错误的。这一谬误确实误导不少人做出了荒唐的事情而导致思维愚钝。例如，腓特烈大帝曾经尝试完全戒除

睡眠。那些哲学教授可千万不要再用他们的、为迎合需要而编制的问答指南式的婆妈哲学，为类似上述谬误推波助澜。甚至以实践的眼光也可看出这一谬误的害处。我们应该习惯于把我们的思维活动绝对视为一种生理作用；并根据这一点避免使我们的思维过分操劳。同时，要记住，我们所有身体的痛苦、疾病和紊乱，无论发生在身体的哪一个部位，都会影响大脑精神。阅读加班尼斯的著作《人的生理与精神之间的关系》会对理解我上述所说的话有很好的帮助。

很多伟大的思想家和学者到了晚年就智力衰退，变得孩子气，甚至出现精神错乱，原因就在于忽略了我在这里所说的要点。例如，这个世纪的著名英国诗人华尔特·司各特爵士、华兹华斯、修特等，到了晚年，甚至在步入60岁以后精神思想就变得衰弱、呆滞，甚至沦为痴呆。对此的解释无疑就是他们都受到了高额金钱的诱惑，把文学当成了一种生财工具。这诱使他们进行了违犯自然的脑力劳作。谁要是把毕加索斯套上苦役的轭子，用鞭子抽打文艺女神，那么，一如那些被强迫接受维纳斯爱神服务[19]的人，同样会遭受惩罚。我怀疑甚至康德在最后成名以后，在其生命的最后岁月里也是工作过头了。这样，他生命中的最后四年就成为了他的第二个童年期。相比之下，魏玛宫廷的先生们——歌德、魏兰、涅布尔等——直至高龄都能保有完好的思想能力和精神活动。这是因为他们并不是为金钱而写作的人。伏尔泰也属于这样的情形。

一年中的每一个月份对我们身体的状态、健康，甚至我们的思想，都有着某种直接的、独立于天气之外的影响。

第三部分　我们对他人应采取的态度

第二十一节

在这世界上生存，具备一定的预见能力和宽恕能力合乎我们争取幸福的目的：前者帮助我们避免受到伤害和损失，后者则为我们免除了人事纷争和吵闹。

谁要是生活在人群当中，那他就绝对不应该拒绝和谴责任何人——只要这个人是大自然安排和产生的作品，哪怕这个人是一个最卑劣、最可笑的人。我们应该把这样一个人视为既成的事实和无法改变：这个人遵循一条永恒的、形而上的规律，只能表现出他的这个样子。如果我们碰到一些糟糕透顶的人，那就要记住这一句话："林子里总少不了一些怪鸟。"[20]如果我们不这样做，那我们就是不公正的，我们也就等于向这个人发出了生死决斗的挑战。原因在于没有一个人能够改变自己的真实个性，这包括道德气质、认识能力、长相脾性，等等。如果我们完全彻底地谴责一个人的本质，那么，这个人除了把我们视为他的仇敌，别无其他选择。因为我们只在这个人必须脱胎换骨、成为一个与那永远不可改变的他截然不同的人的前提下，才肯承认这个人的生存权利。为此原因，要在人群当中生存，我们就必须容许别人以既定的自身个性存在，不管这种个性是什么。我们关心的只是如何使一个人以本性的内容和特质所允许的方式发挥他的本性，既不应该希望改变、也不可以干脆谴责别人的本性。这就是"生活，也让别人生活"这条格言的含意。这种做法虽然合乎理性，但具体实施却并不容易。谁要是能够一劳永逸地躲开那许许多多的人，那他就是幸福的。要学会容忍别人，我们不妨先利用死物锻炼我们的耐性。物件由于机械和物理的必然性顽固地妨碍着我们。每天我们都有这样练习的机会。在这之后，我们就可以把从这种练习中获得的耐性应用在人的身上了。我们应让自己习惯于这样的看法：别人拂逆我们的心意，妨碍我们的行动，但他们这样做完全是出于一种严格的、发自他们本性的必然性，这与物体活动所根据的必然性一般无异。所以，针对别人的行为动怒就跟向一块我们前进路上的石头大发脾气同等的愚蠢。对于许多人，我们最聪明的想法就是："我不准备改变他们，

我要利用他们。”

第二十二节

令人惊讶的是：人与人之间在精神、性情方面同声相应抑或大相径庭，会在人们的谈话中非常轻易和迅速地显示出来，哪怕在每一个微小的细节，都让人感觉得到。尽管两个人所谈论的都是一些陌生和泛泛的事情，但由于两人根本就不是同一类人，所以，其中一人所说的几乎每一句话，都会令对方不悦，在多数情况下，甚至使他动气。但是，同类的两个人说的每一句话都会获得对方的某些同感。如果两人个性酷似，那这种彼此称许很快就会融会而成某种完美的和谐，甚至完全一致。由此首先解释了为何平庸之辈是那样广得人缘，总是不费吹灰之力就可以找到的确要好的社交伙伴。这些诚实、可爱和正直的人啊！但非同凡响的人却碰到恰好相反的情形；这类人越是出类拔萃，那这种情形就越加明显。所以，当他们处于分离和孤独之中，如果有时候在别人身上发现了与他们相似的某一毫发之处，他们都会真心地为之高兴雀跃，哪怕这毫发是那样的细微！一个人之于他人，与他人之于这一个人是相等的。真正伟大的思想者，就像雄鹰一样，把自己的巢穴建筑在孤独的高处。其次，我们也就明白了为何一个人很快就会找到一个与自己同声同气的人——两个人犹如被磁石吸到一块似的——因为同声同气的灵魂遥相呼应。当然，我们可以看到这种情况经常出现在那些秉性顽劣、资质平庸的人们当中，因为这些人大量存在。相比之下，资质优秀和突出的人本来就是稀有的。因此，例如，在怀着干出实事的抱负的一群人当中，两个彻头彻尾的无赖很快就会彼此认出，就像他们胸前别着标志似的，并且马上走到一块商量阴谋诡计。同样，我们不妨想象——因为这是不可能的事情——一大群明智、富有思想的人聚在一起，而两个蠢人也混杂其中。这两个人会由于臭味相投而相互受到对方的吸引。很快，他们就会很高兴终于找到了起码一个懂理、明智的人。两个这样的人，特别是两个道德气质和思想智力都相当低劣的人，能够一眼就认出对方，他们多么渴望能彼此走到一块啊！他们热情洋溢、高兴万分地快步迎向对方，犹如一对有多年交情的老朋友——如此情景的确令人惊奇不已！这种出奇的事情甚至使我们相信：这两个人——依据佛教投胎轮回的学说——前世就是一对朋友了。

不过，即使人们相互之间保持高度的和谐一致，但人们在当下瞬间的情绪差异仍然会造成暂时性的不相协调和分离。每一个人的情绪几乎都不一样，这是由一个人当时的处境、身体状况、职业、周围外在环境、头脑中匆匆掠过的思绪等诸因素所决定的。因此原因，甚至在最和谐的人们之间也会产生不相协调之处。作出所需的调节以消除这一阻碍，并且引入某种共同一致的温度，这只有最高度的文明教化才能做到。众人保持同一情绪对于一个社会群体所产生的作用可以从这一事实看得出来：只要某一客体事物——这可以是某种危险、某种希望，或者某条消息；要不就是难得一见的景观、某台话剧，或者音乐等——在同一时间，以同样的方式影响着一群人，那么，虽然人数众多，但他们仍会受到刺激而在一种共同的愉快气氛之下热烈地交流和真心地参与。因为诸如此类的客体事物压倒了个人的利益兴趣，营造出某种共同一致的情绪。一旦缺乏这种来自客体事物的影响，那么，在一般的情况下，就只能求助于个人主体了。所以，喝酒是给一个聚会团体引入普遍一致情绪的惯常手段。甚至喝茶和咖啡都能达到这一相同目的。

各人瞬息万变的情绪很容易就为一个群体带来某种不一致。但正是这种不一致部分地解释了为何我们的记忆在摆脱了诸如此类的情绪的干扰影响以后——虽然这些干扰转瞬即逝——保留在记忆中的人就被理想化了，有时候，甚至是被神化了。记忆所产生的效果犹如针孔照相机里面的聚光镜——它把景物收进去，然后制造出一张比原物漂亮得多的图片。要想得到这种好处，让别人美化自己，方式之一就是尽量不要与人见面，因为虽然记忆需要很长时间才能完成它的美化工夫，但美化的工作却马上就可以开始。据此，聪明的做法就是在间隔相当一段时间以后，才重新和我们的相熟和好朋友见面，因为在重新见到他们的时候，我们就可以注意到人们的记忆已经开始工作了。

第二十三节

每一个人都不可能看到自身之外的东西——我的意思是，每一个人在他人身上所看到的与这个人的自身相等，因为每个人只能根据自己的思想智力去明白和理解他人。如果这个人的智力素质属于低级的一类，那么，别人的思想、智慧，甚至最伟大的天赋智力，都无法对他产生效

果，他对别人拥有的思想水平也一无所觉。在别人的身上，他除了看到他自身的低级缺点以外，亦即看到他性格、气质上的缺陷及所有缺点以外，不会还有别的东西。所以，他人之于他只是一个部件可以拆卸的组合体。高级的精神能力对他而言就犹如色、影对于一个瞎子一样，都是不存在的。一个缺乏精神思想的人无法看见他人拥有的精神思想。对事物作出价值评估，其实就是这一事物自身具备的价值，再加上评估者的知识共同作用的结果。由此可以推断：我们在跟别人说话时，也就把自己降至别人的水平，因为我们相对拥有的优势都消失了，甚至自己作出的必要的屈就也不为人知。既然大多数人的素质都是那样低级，因而是那样的庸俗，那我们就可以知道：我们跟他们谈话时，自己不在同时变得平凡庸俗简直就是不可能的事情（这里可以用电传导的规律作比喻）。这时，我们就能完全明白“屈尊、降格”这些词的真正含意。其实，我们也巴不得避开所有这些人，因为我们和这些人唯一能够沟通的方面，只是我们本性中的那些令人羞耻的成分。我们也会明白：面对那些傻瓜、蠢蛋，我们只有一种方式让他们明白我们的头脑智力，那就是不要和这种人谈话。当然，很多人在社交场合的感觉就像一个高超的舞者到达一个舞场，但举目所见都是跛足瘸腿的人——他又能与谁共舞呢？

第二十四节

一个人在等待某个人或者等待做某件事的时候，亦即在他坐着无事可干的时候，如果不是马上拿起手头上随便任何一样物件——手杖、小刀、餐叉之类——有节奏地敲击起来，那么，这个人就能获得我的尊敬，因为这个人起码有可能在思考事情。但类似这种人可谓百中无一。对于许多人来说，观看完全代替了思考。他们试图制造噪音来感觉自己的存在——也就是说，当他身边没有雪茄可以服务于这同一目的的时候。基于同样的理由，这些人无时无刻不睁大眼睛、竖起耳朵注意着周围发生的一举一动。

第二十五节

拉罗什富科非常中肯地说过，很难在高度尊敬一个人的同时，又非

常喜爱他。所以，我们只能选择要么获得别人的尊敬，要么得到他们的喜爱。别人对我们的喜爱总是出于私心，虽然个中原因因人而异。此外，我们获得别人喜爱的原因并不会让我们引以为豪。总的来说，我们受别人欢迎的程度和我们降低对别人的思想感情的要求相等同，并且，我们这样做必须出于真心实意，而不是虚情假意，也不是出于对他人的容忍，因为容忍植根于鄙视。想想爱尔维修说过的真实话语吧，“取悦我们所必需的思想深度刚好就是我们自己的思想深度”，由此前提我们就可以得出结论了。至于别人对我们的尊敬，情况可就恰恰相反。别人对我们的尊敬是我们强行从别人那里、违背他们的意愿获得的，所以，别人通常都把自己的尊敬掩藏起来。别人的尊敬能够给予我们内心更大的满足，因为它与我们的价值紧密相关；但别人对我们的喜爱并不直接与我们的价值连在一起，因为喜爱出自主观，而尊敬却出自客观。当然，别人的喜爱对于我们更有用处。

第二十六节

大部分人都脱离不了主体的“我”，根本上他们除了对他们自己以外，不会对别的事情感到兴趣。由此产生了这样的结果：别人所说的话马上就让他们联想到自己，别人无意中说的一句话，只要稍微涉及他们个人自身，就能吸引他们的全部注意和占据他们的全副精神；他们也就再没有剩余精力去理解谈话的客体方面的内容。同样，推理、辩论一旦与他们的利益和虚荣心相抵触，那就再不会产生任何效果。因此，这些人的注意力容易分散；他们轻易就会觉得受到别人的侮辱和伤害。与这些人客观讨论事情的时候，我们必须尽可能地小心谨慎，千万要避免在谈话里面牵涉任何可能与我们面前那位尊贵和敏感的人有关的事情，或者提及或许对他有所不利的内容，因为他们把这些话，也只有把这些话放在心里。虽然他们对于别人谈话中的真知灼见、妙语警句和优美细腻之处一无所觉和一无所知，但对于一切会伤及他们脆弱虚荣心的话语——虽然那只是相当间接地，甚至两者几乎拉不上关联——和一切能够显示出他们所珍视的自我的不良一面的谈论，他们却极度敏感。他们敏感和容易受伤的样子，活生生就像我们一不小心轻踩了脚爪的小狗；这样，我们也就不得不忍受它的一番吠叫了。又或者，他们好比一个全身满是伤口和肿块的病人，我们只能小心翼翼、避免触碰他们。某些人甚

至发展到了这样的地步：如果有人在谈话中表现出理解力和思想，或者没有完全藏起这些东西，那他们就会觉得受到了侮辱。不过，他们会在当时掩饰起自己的感情。事后，那个缺少生活经验的人就只能徒劳无功地苦思冥想自己到底在哪里得罪了这些人。不过，基于同样的原因，要奉承和赢取这些人的欢心也是一件很容易的事情。因此，在大多数的情况下，这些人的判断力都糟糕透顶，那不过是偏袒他们的政党或者阶层的某种言论、表白而已，根本谈不上客观和公正。这些都归之于这一事实：意欲在这些人的身上远远地压倒了认识力，他们微弱的智力完全服务于意欲，甚至片刻也摆脱不了意欲的控制。

占星术提供了一个极好的证明，说明人的这种可鄙的一切围绕着自己的自我。一切从自我出发的特性。因为这种一切从自我出发，人们把每样事物都跟自己扯上关系，从每种思想见解都径直联想到自己。占星术就是把天体的运行与人的悲惨自我拉上关系，并且把天空中星体与尘世间的俗事、丑行联系在一起。这种情况其实古而有之（例如，参看斯托拜阿斯的著作）。

第二十七节

如果有一些荒谬、颠倒的见解出现在公众的面前，又或者，荒诞虚假的东西写进了文字作品并且受到大众的欢迎，或者至少没有遭到任何诘难、驳斥，我们不应该就此感到绝望，认为事情会就此结束。相反，我们应该知道这一事实并以此安慰自己：在将来，人们会逐渐重新澄清、讨论、思考、审视这些观点或作品。在大多数情况下，人们最终会做出正确的判断。所以，经过一段时间以后——这段时间的长短由具体事情的难度而定——几乎每一个人都终于明白了头脑清晰的人当初一眼就能看得出来的东西。当然，在此期间，我们必须耐心一点。一个有真知灼见的人和那些受到愚弄、欺骗的大众在一起就类似于这种情形：他的手表指示的时间是正确的，但全城钟塔指示的都是错误的时间，而只有他自己才知道正确的时间。这又有什么用呢？所有人都听任错误钟塔的指示，甚至包括那些知道这个人的手表指示了唯一正确的时间的人。

第二十八节

常人在这一方面跟小孩相似：如果我们娇惯他们，他们就会变得淘气、顽皮。所以，我们不能太过迁就和顺从任何人。一般来说，假如我们拒绝借钱给一个朋友，那我们不会失去这个朋友；但如果借钱给他，那我们反倒很容易失去了他。同样，如果我们对朋友保持一定的傲气和疏忽、大咧的态度，那我们不会轻易失去他们；但如果我们表现出太多的礼貌和周到，我们反而有可能失去这些朋友，因为我们的礼貌和殷勤会使朋友变得傲慢、令人难以容忍。朋友之间的裂缝也就由此产生了。人们尤其不能忍受别人需要他们。一旦认定别人需要他们，必然的结果就是他们将变得傲慢、无礼。对于一些人来说，只要我们与他们交往，经常跟他们谈话，或者以信任的方式向他们说话，他们就会变得粗鲁无礼；很快，他们就会认为我们应该容忍和接受他们的一切行为，就会试图越过礼貌的界线。因此，适合我们与之深交的人非常稀有，我们应该小心注意不要与低级、下流之辈太过亲近。假设一个人认为我需要他更甚于他需要我，那么，他就会马上觉得我好像从他那里偷走了某样的东西；他就会试图获取补偿，把失去的东西拿回来。我们在与人交往时能够拥有优势全在于我们对对方没有要求，不用依靠他们，并且让他们清楚地看到这一点。因此理由，我们应该不时地让别人感觉到我们可以没有他们，不管他们是男是女。这样做会增进友谊。的确，在与大部分人交往时，如果我们的态度不时流露出点点轻视的神气，那并不会产生什么害处；别人反倒会更加珍惜与我们的友谊。“不尊崇别人的人会受到别人的尊崇”——这是一句绝妙的意大利谚语。但是，如果某一个人确实对我们很有价值，那么，我们就应该把这一事实掩藏起来，犹如掩藏一桩罪行。这个道理虽然不会让人感到舒服，但却是千真万确的。想想看：甚至一只狗也受不了别人待它太好，何况人呢。

第二十九节

通常，那些具有高贵本性和出众思想禀赋的人，会令人吃惊地暴露出缺乏对人情世故的了解，尤其在他们年轻的时候。他们因而轻易受到别人的欺骗，或者被他人引入歧途。但那些具有庸俗低下本性的人却很快就懂得了在这世上站稳脚跟。其中的道理就在于：当我们缺少经验时，我们就只能对事情作出先验的判断。一般来说，实际经验无法与先验知识匹敌。对于平常庸俗的人来说，他们先验的知识就是出于自我的

角度对问题的看法；但对于高贵优越的人，情况可不是这样。正是因为这一点，他们和常人明显不同。在他们以自己的思想和做法掂估他人时，他们的算量就不是准确的了。

不过，就算这样一个高贵的人终于学会了后验的知识，亦即总结别人的教导，结合自己的经验，终于懂得了对人大致上所应抱有的期待；明白了如果不是为情势所迫，那么最好就是对占人类总数的六分之五的人敬而远之，尽量避免与他们接触，这是由这一人群的自身道德和智力构成所决定的——就算这样，这个高贵的人对于常人的渺小、可鄙的本性仍然不会得到足够的认识。在往后的生活里，他会不断扩大和丰富这方面的认识，但在此期间，他还会经常失算，使自己受累。尽管他的确用心记住了获取的教训，但在跟他不认识的人在一起聚会、谈话的时候，他仍然会很惊奇地发现这些人在谈话、举止、行为方面却是充满真诚、富于理性；这些人正直诚实、颇有君子之风，同时又头脑灵活、话语风趣俏皮。他不应对此现象感到困惑，因为道理很简单：大自然在创造人的时候并不像某些拙劣的文学家。后者在表现无赖或者愚人的时候，手法相当笨拙和生硬，作者的主观意图又是那样明显，我们仿佛看见在这些人物的后面就站着作者本人，拒不承认这些人物特有的思想和话语，并且用警告的口吻在大声提醒我们："注意了！这是个骗子；那是个傻瓜。你们可千万不要上他的当！"相比之下，大自然跟莎士比亚和歌德是一样的。在莎翁和歌德的作品里面，每一个人物——哪怕那是个魔鬼——一旦站在那里说话，那么，说出的话都是恰如其分、合乎当时的情理。正因为这些人物得到客观的表现，所以，我们被这些人物的喜怒哀乐所吸引，身不由己地去关注和同情他们。这样的人物跟大自然的作品一样，出自一种内在的原则；正是依据这一内在原则，他们的说话、行事仿佛出于自然，也因此仿佛出于必然。所以，谁要是以为会在这世上看见头上长角的魔鬼或者身挂铃铛的傻瓜，那他就会永远成为他们的猎物和玩物。此外，在与他人的交往中，人们就像月亮和驼背人——总是露出其中的一面。确实，每一个人天生就有一副本领挤弄自己的五官，装出一副他想要表现出的样子。一个人的面具纯粹是出于自己的个性而制作的，所以，这副面具跟他本人配合得天衣无缝，产生的效果极具欺骗性。一旦需要取悦他人，他就戴上这副面具。我们应把他人的面具视为一层油布而已，它的价值不过如此。我们要牢牢记住这一绝妙的

意大利谚语："没有哪只狗是坏到不会摇尾巴的。"

无论如何，对一个我们刚刚认识不久的人，都应注意不要评估太高。否则，十之八九我们都会失望、羞愧，甚至招来祸殃。在这里，值得提及塞尼加说过的话："从小事就可以看出一个人的性格本性。"一个人会在细节小事上疏于防备，从而表露出自己的性格。从一个人对细微事情的处理方式，或者纯粹的举止态度就可以看出这个人的无限膨胀扩张、丝毫不顾及他人的自我。这种人在大事上也不会委曲自己的本性，即使他把自己的本性伪装起来。我们可不要错过这些观察人的机会。在处理鸡毛蒜皮的日常小事当中——这些小事亦即属于"法律不会理会的小事情"[21]——如果一个人的心从不考虑他人，一味只顾寻求自己的方便和好处，不惜妨碍和损害别人的利益，把本属于众人的据为己有，那么，我们就可以肯定：在这个人的心中并没有公正可言。如果没有法律和司法机构的约束，他甚至会成为一个恶棍。我们根本就不可以对这个人有丝毫的信任。确实，无所顾忌地破坏自己私人圈子里面规矩的人，同样会在他认为安全和没有危险的时候破坏国家的法令。[22]

原谅和忘记就意味着扔掉我们获得的昂贵经验。如果某一个与我们有交往和关联的人暴露出某种令人不快或者令人恼火的行为，那么，我们就要问一问自己：这个人真的这样有价值，以致我们愿意忍受他的行为吗？因为这同样的行为必将一而再、再而三地变本加厉地发生。如果答案是肯定的，那么，我们就不用对此行为多说什么，因为说话是没有什么用处的。这样，我们就对他稍加劝告，或者干脆不加劝告，让事情过去就算了。但是，我们必须意识到，这样一来我们随时有可能再次遭受他给予的同样麻烦。但如果问题的答案是否定的，那么，我们就只能马上并且永远地和这位宝贝朋友断绝交往；如果这个人是我们的佣人，那我们就必须马上对其解聘。因为如果相同的处境再度出现，他仍然会无法避免地做出同样的或者相类似的事情——尽管现在他真心实意地做出保证不会这样做。一个人会忘记一切，绝对所有的一切，但却不会忘记他的自我，他的本性。性格是绝对无法改正的，因为人的所有行事都出自一条内在的原则；根据这一条内在的原则，在相类似的处境之下，一个人只能永远做出同样的事情，而不可能是别的。读者诸君可以阅读我那篇讨论所谓意欲的自由的获奖论文，从而摆脱错误的观点。因此，

跟我们已经与之绝交的朋友重归于好是一种软弱的行为；为此软弱我们终将付出代价，因为一有机会，这个朋友又会做出那原先导致了朋友反目的事情。不过，这一回，他做事情会做得更加大胆放肆，因为他已经私下意识到他是我们不可缺少的朋友。这道理同样适用那些已遭我们解雇、但又重新被我们雇用的佣人。基于同样的理由，我们在形势改变了以后，不可以期待一个人做出以前做过的同一样事情。人们的观点想法和行为态度紧随自己的利益而迅速改变。的确，人们带有目的的行为用不了多久就像短期支票那样兑换成现金，如果我们不想对这种行为提出抗议的话，那我们就要变得更加短视才行。

因此，假设我们想了解一个人在我们设想中的处境会如何作为，我们可千万不要以这个人做出的许诺和保证为凭据。因为就算这个人出自真心许下诺言和作出保证，但他现在谈论的事情却是他并不了解的。所以，我们只能通过考虑他准备投身其中的处境，以及这一处境与他的性格的互相冲突之处，计算出他的行事。

如果要对人的真实和异常可怜的本质——大多数人的本质就是这样——获得一个必需的、清晰的和透彻的认识，那么，把书本文学上对于人的行事描述作为对现实生活中人的行事的说明，或者反过来，以后者解释前者，都是很有教益的作法。这有助于我们避免错误认识自己和他人。不过，对于在现实生活中或者在书本文学中碰到的人的卑鄙和愚蠢，我们可不要生气、动怒。我们应该把人的这些特性纯粹作为我们认识的材料，把它们视为人的某种特性的又一标本，并把它记录下来。我们就好像一个矿物学家偶然发现了某种矿物的典型标本。当然，例外也是有的，甚至是差异很大的特殊例子。人与人之间的差别是非常巨大的。但是总的说来，就像我很早说过的，这个世界沉浸在罪恶之中：野蛮人互相吞吃对方，文明人则互相欺骗对方，这就是所谓的世道方式。国家及其设置的目标既向国外又向国内的武装工具和机器——如果这些不是为了防备、制约人的无度的不义行为，那又是为了什么？我们难道没有在整个历史上看到：每一位国王，一旦牢牢掌握了他的国家，并刚刚开始享受到点滴的富裕，就会利用这些资本率领军队，像一群海盗一样地袭击他的邻近国家吗？难道几乎所有的战争归根到底不都是烧杀抢掠的强盗行径吗？在古代和在某种程度上的中世纪，被征服者沦为征服

者的奴隶，也就是说，他们要为征服者服务。但那些支付战争费用的人其实也在同样为征服者效劳。他们奉献了以前的工作收入。伏尔泰说过："所有的战争，不过就是抢掠而已。"德国人应该记住这一点。

第三十节

我们不能让一个人完全放任自流地自我发展。每一个人都需要借助概念和格言以获得指引。不过，如果我们在这一方面走得太远，以致沾上某种人为的性格，亦即并不发自我们的内在本性，而只是出于理性的思考、从外在获得的性格，那么，很快，人们就会发现这一句话是真的：

天性被叉子赶跑，但她还是要折回头。

——贺拉斯

因此，对于在待人处事中应该遵守的某些规律，我们很容易理解，甚至能够发现出这些规律并且很好地表达出来，但在实际生活当中我们很快就会违犯这些规律。但是，不管怎么样，我们不应为此感到泄气，不要以为抽象的准则和格言无法指引我们的生活行为，因而放任自己。一切把理论性的规则应用于实际当中的工作都碰到同样的情况。首要的事情是明白和理解规律准则，其次则是具体学会应用这些准则。前者我们运用理性一次性就能做好；后者则需要我们进行循环渐进的练习。一个初学者虽然看过别人示范演奏一种乐器的指法动作，或者在击剑中所采用的招架和进攻的招式，但是，他仍然会在实际操作中马上出现差错，尽管他一心一意想把动作做好。这时候他就会认为：在快速阅谱的同时，或者在击剑正酣的时候，运用演奏或者击剑的技巧几无可能。但是，通过逐渐不断地演奏指法练习，经过多次的跌倒、站起的磨炼，他最终就能够掌握个中的巧妙。要掌握好拉丁文的说、写的语法规则也要经过同样的过程。所以，如果脑筋笨拙的人要成为宫廷的弄臣，意气用事者养成圆滑世故的习惯，喜欢说话者管好自己的嘴巴，出身贵族者变得出言愤世嫉俗——要达到所有这些目的，除了刻苦练习，别无他途。但是，借助持之以恒的习惯练习所进行的自我训练，总是一种来自外在的约束；人的天性从来没有完全停止过对此的抗争，有时候，人的天性

会出人意料地突破这种束缚。因为依据抽象的格言而做出的行为与那些发乎自然天性的行为，两者的比较就犹如一件人工制作品，例如手表——我们把本不属于这一物质的形状和运动加之于它——与那些有生命的组织体相比，在后者，形式和物质合二为一，自成一体。这种从外在获致的性格与天然生成的性格之间的关系，证实了拿破仑皇帝说过的一句话："一切非天然的东西都是不完美的。"一般而言，这一规则适用物理的以及人的精神领域范围内的一切事物。我所能想起来的唯一例外就是天然砂金石，矿物学家都知道这种物质，它无法与人造的砂金石相比美。

在这里，我想对一切造作的行为发出警告：造作的行为总会引起别人的鄙视。首先是因为它造假和欺骗，这样，它就是懦弱的行径，因为欺骗源自恐惧；其次，造作是我们对自己的某种自我谴责和贬低，因为我们试图显示出一副我们认为比自己更好、但我们其实又不是的样子。精心打扮，假装具有某种的素质，其实就是承认自己并不具备这样的素质。不管一个人是冒充拥有勇气、机智、学问、智慧，抑或吹牛以显得情场得意、有钱、有地位或任何其他，我们都可以从这种假冒行为得出结论：这个人正是在这一方面有所欠缺，因为如果我们真的拥有这方面的素质和长处，那我们并不会想到故意去显示、炫耀它——想到我们的这一份拥有，我们就已经心满意足了。这也是那句西班牙谚语的含意："马掌（马蹄铁）叮当作响是因为缺少了一个钉子。"尽管如此，正如我从一开始就已经说了的，我们不能无条件地放任自己的本性，完全表现自己的本色，因为我们有必要把本质中的许多恶劣和野兽的成分掩藏起来。但这只是我们隐瞒否定属性的东西的理由，它并没有表明冒充拥有肯定性质的东西是对的；也就是说，藏拙遮丑是可以的，但冒充优越却没有理由。我们也应该知道：甚至在人们还没弄清楚伪装的人想要伪装成为什么样子之前，人们就知道他在伪装了。最后，伪装不会维持多长的时间，始终有一天面具会掉下来的，"没有人可以长时间戴着面具，人很快就会恢复天性"（塞尼加语）。

第三十一节

正如一个人背负着自己的身体，而对此重负一无所觉，但在移动他

人的身体时，他却感觉到了重量，同理，他不会注意到自己身上的缺点和恶习，而只会留意他人的这些东西。因此，每个人都应该以他人为镜，从这面镜子可以清楚地看到自己的缺点、恶行及其他的不好之处。但在大多数情况下，人们却像一只对着镜子咆哮的狗——它以为镜子里面的是另外一只狗，殊不知它看到的正是它自己。挑剔别人缺点差错的人其实在改进着自己。所以，倾向和习惯于在私下默默留意和刻薄挑剔别人的外在行为、别人不论做过的抑或不曾做过的事情的人，也因此在改进和完善着自己。因为这种人起码有足够的正义，或者足够的骄傲和虚荣心去避免做出他们经常如此严厉、苛刻批评的事情。对于那些容忍别人的人来说，相反的说法照样成立，即“我们乞求自由，同样也会施予别人这种自由”（贺拉斯语）。圣经的福音书关于“只见别人眼中刺，不见自己眼中梁”说了一段美妙的道德教诲；但是，眼睛的本质就是往外看的，它并不能看到眼睛自身，所以，注意和批评别人的缺点是使我们意识到自己不足的一个相当有效的方法。我们需要一面镜子去改善自己。

这一条规则同样适用写作文体和风格：对某种拙劣文体风格的新花样如果持赞赏而不是批评的态度，那么，这种愚蠢的文风就会被仿效。因此原因，每一呆笨、愚蠢的文风都能迅速在德国大行其道。德国人是很能容忍的，每个人都可注意到这一点。“我们乞求自由，同样，也会施予别人这种自由”，就成了德国人的格言。

第三十二节

一个本质高贵的人在年轻的时候以为：人与人之间重要的和主要的交往，以及由此产生的人际关系是理念性的，换句话说，这些关系基于人们相同的气质、思维、情趣，等等。及至年长以后，他才意识到这些关系和交往是现实性的，亦即以某种物质利益为基础。几乎所有的关系都带有这样的基础。大多数人甚至根本不晓得除此之外还会存在别样的关系。因此缘故，人们都从一个人所拥有的职位、从事的生意、隶属的民族和家庭去考虑一个人。一句话，人们关注的是世俗常规所给予这个人的角色和位置。所以，一个人就像商品一样地被贴上标签并受到商品式的对待。至于这个人的自身是什么，根据其个人素质他是个什么样的人，人们只是随意地、并因此只是例外地提及。人们根据各自的需要通

常都把人的素质搁置一边，或者视而不见。一个人自身的拥有越多，对世俗常规的安排就越感到不满，他也就越希望退出世俗人群的圈子。世俗如此安排是因为这样的事实：在这个贫穷和匮乏的世界，应付匮乏和需求的手段无论在何处都是最重要的，因此，也是压倒一切的。

第三十三节

正如流通的是纸钞，而不是真金白银，同样，在这个世界上，流行的不是发自内心的尊重和真正的友谊，而只是做得尽量逼真和自然地显示尊重和友谊的表面工夫。不过，我们也不妨自问：又有哪些人值得我们对其使用真金白银呢？不管怎么样，我认为一条诚实的狗的摇尾示好，比人们的那些表面工夫更有价值。

真实不虚的友谊有着这样的一个前提：对朋友的痛苦、不幸抱有一种强烈的、纯客观的和完全脱离利害关系的同情。这也就意味着我们真正与我们的朋友感同身受。但人的自我本性却与这种做法格格不入，所以，真正的友谊就像那些硕大无朋的海蛇那样，要么只是一种传说，要么只存在于另外别的地方，我不知道到底为何者。人与人之间的许多联系当然主要是建筑在各式各样的被隐藏起来的自私动机之上，但某些这样的联系也包含了点滴的真正友谊的成分。这样，它们就得到了人们的美化和推崇。在这样一个充满缺陷的世界里，把这些联系冠以友谊之名也并不是完全没有理由的。它们远胜那些泛泛之交。后者是些什么样的货色呢？如果我们知道我们的大部分好朋友在我们背后所说的话，我们就不会再想跟他们说话了。

检验一个人是不是我们真正的朋友，除了一些需要得到朋友的确切帮助和作出一定牺牲的情形以外，最好的时机就是当我们告诉他恰逢某样不幸的时候。在这一刹那，他的脸上要么显示出一种真心的、不含杂质的悲哀，要么就是一副镇定自若的样子；或者，他会流露出某种别样的表情，后两者都证实了拉罗什福科的那句名言——“从我们最好的朋友所遭遇的不幸，我们总能找到某样并不会使我们不悦的东西。”在类似这种时候，一般我们称之为朋友的人甚至掩饰不住脸上一丝满意的笑容。没有什么比告诉别人我们恰逢某一巨大不幸，或者向别人毫无保留地透

露出自己的某些个人弱点，更能确切地使别人得到好的心情了。这是反映人性的典型例子。

朋友间分隔太远和长时间互不见面都会有损朋友之间的友情，尽管我们并不那么乐意承认这一点。如果久不相见，甚至我们最亲爱的朋友也会随着岁月的流逝逐渐变成抽象的概念；我们对他们的关切也由此变得越来越理性，甚至这种关系只是一种惯性的作用。但对那些我们朝夕相见的人，哪怕那只是我们宠爱的动物，我们都能够保持强烈和深切的兴趣。人的本性就是如此地受制于感官。所以，歌德的话在这里是适用的：

现在此刻是一个威力无比的女神。

“Hausfreunde”[23]一词表达得相当准确，因为这种朋友是居屋、家庭的朋友更甚于居屋主人的朋友，因此，他们更像是猫，而不是犬的一类。

朋友都说自己是真诚的，其实，敌人才是真诚的。所以，我们应该把敌人的抨击、指责作为苦口良药，以此更多地了解自己。

患难之交真的那么稀有吗？恰恰相反，我们一旦和某人交上了朋友，他就开始患难了，就向我们借钱了。

第三十四节

如果一个人以为通过显示自己的聪明和思想就能博得社交人群的欢迎，那么他就的确是个不谙世故的毛头小子！事实却是恰恰相反：对绝大多数人来说，一个人表现出聪明和思想只能激起人们对他的憎恨和反感；并且，这种憎恨和反感因为这一原因而变得更加强烈：感觉这些情绪的人找不出理由抱怨引起这些情绪的原因，他们甚至必须把这些原因掩藏起来，不让自己知道。实际情形是这样的：如果一个人在谈话的对方身上观察和感觉到了某种智力上的优势，那么，这个人就会得出这样的结论：对方肯定也在同等程度上观察和感觉到自己在智力上的劣势。这是他在私下里、对此并不清楚意识到的情形下得出的结论。这种省略的三段推论刺激起他无比的愤慨和怨恨（参看《作为意欲和表象的世

界》第二卷第十九章——在那里我引用了约翰逊博士以及歌德青年时代的朋友梅克说过的话语），所以，格拉西安的话说得相当正确："唯一能够取悦别人的方式就是把自己裹以最傻呆的动物的外皮。"[24]显示自己的聪明智慧其实就是间接地指责别人愚蠢和无能。并且，一个本性庸俗的人，在面对自己的对立面时，内心会产生抵触情绪，而秘密煽起这股情绪的就是他的嫉妒。我们每天都可看到，虚荣心的满足带给人的快感更甚于其他的快乐，但获得这种快感的途径只能是把自己与别人作一番比较。对于人来说，最值得我们引以为豪的莫过于精神思想素质，因为人正是基于这方面的优势才优于动物。[25]因此，假如把自己这一方面确凿无疑的优势显示出来，尤其是当着其他人面前这样做，那就是一种极端鲁莽、冒失的行为。这样，人们就会受到刺激去寻求报复，就会伺机侮辱这个冒犯者。因为通过给人以侮辱就可以离开思想智力的领域而进入意欲的地盘，而在意欲这方面，人们都是相同的。所以，在社会上，地位和财富可以期望获得人们的尊崇和爱戴，但精神的优势却永远不可以期望得到这种待遇。有幸碰到的最好情形无非就是精神思想的优势遭到别人的漠视；假如情况不是这样，那么，优越的精神思想就会被视为一种无礼和冒犯，或者人们就会认为这种优越精神的拥有者是通过不合法的手段取得他们拥有的天赋，现在他们竟以此炫耀了！为此原因，众人私下里都存心以某样方式羞辱这种人一番。大家都等待着下手的时机。就算采用最谦卑的举止行为也难以成功地使众人原谅自己在思想智力上的优势。萨迪在《玫瑰园》里说过："我们应该认识到：愚人对智者的反感百倍于智者对愚人的反感。"相比之下，表现出低劣的精神思想确实是值得推荐的行为，因为正如温暖使我们的身体舒服，同样，感觉到自己的优势对于我们的精神也是惬意的。因此，每个人都会出于天性靠近会给他带来这种优越感觉的物体，犹如他本能地走向阳光或挨近一个火炉一样。那么，这样的物体，对男人而言，就是精神思想素质明显低劣的人；对于女人，就是相貌不如自己的人。当然，向我们所见的人明白显示我们的不足之处，是很需要一番工夫的。我们可以看到：一个相貌还过得去的姑娘是多么友好热情地欢迎一个相貌丑陋难看的姑娘啊！对男人来说，身体的优势并不是至关重要的问题，虽然跟一个比自己矮小的人站在一起会比跟一个比我们高大的人在一块更加让人舒服。因此，一般来说，在男人当中，愚蠢无知的人会受到欢迎，而在女人当中，相貌丑陋的女人能够让人喜爱。这些人很容易就会获得心地很好的

美名，因为每个人都需要为自己的喜爱找一个借口，以欺骗自己和欺骗他人。因此原因，无论拥有哪一类型精神思想方面的优异素质，都会使自己孤立起来。人们憎恨他人这方面的优势，避之唯恐不及。为了找出这样做的辩护借口，人们就把种种缺点、恶行加之于这个拥有突出思想的人的身上。[26]相貌之于女人也发挥同样的作用。长相很美的女子永远找不到同性的朋友，甚至连普通的女伴都找不到。她们最好不要去申请那些陪伴贵妇人的职位，因为她们甫一露面，她们希望中的新主人的脸色就马上阴沉下来——她们，或者她们的女儿，可一点都不需要这样的衬托！相比之下，拥有优越的地位则是另一番情形，因为优越的地位并不像个人素质那样，通过互相的对比和显示出的差异而发挥作用，而是透过反射而造成效果，就像周围环境的色彩是反射在我们的脸上一样。

第三十五节

我们信任和透露秘密给别人，大部分是因为我们的懒惰、自私和虚荣。懒惰，是由于我们自己不去作考察、发现的工夫和保持警觉，而宁愿信任别人。自私，是因为谈论自己的需要引导我们把一些秘密泄露给别人；虚荣，是因为我们谈论的事情是我们引以为豪的。虽然如此，我们却仍然希望别人尊重我们给予他们的信任。

而对于别人的不信任，我们不应感到愤怒，因为这种不信任包含了对诚实的敬意，亦即是说，包含了这一真心的看法：诚实是十分稀有的，正因为这样，我们不得不怀疑诚实是否存在了。

第三十六节

中国人把礼貌奉为首要的美德，而保持礼貌的原因之一，我已经在我写的《伦理学的两个根本问题》一文中讨论过了；另一个原因如下。保持礼貌就等于我们订下一条闭嘴保持沉默的协议：我们都将互相忽略和避免责备对方在道德上和智力上的缺陷。这样一来，我们的缺陷就不会轻易暴露出来，这对大家彼此都有好处。保持礼貌是一种明智的做法，因此，不礼貌的言行就是愚蠢的。随意地和不必要地以不礼貌的方

式对待别人而因此与人结下怨仇，就犹如自己放火烧掉自己的房子一般的疯狂。礼貌的言行就像假币，在使用假币时也吝啬、小气就是不智的表现，而慷慨施予则是聪明的做法。各民族的人在信函的末尾处都写上一句“您的卑下的仆人”。只有德国人不肯使用“仆人”一词——因为，当然了，这并不是事实！不过，为了礼貌的缘故而不惜牺牲自己的利益，这就犹如支付金块，而不是假币了。蜡在本质上是坚硬和易脆的，但稍加温暖就会变得柔软，人们就可以把它捏成随意喜欢的形状。同样，运用礼貌和友好，甚至使一个执拗和敌视他人的人也变得顺从和与人方便。所以，礼貌之于人就犹如温暖之于蜡。

当然，一旦礼貌要求我们必须向所有人显示最大的关注，而事实上，绝大多数人又不配受到如此的关注，那么，保持礼貌就成了一件困难的任务。这样，我们就必须装出一副对他人很感兴趣的样子，而事实上，如果用不着理会他们，我们的心情就会愉快得多。如何把礼貌和自傲结合起来是一件极其讲究技巧的事情。

如果我们不曾夸张地注重自己的价值与尊严，并因此怀有某种不相称的高傲；与此同时又清楚知道每一个人心中对他人的惯常想法和评判，那么，我们就不会对他人的侮辱感到怒不可遏——侮辱其实就是轻视别人的表示。大多数人对于只有些微责备意味的话语都非常敏感，他们的敏感与他们的相熟朋友在背后对他们的议论形成多么巨大的反差！我们应该时刻记住，一般常规的礼貌只是一副张开了笑脸的面具。所以当别人偶尔挪动或者片刻收起他们的面具时，我们可不要大惊小怪。如果一个人表现得相当粗野无礼，那么，他就等于脱光了身上的衣服，赤裸着身子站在人们的面前。当然，在这种情形下，一如大多数人一样，他会暴露出一副可怜、难看的样子。

第三十七节

判断我们到底应该做些什么和不该做些什么，我们都不应以别人为榜样，因为各人所处的位置、境况、关系都不相同，各人性格的差异也会使人们对事情的处理沾上某些不同的色彩。“两个人做同一样的事情，但那已经不是同一样事情了。”经过一番深思熟虑以后，我们必须以符合

自己性格的方式行事。所以，在处理实际事务时，自己的独到见解是必不可少的，否则，我们做的事情就会与我们的自身不相吻合。

第三十八节

我们不应该驳斥别人的看法，而应该记住，如果试图使一个人放弃他的看法中的种种荒谬之处，那么，我们就算有玛土撒拉[27]的寿命，也不会完成任务。另外，在与别人谈话时，我们不要试图矫正别人，尽管我们所说的话出于善意；因为冒犯和得罪别人是很容易的，但要对此作出弥补，如果不是不可能的话，也是相当困难的。

如果我们碰巧听到别人说出的荒谬言论开始让我们生气，我们就要想象这只是一部喜剧中的两个愚人之间的对话。这一事实久经证明：谁来到这个世上，一本正经地在最重要的问题上教育人们，那么，如果他能全身而退就已经是万幸的了。

第三十九节

谁要想让别人相信他的看法，那他就要冷静、不带激情地把他的看法表达出来。因为所有激烈的情绪都来自意欲。这样，如果一个人激烈地把自己的看法说出来，那人们就会把他的看法视为他的意欲的产物，而不是认识力的结果，因为认识力在本质上是冷静的。因为意欲在人的身上是激烈和占首位的，而认识力只是次一级的和多余的，所以，人们更多地相信我们的看法是出自激动的意欲，而不会相信意欲的激动是我们的判断所引致。

第四十节

就算我们有充分的权利称赞自己，我们也不能受到诱惑真的这样做。因为虚荣心是那样的寻常，而人的真才实干却又是那样的不寻常，所以，一旦我们显得在称赞自己——哪怕我们只是间接地称赞自己——人们就会一百对一地打赌：我们说出这样的话是虚荣心作怪，我们缺乏足够的常识认清所说的话是多么可笑。不过，不管怎么样，培根的话

[28]也不是全错的。他说的话不仅适用造谣诬蔑，同时也适用自我赞扬。因此，他建议我们不妨酌情地夸赞自己一番。

第四十一节

如果我们怀疑一个人在说谎话的时候，我们应该假装相信他所说的话；因为这样他就会变得放肆大胆，就会更加有恃无恐地说出谎言而最后拆穿自己。但如果我们发现他的话部分地泄露了他其实想掩藏起来的真相，那我们就应该装出一副不相信的样子。由于受到这样的抵抗刺激，他就会调动其余的真相以应战了。

第四十二节

我们必须把自己的个人私事视为秘密。凡是我们的相熟朋友无法亲眼看到的事情，我们都不要让他们知道。这是因为随着时间和形势的变化，他们对我们那些最无可挑剔的事情的了解都会为我们带来不利。大致说来，我们更应该通过不曾说出口的话语，而不是经由说过的话来显示我们的见解。选择前者是聪明的，而采用后者则是虚荣心使然。我们经常都有做出这两者的机会，但我们通常为求得到瞬间的快意而选择后者，不惜舍弃前者所带给我们的永久的好处。甚至热烈、活泼的人所喜欢采用的那种大声跟自己说话以放松心情的做法，也应该予以杜绝，以免让这种行为变成了一种习惯。因为这种习惯一旦形成，思想就会与说话亲密无间。慢慢地，甚至与别人的交谈也会演变成为说出声音的思维，而如果我们是明智的话，我们就会在思想和说话之间保留相当的距离。

有时候，我们以为别人根本就不会相信我们的某些事情，但其实，别人还不曾想到过要怀疑这些事情。但如果由于我们做出的行为使他们真的对这些事情起了疑心，那他们就肯定不会相信它们的了。我们经常暴露了自己，只是因为在我们的想象中，别人不可能不发现和注意到某些东西。这情形就犹如站在高处，因为头晕目眩，亦即因为我们认定不可能站稳，所以就从高处栽了下来。站在高处的揪心感觉是那样的难受，及早了断会令人更好受一些。这种错觉就叫作Schwindel[29]。

在另一方面，我们却应该认识到：某些在别的方面并不曾显示出丝毫洞察力的人，却可以是研究别人私事的专家。只要掌握了少量的情况，他们就能解决至为复杂的难题。例如，如果我们告诉这些人某一件往事，但又不愿透露任何名字和描述任何当事人，那么，我们就必须小心不要说出任何肯定的和具体的情况，例如，时间、地点、相关的人的名字、其他只是跟事件有间接关联的事情，虽然这些并不起眼，也没有多大的意义。因为得到了这些肯定的资料，那些专家们就能发挥他们刁钻的洞察力把其他的一切情况一一都发掘出来。这些人的好奇心在这一方面却是如此的强烈，意欲以此刺激和发动起他们的智力，直至获得最孤僻、最不起眼的事实结果为止，因为尽管这些人对于普遍的真理无法感知和不感兴趣，但是对于那些单个的真相他们却是充满热忱的。

有鉴于此，所有教导处世智慧的大师们都热切地以多方的论证建议人们沉默寡言。为此原因，这话题我说到这里也就可以打住了。不过，我还想告诉大家几条见解独到却又鲜为人知的阿拉伯谚语：“任何你的敌人不可以知道的东西，都不要告诉你的朋友。”“如果对我的秘密保持沉默，那么，这个秘密就是我看管的囚徒；如果失口说出了这个秘密，那我就变成了它的囚徒。”“沉默之树结出安宁之果。”

第四十三节

我们让自己被别人骗去的金钱花费得至为值得，任何其他的金钱花费都无法与之相比，因为用这笔钱，我们直接买回了聪明。

第四十四节

我们要尽可能地避免对他人怀有敌意，但我们却必须注意每一个人的行为表现，并把它牢记在心，因为以此可以确定这个人的价值——至少是他对于我的价值，并据此制定出对这个人所应采取的态度和行为。必须永远记住：人的性格是不会改变的。无论何时，把一个人的性格中的劣性忘掉就跟扔掉了我们千辛万苦挣得的金钱一样。只有这样我们才不会与人过分亲密和与人结下愚蠢的友谊。

“不爱也不恨”包含了全部世俗智慧的一半：“不要说话也不要相信”则包含了另一半的人生智慧。不过，当然了，对于一个需要谨守这一条以及下面的这些规律的世界，我们避之唯恐不及呢。

第四十五节

在言词或者表情流露出愤怒和憎恨是徒劳无益的，既不智和危险，又可笑和流于俗套。所以，除了在行动上，我们不可以表现出憎恨或者愤怒。我们越能成功地避免由话语和表情上表示愤怒，就越能成功地通过行动把它表现出来。冷血的动物才是唯一有毒的动物。

第四十六节

说话不要加重语气[30]。这一条世故的古老遗训旨在让别人的理解力去发掘我们说话的含意，因为常人的理解力是迟缓的，在他们明白我们说话的含意之前，我们已经把话说完了。但如果说话时加重语气，那就等于我们在诉诸别人的感情，这样，事情就会得出相反的结果。对不少人我们可以态度礼貌、声调友好地说出真正无礼的话语而又避免遭受直接的危险。

第四部分　我们对于命运和世事的发展所应抱持的态度

第四十七节

人生无论以何面目出现，构成人生的仍然是同一样的要素。所以，无论这一人生是在茅棚，在王宫，抑或在军营、修道院里度过，人生归根到底还是同一样的人生。人生的际遇、历险，获得的幸福或者遭受的不幸尽管千差万别，生活仍然就像糖果一样：尽管糖果的形状千奇百怪、颜色多种多样，但都是由同一样的糖果浆做成。一个人的遭遇和另一个人的经历，彼此的相似程度远甚于我们根据他人的描述所认为的那样。我们生活中的事件就犹如万花筒里面的画面，每次转动万花筒都让我们看到不同的画面，但其实，我们的眼前就只是那同一个万花筒而已。

第四十八节

一个古老作家相当确切、中肯地说过：在这世上存在三种力：明智、力量和运气。我相信运气至为重要。我们的一生可比之于一条船的航程。运气——顺运或者逆运——扮演着风的角色，它可以迅速推进我们的航程，也可以把我们推回老远的距离；对此，我们的努力和奋斗都是徒劳无功的。我们的努力和挣扎只是发挥着桨橹的作用。我们竭尽全力挥舞桨橹数小时，终于向前走了一程，这时，突如其来的一阵强风一下子就能使我们倒退同样的距离。一句西班牙谚语就很美妙地表达了命运的强大力量：“祝愿你儿子好运，然后把他抛进大海吧！”

但是，运气却是一股邪恶、危险的力量，我们应尽可能少地听任其摆布。在所有的赐予者当中，又有哪一位赐予者是这个样子：在赐予我们的同时，却又清楚无误地向我们表明：我们对于他所赐予的礼物并没有非得到不可的丝毫资格和权利，我们得到这些馈赠需要感谢赐予者的仁慈和恩惠，而不是把这些馈赠归之于自己的作为；我们也就只能以无比的谦卑，怀着喜悦的希望去接受更多不配获得的礼物？这一位赐予者

就是运气。它懂得运用一种君王的气派和艺术让我们清楚明白：在它的仁慈、恩惠面前，我们的一切功劳、业绩都是无足轻重、无能为力的。

当我们回顾走过的人生之路，从整体上审视“迷宫一般的犯错历程”和诸多错过的幸福、招致的不幸——在这时候，我们会轻易地过分责备自己。其实，我们走过这样的人生路程并不完全是我们的所为。这是两种因素——连串的外在事件和我们不断作出的决定——共同发挥作用的结果。这两种因素纠缠在一起，并相互影响。另外，我们在上述两个方面的视野都是相当狭窄局促的。我们无法预知将要作出什么决定，更加不可能预见将要发生的外在事件。我们只了解现在此刻发生的事情和我们的打算。所以，当我们的目标还很遥远时，我们甚至不可以径直向着这一目标进发，而只能依靠猜测，大致上向着这个目标的方向前行。所以，我们经常得小心调节和变换行进的方向。我们能做的事情也就是根据现在此刻的情况作出决定，希望这样做能让我们更加接近我们的目标。通常，外在的事件和我们的基本目的犹如两股向着不同方向牵引的力，这两股力形成的对角线也就成为了我们生活的轨迹。泰伦斯说过：人生就像一盘掷骰子游戏，掷出的骰子如果不合你的意愿，那你就只能凭借技巧，去改进命运所摊派的骰子。这里，泰伦斯指的应该是类似十五子掷骰子游戏。我们可以说得简约一点：命运洗牌和派牌，而我们则负责出牌。下面的比喻最贴切不过地表达我这里说的意思：人生就像一盘棋局，我们计划好了一套走法，但实施这一套计划的条件却是由棋局中的对弈者——亦即生活中的运气——的意愿所决定。通常，我们对自己的计划要做出大幅度的调整修正，这样，在计划实施的时候，原来的计划已经变得面目全非了。

另外，在我们的人生进程中，有某些东西是超乎所有这一切的。我这里说的就是这么一个简单的但却久经证明了的真理：很多时候，我们比自己所相信的更加愚蠢，但在另一方面，则比自己认为的要聪明。事过境迁以后，我们才会作出这个发现，并且那也是在经过比较长的一段时间以后。我们的自身具有某些比我们的头脑还要聪明的东西。我们在人生历程中所作出的重大举措和迈出的主要步伐，与其说是遵循我们对于何为对错的清楚认识，不如说是遵循某种内在的冲动——我们可以把它称之为本能，它源自我们本质的最深处。在事情发生以后，我们对自

己的行事挑剔、批评，但此时，我们根据的只是那头头是道，但其实并不充分的、牵强的，甚至是假借的概念，并且我们把我们的事情与那些笼统的规律和他人的例子作比较。我们并不曾认真考虑到这条格言：“一条规律不可能放之四海而皆准。”我们很容易就会不公正地对待自己。但事情总会有个水落石出。也只有幸运地活至老年的人才具备能力，对自己一生中的对错从主观上和客观上作出判断。

或许，人的内在冲动不知不觉地受到了我们睡梦的指引，这些梦带着预示的内容，在我们醒来的时候就被我们遗忘了，但正是我们的睡梦给予了我们的生命某种匀称的调子和某种戏剧性的统一——而这些却是我们那犹豫不决、摇摆不定、屡屡犯错的大脑意识所无法给予我们的。由于睡梦的作用，打个比方说，生来就注定要成就一番伟大事业的人，从青年时代起就在内心秘密地感受到了这一事实。他就会像建筑蜂巢的工蜂那样去努力完成自己的使命。对于每一个人来说，它就是格拉西安称之为“La Gran sindéresis”，亦即本能对于自我的巨大保护。一旦失去了它，这个人就会走向毁灭。根据抽象原则行事是困难的，这要经过许多练习以后才能做到，并且，也不是每次都能成功。抽象原则常常是不足够的。相比之下，每个人都有着某些与生俱来的具体原则，这些原则深藏于每个人的血液和骨髓之中，因为这些原则是人们全部的思想、感情和意愿的结果。人们并不是在抽象思想中认识到自己的这些原则的。只是当我们回首自己一生的时候，才会注意到我们其实无时无刻不在遵循着自己的原则行事，这些原则犹如一条看不见的绳线操纵着我们。这些原则因人而异。人们各自随着这些原则的引领走向幸福或者不幸。

第四十九节

我们应该牢牢记住时间的作用，以及事物昙花一现的本质。所以，对于任何正在发生的事情我们都要马上清晰地想象到其相反的一面。因此，在富裕之时看到落魄、不幸，从友谊想到反目成仇，在风和日丽时想到电闪雷鸣，从爱看到恨，从信任和坦白看到背叛和悔疚，等等，反之亦然。这样做会使人们永久地增进那真正的、人世间的智慧，因为我们会变得凡事深思熟虑，不会轻易地受骗上当。在很多情况下，我们可以由此预计到时间所发挥的作用。不过，与掌握其他知识相比，要正确

认识事物的反复无常的本质，经验或许更加必不可少，正因为某种状态或者条件在其持续的时间内必然地、绝对合理地存在，所以，每一年、每一月、每一日看上去都有理由和权利永恒不变地存在。但是任何事物都无法保留这种权利，只有转换变化才是永恒的。一个明智的人其实就是一个不会被事物恒久不变的表面所欺骗的人，他甚至预见到了事情即将往哪一方向变化。[31]但是在一般情况下，常人却把目前的事物状态或者它们发展的方向视为恒久不变。这是因为一般人只看到效果，但又不明白产生这些效果的原因，而正是原因包含着将来变化的种子。但常人唯一看到的效果并不具备这些种子。人们固守着目前的效果，以为他们所看不到的、造成了目前效果的原因仍然能够维持现状。不过，一般常人具有一个优势，那就是，如果他们犯错的话，那他们是行动一致地犯错的。因此，在他们犯错而遭遇灾难的时候，那灾难普遍地涉及众人。但当一个思想家犯错的时候，他是独立无援的。在此，我们附带看到了我的这条原则得到了证实，那就是：谬误总是产生在从事物的结果推究其原因的过程（参看《作为意欲和表象的世界》第一卷第十五章）。

不过，我们应该只是从理论上、通过预料事物的结果预期将来时间的事情，而不是在实际生活中提前向时间要求得到只有时间才会带来的东西。谁要真的这样去做，那他就会发现再没有比时间更加苛刻、刻薄的高利贷者了。如果我们强迫时间作出预支，那时间索取的利息比任何一个犹太高利贷者还要厉害。例如，采用生石灰和温度，我们可以加速一棵树的生长，可以让它几天之内长叶、开花和结果；但这棵树很快就会凋谢、枯萎。如果一个小伙子想完成一个成熟男人才能做的生殖工作——甚至只是为时数个星期——在他年仅十几岁时做他在30岁可以轻易完成的工作，那么时间还是会对他作出预支的，但是，这个人以后的生命的一大部分精力——事实上，他的相当一部分生命——就是他将要支付的利息。我们能够从许多疾病中完全恢复过来，就是因为我们让这些疾病自然发展，在完成这一过程以后，它们就自动消失，不留下一点痕迹。但如果我们要求马上就健康无恙，那时间也只能作出预支：疾病治好了，但利息将会是虚弱的身体和在以后的生命中疾病的反复发作。在战争中或者在国内形势动乱的时候，我们马上需要金钱。我们迫不得已以正常价格的三分之一，甚至更少卖掉我们的地产或者政府公债。其

实，如果我们愿意等待时间的发展，那我们就会收到我们财产的全价。但我们却强迫时间作出预支。又或者，我们需要得到一笔钱去作一次长途旅行。在一二年间我们就可以从我们的收入中凑到这笔费用，但是我们却不愿意等待，我们因而向他人借钱或者从自己的本金中提取这一笔钱，也就是说，时间向我们作出预支了。那么，支付利息就会把我们的账目弄得一团糟，我们永远都难以摆脱赤字的纠缠，这就是时间放出的高利贷。所有那些急不可待的人都是它的受害者。试图强迫正常、适中的时间加快步伐是要付出至为昂贵代价的行为。所以，我们应该小心不要向时间欠下高息债务。

第五十节

平庸的人和明智者之间的典型差别，反映在日常生活当中就是在评估和考虑是否存在可能的危险时，前者只是提出并且考虑这一问题：相类似的危险是否曾经发生，后者却思考相类似的危机是否发生，并且牢记这一句西班牙谚语："在一年都不曾发生的事情有可能在几分钟之内发生。"当然，这两种人的提问有所不同是正常的，因为考虑将要发生什么需要洞察力，而看到已经发生了的事情则只需感官而已。

但是，我们的格言应该是：必须为邪恶之神作出牺牲。换句话说，我们要不惜花费时间、人力、金钱和忍受烦琐、不便以及减少自己的需求，目的就是为了杜绝发生不幸的可能性。我们作出的牺牲越大，那发生不幸的可能就越小、越遥远。这一方面至为清楚的例子就是缴纳保险金。这是众人奉献给邪恶之神的祭品。

第五十一节

我们不应为某件事情过分高兴或者过分悲伤，原因之一就是一切事物都在改变，另一个原因是我们对于何为有利、何为不利的判断是虚幻的。所以，几乎每一个人都曾经一度为某件事情悲伤不已，但最后那却被证明是一件天大的好事。又或者，我们曾经为之兴高采烈的事情，后来却变成了我们极度痛苦的根源。我在这里向大家推荐的心态被莎士比亚优美地表达出来：

我已经尝惯人世的悲欢苦乐，
因此，无论何种突如其来的变故，
也不会使我像女人一样软下心来，
流泪哭泣。

——《终成眷属》第三幕，第二场

一般来说，一个人在遭遇各种不幸横祸的时候，如果能够保持镇定自若，那就显示出他清楚地知道人生可能遭遇的苦难是巨大的和不可胜数的；为此原因，他把自己所遭遇的不幸仅仅视为那些发生的众多苦难中的沧海一粟而已。这也就是斯多葛派哲学所提倡的心态：我们永远不应“忘记人类的自身条件”，而要时刻记住人的生存大致说来是一种悲惨、可怜的宿命，它遭受难以胜数的灾祸和不幸的袭击。我们只需环顾四周就可以重温这种认识：无论我们身处何方，都可看见人们为了这一悲惨、贫瘠和徒劳的生存而拼力挣扎和搏斗，饱受折磨。为此原因，我们应该减少、节制我们的期望和要求，学会接受和适应不如意的事情和处境，时刻留意防止或者承受不幸的灾祸。这是因为大大小小的不幸事件是我们生活的组成部分，我们应该把这一点时刻牢记在心。因此我们不应像一个永难满意的人那样拉长着脸，和巴里斯福德[32]一道，为人生中无时不在发生着的苦难唉声叹气；更不应该“为每一个虱子的叮咬而呼唤神灵”。相反，我们应该谨慎、细心地预见和避开可能的不幸，不管这些不幸来自人或事。在这方面我们应做到不遗余力、精益求精，就像一只聪明的狐狸，灵巧地躲开大大小小的灾害（很多情况下，所谓的小灾害只是经过化装的小小不便而已）。

如果我们从一开始就认定灾祸随时有可能发生，并且，正如人们所说的，对此有所准备，那么，忍受灾祸的困难就会有所减轻。这主要是因为：在灾祸还未到来之前，如果我们镇静地把它视为有可能发生的事情，那我们就可以预先从多方面、清晰地考虑灾祸的程度、范围，这样它就起码是有限的和一目了然的。当灾祸真的发生时，它就不至于过分地影响我们。但如果我们不曾做到这一点，而是在毫无准备的情况下横遭不幸的打击，那我们受到惊吓的头脑在第一时间并不会准确地测量飞来横祸的程度和范围，这样，由于心中没数，这一灾祸就会显得无法捉摸，起码很容易显得比实际的更严重。模糊不清和无法确定会以相同的

方式，使每一危险显得比它的实际样子更加厉害。当然，在我们把不幸视为有可能发生的同时，我们也考虑到了我们会得到的帮助和作出的补救措施；或者至少在头脑中习惯了灾祸这一表象。

帮助我们以镇定自若的态度接受发生在我们身上的不幸和灾祸的最佳方法，莫过于确信这一真理："发生的所有大大小小的事情，都是必然地发生。"在那篇获奖论文《意欲的自由》中，我从最基本的根据推断出并确定了这一真理。对于不可避免地必然发生的事情，人们很快就会加以接受。认识这一真理就能帮助人们把发生的所有一切，甚至包括那些由于最离奇古怪的偶然变故而导致发生的事情，都同样地视为必然地发生；它们跟那些遵循最广为人知的规律，并且完全是在人们的意料之中发生的事情一般无异。我建议读者参阅我的《作为意欲和表象的世界》第一卷第五十五章，在那里，我已经讨论过认识到事情是不可避免和必然地发生这一真理以后，心灵会感受到抚慰和安静。谁要是深切、完全地明白到这一真理，就会首先作出自己分内的努力；而对于自己必须忍受的痛苦也会甘愿承受。

我们可以把那些琐碎的、每时每刻烦扰我们的小小不幸视为存心给我们做练习和锻炼之用，这样，我们就不至于在安逸中失去了忍受巨大不幸的能力。我们在每天交往中碰到的琐细烦扰，他人趾高气扬的态度和不当举止，别人的不足挂齿的冒犯——对于这些，我们应像带角的西格弗里德[33]那样，亦即是说，我们应该不为所动，更加不可以把这些东西放在心上。我们应视这些东西为前进路上的小石子，做到麻木不仁，把它们随脚踢开。我们确实不能认真去回想和琢磨这些鸡毛蒜皮的事情。

第五十二节

但人们泛称为命运的事情却通常都是自己做出的蠢事。因此，我们不妨熟记荷马在《伊利亚特》二十三节的一段句子。荷马向我们推荐了一种聪明的反省方法。这是因为如果人们的邪恶行径将在下一世遭到报应，那么，人们愚蠢的行为就是现世报应的，尽管有时候我们会得到某些赦免。

最危险和可怕的是人的狡猾，而不是人的暴怒。确实，人的头脑是比狮子的利爪还要厉害的武器。

真正老于世故的人，做事从来不会犹豫不决、举棋不定，这样的人也不会匆忙急躁地行动。

第五十三节

对于我们的幸福，勇气是一种非常关键的、仅次于聪明睿智的素质。当然，我们无法给予自己这两种素质——前者我们得之于父亲，而后者遗传自母亲——但是，不管我们具备这两种素质的程度为何，通过决心和练习都可以增进它们。在这一个“铁造的骰子决定一切”[34]的世界，我们需要铁一般刚强的感觉意识，作为承受命运、防范他人的盔甲武器。这是因为人的一生就是一场战斗。我们所走的每一步都引起争斗。伏尔泰说得很对：“在这世上，我们只有挺着剑前行才能取得成功；我们死去的时候，手上仍然紧握着武器。”因此，一个人如果看见天空——或者只是在地平线上——出现了阴云，就沮丧气馁、怨天尤人，那这个人就是胆怯、懦弱之辈。我们的格言应该是这样的：“在邪恶面前不要让步，应该勇敢无畏地面对它。”（维吉尔语）

就算是一件有危险的事情，只要它的结局仍然悬而未决，只要还存在得到一个更好结局的可能，那我们就不要胆怯、犹豫，而应该努力抗争，正如我们只要还看到一小片蓝色的天空，我们就不应对天气感到绝望一样。的确，我们应该这样说：“就算世界倒塌了下来，一片的废墟也不会改变他的脸色。”

别说生命中得到的各样好处，就算是整个生命，也不值得我们为它如此心惊胆战：

> 所以，他勇敢地生活，英勇地面对命运的打击。
>
> ——贺拉斯

但是，这有可能变得过犹不及：因为勇气会酿成冒失放肆。一定程度的腼腆畏惧对于我们在这一世界的生存是必需的，懦弱只是畏惧超出

了限度而已。培根对于畏惧所作出的语源学上的解释比保存下来的普卢塔克的论述更进一步，他的表达令人赞叹。他从“潘”——这拟人化的大自然——中引出这一点。他说，事物的本性使所有的生物都具备了畏惧，这使他们得以躲避灾祸，保存生命。但是，这一本性却不会懂得节制有度，它总是把无用空洞的害怕和那些有益的害怕混合在一起，所有生物（如果我们能够窥见其内心），尤其是人类内心因此都充满了这种大自然所共有的畏惧。另外，这种大自然所共有的畏惧的典型特征就是它并不清晰地意识到生发这种畏惧的根据，它对这些根据是假设甚于认识。的确，万不得已的时候，畏惧本身就成为畏惧的理由了。

[1]原文为希腊文并附有拉丁文的译文。——译者注

[2]根据圣经，地狱里面燃烧着熊熊大火。——译者注

[3]比喻有田园牧歌式生活的地方。——译者注

[4]安瓦里（约1126—1189）：波斯文学中最伟大的颂诗作者之一。——译者注

[5]奥地利作曲家莫扎特创作的一部歌剧。——译者注

[6]彼特拉克（1304—1374）：意大利诗人，人文主义先驱之一。——译者注

[7]刻在狄菲的阿波罗神庙的格言。

[8]正如衣服遮蔽着我们的身体一样，谎言也遮蔽着我们的头脑。我们的言语、行为和我们的整个本性都是虚假和带欺骗性的，我们只能透过这层外纱勉强猜度我们的真实情感，正如只能透过衣服估计一个人的身体形状一样。

[9]法国谚语。——译者注

[10]众所周知，不幸和灾祸如果由众人共同承受，就会减轻许多。人们好像把无聊也看作是某种的不幸和灾祸了，所以，他们聚在一起，目的就是患难与共，一齐无聊。正如人们对生命的爱其实只是对死亡的

恐惧一样，人们对社会交往的渴望归根到底也不是一种直接的渴望。它并不是基于对社会人群的喜爱，而是出自对孤独的恐惧。因为与其说人们主动寻求他人的愉快陪伴，毋宁说他们在躲避孤独带来的凄凉和压抑，躲避自己单调乏味的思想意识。为此原因，我们不得不接纳糟糕的人群，容忍与他们打交道所必然带来的压抑、窘迫。但如果对于这些不便之处的厌恶占了上风，并由此形成了独处的习惯，磨炼了自己承受孤独时候的感觉和印象的能力，那么，孤独就再也无法产生上述的效果。到了这个时候，我们就可以从独处生活中得到乐趣，而不会渴求人群的陪伴；因为对人群的需要毕竟不是一种直接的需要，更何况我们现在也习惯了独处的种种令人愉快的好处呢。

[11]此处为英文。——译者注

[12]在一个寒冷的冬日，为避免冻僵，一群箭猪相拥在一起取暖，但它们很快就被彼此的硬刺刺痛了。这样，它们就被迫分开。但为了取暖，它们的身体又得再度靠近，身上的硬刺又把它们刺痛了。它们就被这两样麻烦反复折磨，直到它们终于找到了恰好能够容忍对方的距离为止（《附录和补遗》第三十一章，第396节）。——译者注

[13]邦地森林是巴黎市郊的充满危险的一小片森林。

[14]安吉奴斯（1624—1677）：波兰天主教神秘主义诗人。——译者注

[15]在这类学校，学生们采取互相授课的方法，这一方法是由安德烈·贝尔和约瑟·兰卡斯特在18世纪末研究、发展起来的。——译者注

[16]人们感受到嫉妒表明他们感到不快；他们时刻关注别人的事情显示他们难以打发自己的时间。

[17]法国谚语。——译者注

[18]睡眠是我们预借的一小段死亡，以此恢复和更新被一天所耗尽了的生命。“睡眠是向死亡的借贷。”睡眠向死亡借取以维持生命；或者说，睡眠是死亡暂时收取的借贷利息，而死亡本身就是对全部债务的支付。偿还的利息越高，偿还得越频繁，那么，死亡所要求的最后支付日

期就越迟。

[19]即放纵性欲的意思。——译者注

[20]出自歌德的《浮士德》第3483行诗。

[21]罗马帝国的法律原则。

[22]如果在人们的身上，好的地方胜于坏的地方——情形大多数是这样——那么，我们宁愿相信人们的正义、公平、忠诚、感恩、爱心和同情，而不用依赖人们的恐惧。但如果情形与此相反，那就适宜采用相反的方法了。

[23]意思为家庭或屋子的朋友。——译者注

[24]巴尔塔扎尔·格拉西安（1601—1658）：西班牙哲学家、作家。在1829年，叔本华曾把他的主要著作《处世寓言》和《谨慎的艺术》翻译成了德文。——译者注

[25]可以说，意欲是人自身赋予的，因为人就是意欲本身；但智力却是人得之于上天的禀赋。换句话说，人从永恒和神秘的命运及其必然性中获得他的智力，他的母亲只是他获取智力的工具而已。

[26]在这个世界上要能够吃得开，朋友是至为关键的。但拥有出众的才能总是使人自傲，并因此使我们不适应去奉承、巴结才具平平的人。其实，我们应该掩藏和否认自己的才能。但意识到自己的平庸才具却会产生恰恰相反的效果。与这种平庸才能互相配套的是这种人的谦卑和友好；他们有着善意的脾性，对于恶劣、糟糕的人事仍然表现出毕恭毕敬的态度。所以，这类人能够拥有朋友和支持者。

我这里所说的情况不仅适用国家的公务员，同时也适用在学术界占据荣誉职位和地位、享有名声的人。所以，在学士院里面，平庸之辈总是占据高位，而真正有水平的人却很迟才进入学士院，甚至永远进不去。这类情形比比皆是。

[27]玛土撒拉：基督教《圣经》中的老祖宗，活到969岁。——译

者注

[28]指“正如人们通常所说，人们大胆说出诬蔑之词总会达到一点点的目的；同样，我们也可以说：如果我们大胆无畏地为自己唱赞歌，如果这种赞歌并不完全令人羞愧和荒谬可笑，那这种自我赞颂总会达到一定的效果。”

[29]即“头脑晕眩”的意思。——译者注

[30]法国谚语。——译者注

[31]运气在人类事务中具有很大的活动空间；当我们试图通过作出牺牲来预防某一遥远的威胁性危险时，这一危险却经常由于事情意想不到的变化而消失。这样一来，不但我们所作出的牺牲付诸东流，甚至这些牺牲所带来的变化——在已经转变了的情形之下——开始对我们构成不利。因此，我们在采取防范将来的措施时，千万不要走得太远，而应该把运气考虑在内，勇敢地面对危险，希望它们会像乌云一样地过去。

[32]两卷本《人类的苦难》（1800）的作者。——译者注

[33]德国13世纪初民间史诗《尼伯龙根之歌》中的英雄。——译者注

[34]席勒《战役》一诗的开首句子。

第六章　人生的各个阶段

伏尔泰曾经相当美妙地说过：

一个人如果没有他那种年龄的神韵，
那他也就会有他那种年龄特定的种种不幸。

因此，在我们探讨幸福的结尾之处，对于人生的不同阶段所带给我们的变化作一个粗略的考察，是恰当适宜的。我们终其一生都只是生活在现时此刻。不同时期的现时此刻相互之间的差别在于：在生命开始的时候，我们前面是长远的未来；但在生命临近结束时，我们却看到了我们身后走过的漫长的过去。虽然我们的性格保持不变，但我们的心境却经历了某些显著的变化。不同时期的“现时此刻”由此沾上了某种不一样的色彩。

童年期

在《作为意欲和表象的世界》第二卷第三十一章，我已经阐明并解释了这一事实：在童年期，我们更多地是处于认知，而不是意欲的状态。正是基于这一事实，在生命这最初四分之一时间里，我们能够享有喜悦之情。童年期过去以后，我们留在身后的是一段天堂般美好的时光。在童年，我们关系不广，需求也不多，也就是说，我们并没有怎么受到意欲的刺激，我们大部分的生命都投入到认知活动中去了。我们的大脑在7岁的时候已经长至最大的体积，同样，我们的智力很早就发育成长，虽然此时还没达致成熟。但在童年的崭新世界里，它却一刻不停地汲取营养。在童年的世界，一切事物都带有一种新奇的魅力。据此，我们的童年时光就是一首持续不断的诗篇，因为，一如其他所有艺术，诗的本质就在于从每一单个事物把握这一事物的柏拉图式的理念，也就是说，把握这一单个事物的最本质、因而也是这类事物所共有的整个特征；每一单个事物都以这样的方式代表了它这一类的事物，一以类千。尽管现在看起来，我们在童年时期似乎始终关注着当时个别的事物或者发生的个别事件——甚至只是在某一事物或某一事件刺激我们当时瞬间

的意欲的时候，我们才关注它们。但是，归根到底，情况并不是这样。这是因为在童年时期，生活——就这个词的全部、完整的含意而言——是那样新奇、鲜活地呈现在我们眼前，生活所给予我们的印象并没有因为多次的重复而变得模糊不清；而在我们的童年活动当中，我们在并不清楚自己目的的情况下，总是默默地忙于从我们所见的单个场景和单个事件中，了解生活自身的本质，把握生活形态的基本典型。我们就像斯宾诺莎所说的："从永恒的一面看视人和事。"我们越年轻，每一单个事物就越代表了这一类事物的总体。但这种情况逐年减弱。正因为这样，事物在年轻时候所留下的印象与在年老时候我们所感受的印象有着巨大的差别。因此，我们在童年时期和青年早期对事物的接触和经验构成了以后所有认识和经验的固定典型和类别。以后的人生认识和经验都会被纳入既定的类型，虽然我们并不总是清楚意识到我们这样做。因此，在童年时期我们就已经打下深刻的或者肤浅的世界观的坚实基础。我们的世界观在以后的时间里会得到拓展和完善，但在本质上却是不会改变的了。由于这样一种纯粹客观的、因此也是诗意的视角观点——这是童年时代的特征，它得益于当时的意欲还远远没有全力发挥作用——所以，在还是孩子的时候，我们的认知活动远胜于意欲活动。因此，许多儿童的眼神是直观和认真的。拉斐尔在描画他的天使的时候——尤其在他画的《西斯廷圣母》里面的天使——就很巧妙地运用了这种眼神。这就是为什么童年的时光是那样的愉悦，我们对童年的回忆总免不了伴随着眷恋之情。当我们如此认真地投入初次直观认识事物的时候，教育也在忙于向我们灌输种种的概念知识。不过，概念知识并不会给我们带来对事物真正本质性的认识；相反，对事物本质的认识——亦即我们知识的真正内容——在于我们对这个世界所作的直观把握。但是获得这样的一种直观认识只能经由我们的自身，任何方式的灌输都是无能为力的。因此，我们的智力，一如我们的道德，并不来自外在，它源自我们自身的本质深处。没有哪一位教育家可以把一个天生的蠢人培养成一个有头脑的人，永远不！他出生的时候是一个傻瓜，那直到他死的时候还仍然是一个傻瓜。一个人对于外在世界的初次直观把握是很深刻的，这也就解释了为什么我们的童年环境和经验在我们的记忆里会留下如此深刻的印记。我们全神贯注于我们周围的环境，任何事情也分散不了我们对这环境的注意力；我们仿佛把眼前的事物视为这一类事物的仅有者，似乎在这世上就只有它们的存在。在以后的日子里，我们才知道在这个世界上

还另有为数众多的事物，我们由此失去了勇气和耐心。我在《作为意欲和表象的世界》的第372页已经阐明：所有的事物作为客体，亦即纯粹作为表象而存在时，毫无例外都是令人愉快的；但当这些事物作为主体存在，亦即存在于意欲之中时，却都沉浸在痛苦和悲哀之中。在这里，如果读者回想一下我的这一阐述，那么，他们就会接受这一句话作为对我的阐述的简单概括：一切事物在被观照时都是愉悦的，但在具体存在时，却是可怕的。根据以上所述，在童年期，我们更多地是从观照的一面，而不是从存在的一面认识事物，也就是说，事物是作为表象、作为客体，而不是作为意欲被我们所了解。因为前者是事物令人愉快的一面，而主体可怕的另一面却又不为我们所知，所以，我们年轻的头脑就把现实、艺术所呈现的各种形体视为各式各样的愉悦之物。我们会以为，这些事物看上去是那样的美好，那么，具体的存在就会更加美好了。因此，我们眼前的世界宛如伊甸乐园；我们诞生的地方就是阿卡甸高原。这样，在稍后的日子，我们就有了对现实生活的渴望，我们急切期盼着做事和受苦，这就把我们拉进了喧嚷、骚动的人生。生活在这纷扰的世界里，我们才学会了解到事物的另一面，事物的存在亦即意欲的一面；我们行进的每一个步伐都受到了意欲的羁绊。然后，一股巨大的幻灭感慢慢降临了。在这之后，我们也就可以说：幻想的时代一去不复返了。不过，这股幻灭感继续不断地增强、加深和变得完全彻底。据此，我们可以这样说：在童年的时候，生活呈现的样子就像是从远处看到的舞台布景；而到了老年期，我们则走到了最近的距离看视同样的布景装饰。

最后，我们在童年期感到幸福还因为这一事实：正如在初春，树叶都带着同样的颜色、具有几乎一模一样的形体，同样，我们在幼年时也是彼此相似并因此和谐一致。但是随着青春期的到来，人与人之间的差异分歧也就出现了，这和圆规的半径越大，划出的圆圈也就越大是同一样的道理。

青年期

我们前半生的最后部分，亦即我们的青年时代，拥有比起我们后半生很多的优势，但是，在这青年时期，困扰我们、造成我们不幸福的是

我们对于幸福的追求。我们坚持认为，我们可以在生活中寻觅到幸福。我们的希望由此持续不断地落空，而我们的不满情绪也就由此产生。我们梦想得到的模糊不清的幸福，在我们面前随心所欲地变换着种种魔幻般的图像，而我们则徒劳无功地追逐这些图像的原型。因此，在青春岁月，无论我们身处何种环境、状况，我们都会对其感到不满，那是因为我们刚刚才开始认识到人生的空虚与可怜——在此之前，我们所期盼的生活可是完全另外的一副样子——但我们却把无处不在的人生的空虚与可怜归咎于我们的环境、状况。在青年时候，如果人们能够及时得到教诲，从而根除这一个错误见解，即认为我们可以在这世界尽情收获，那么，人们就能获益良多。但是，现实发生的情形却与此恰恰相反。我们在早年主要是通过诗歌、小说，而不是通过现实来认识生活。我们处于旭日初升的青春年华，诗歌、小说所描绘的影像，在我们的眼前闪烁；我们备受渴望的折磨，巴不得看到那些景象成为现实，迫不及待地要去抓住彩虹。年轻人期望他们的一生能像一部趣味盎然的小说。他们的失望也就由此而来。关于这点，我在《作为意欲和表象的世界》第二卷第374页已经作了阐述。那些画像之所以具有如此的魅力，正是因为这些纯粹只是画像而已，它们并不是真实的。因此，我们在观照它们的时候，我们是处于纯粹认知的宁静和自足状态之中。要把这些画像一一实现，就意味着必须浸淫在意欲里面，而意欲的活动不可避免地带来痛苦。关于这一问题，有兴趣的读者可参阅我的上述著作的第427页。

因此，如果人的前半生的特征是对幸福苦苦追求，而又无法满足，那么，人的后半生的特征则变成了对遭遇不幸的害怕和忧虑。因为到了人生的后半部分，我们多多少少都清楚地了解到：所有的幸福都是虚幻的，而苦难才是真实的。因此，现在我们努力争取的只是一种无痛苦和不受烦扰的状态，而不是快感逸乐，这至少对于具有理性的人来说是这样。在我年轻的时候，当房门响起敲门声时，我会很高兴，因为我想“幸福就要来了”。但在往后的岁月，在相同的情形下，我的反应却变成了类似于害怕：“不幸终于到了。”芸芸众生之中有一些出类拔萃、得天独厚的人物，他们既然是这一类的人物，那就并不真正地属于芸芸众生，而是孤独地存在。因此，根据他们自身的优势程度，他们对于生活或多或少地只感受到这两种截然相反的感觉：在青年期，他们感觉被众人抛弃；及至年长以后，却感觉自己逃离了众人。前者并不让人舒服，这是

对人生不了解所致；后者却令人愉快，这得之于对人生有了认识。这样的结果就是：人生的后半部分，犹如一个乐段的后半部分，比起前半部分减少了奋斗和追求，但却包含了更多的安宁和平和。这主要是因为人们在青春年少时认为，这个世界充满着唾手可得的幸福和快乐，人们只是苦于找不到门路获得这些幸福、快乐而已；但到了老年，人们就会知道，在这个世界本就没有什么幸福、快乐可言，他们因而心安理得地咀嚼、品尝着那得过且过的现状，甚至于从平淡无奇中找到乐趣。

一个成熟的人从自己的生活经验中所能获得的，就是摆脱偏见；这样，他发现世界与他儿时和青年时期所看到的迥然有别。他开始以朴素的眼光看视事物，客观地对待它们。但对于少儿和青年人来说，他们头脑中的奇特的想象、古怪的念头和流传的先入为主的观点，共同拼凑成一幅歪曲和伪装了真实世界的幻像。这样，人生经验的首要任务，就是摆脱那些在我们青春期扎根头脑的幻想和虚假概念；但要防止人们在青年时代沾染这些东西却是一件相当困难的事情。能达致这一目标的教育将是最理想的教育，虽然这种教育只能是否定的。要达到这一目标，我们必须从一开始就把童年期孩子的目光和视野控制在尽可能狭窄的范围。在这一范围之内，我们给孩子提供清晰、正确的观念；只有在他们正确认识了在这一视野范围之内的事物以后，才可以逐渐地扩宽视野。与此同时，还要时刻留意不要让任何模糊不清、一知半解或者偏差走样的认识存留在他们的头脑里。这样做的结果就是，人们对事物和人际关系的观念始终是狭窄的，但却非常朴素。也正因此原因，他们的观念将是清晰的和正确的。这些观念只需要逐渐拓宽，而不需要修正和勘误。这种教育需要一直维持至青年时代。这种教育方式尤其要求人们不要阅读小说，取而代之的是合适的人物传记类读物，诸如富兰克林的传记、莫利茨写的《安东·赖斯》等。

在年轻时候，我们误以为，我们生活中的重要人物和有影响的事件会大张旗鼓地露面和发生。到了老年以后，对生活所做的回顾和考察却告诉我们，这些人物和事件都是悄无声息、不经意的从后门进入我们的生活。

根据我们到此为止所作的考察，我们还可以把生活比之于一幅刺绣品：处于人生前半段的人看到的是刺绣品的正面，而到了人生后半部分

的人，却看到了刺绣品的背面。刺绣品的背面并不那么美丽，但却给人以教益，因为它使人明白看到刺绣品的总体针线。

一个人的高人一筹的智力，甚至最伟大的精神智力，也只有到了40岁以后，才会在言谈之中显示其明显优势，成熟的年龄和丰富的阅历在许多方面无法跟高出一筹的精神智力相匹敌，但是，前者却始终不能被后者所取代。年龄和阅历能使资质平平的大众在面对具有卓越精神智力的人时，获得某种的平衡弥补——前提是后者还处于年轻的时候。我这里所说的是仅就个人情况而言，并不包括他们所创作的作品。

每一个出色的人，只要他并不属于那占人类的六分之五、只得到了大自然可怜巴巴的赐予的人群，那么，过了40岁以后，他就很难摆脱掉对人的某种程度的憎恶。因为很自然地，他通过自己推断别人，而逐渐对人感到失望。他看到人们无论思想（脑）还是感情（心），甚至在很多情况下这两者兼而有之，都不是与他同处一个水平线上，而是远远逊色于他。他因而希望避免与这些人来往，因为一般来说，每一个人对独处，即与己为伴的喜爱抑或憎恶，由他自身的内在价值所决定。康德在《判断力批判》一书的第一部分第二十九章的概言中也讨论了这种对人的憎厌之情。

如果一个年轻人很早就洞察人事，擅长与人应接、打交道；因此，在进入社会人际关系时，能够驾轻就熟，那么，从智力和道德的角度考虑，这可是一个糟糕的迹象，它预示这个人属于平庸之辈。但如果在类似的人际关系中，一个年轻人表现出诧异、惊疑、笨拙、颠倒的举止和行为，那反而预示着他具备更高贵的素质。

我们在青年时代感受到喜悦之情和拥有生活的勇气，部分的原因是我们正在走着上坡的路，因而并没有看见死亡——因为死亡处在山的另一边山脚下。当走过了山顶，我们才跟死亡真正地打了照面。而在此之前，我们只是从他人的口中了解到死亡这一回事。到了这个时候，我们的生命活力已经开始衰退，这样，我们的生活勇气也就一并减弱了。这时候，抑郁、严肃的表情挤走了青春年少时目空一切的神态，并烙在了我们的脸上。只要我们还年轻，那么，不管人们对我们说些什么，我们还是把生活视为长无尽头而因此挥霍时间。我们年纪越大，就越懂得珍

惜我们的时间。到了晚年，每度过一天，我们的感觉就类似于一个向绞刑架又前进了一步的死囚。

从年轻的角度看视生活，生活就是漫长无尽的将来；但从老年的角度观察，生活则是一段极其短暂的过去。在人生的开端，生活所呈现的样子，类似于我们把观看歌剧的望远镜倒转过来张望；在人生的末尾，我们则以惯常的方式用这望远镜视物。只有当一个人老了，亦即在他生活了足够长的时间以后，他才会认识到生活是多么的短暂。在我们的青年时代，时间的步子慢悠得多，因此，在我们生命中的这最初四分之一时间里我们不仅感到极其快乐，而且这段时间也还是最悠长的。所以，这段时间留给我们最多的记忆；一旦需要，一个人讲起在这段时间的事情远甚于在这之后的中年期和老年期。就像在一年中的春天，日子是令人难受的冗长，在生命的春天，日子同样烦闷漫长。但在这两者中的秋天，日子却是短暂的，不过更加明朗、更加缺少变化。

当生活临近结束的时候，我们并不知道生活跑哪儿去了。为什么到了老年，在回顾一生的时候，我们会觉得生活如此短暂呢？因为我们对这生活的回忆不多，所以我们就觉得这段生活短暂了。所有无关重要的和不愉快的事情都从我们的记忆中筛漏掉了，因此，遗留在我们记忆中的事情所剩无几。我们的智力本来就有欠完美，我们的记忆何尝不也同样如此。我们学到的东西需要温习，过去了的事情需要回想，只有这样，这两者才不至于慢慢沉没于遗忘的深谷。但是，我们不会刻意追思不重要的事情，通常更加不会回想不愉快的事情。但如果我们要把这些事情保存在记忆之中，追思和回想的做法却是必需的。首先，不重要的事情永远不断地增加，这是因为很多在开始时显得有意义的事情，经过多次永远不断的重复，逐渐就变得没有意义了。因此，我们更能回忆起我们的早年，而不是在这以后的时光。我们生活的时间越长，那值得我们以后回想的有意义和重要的事情就越少。但这些事情能够得以保存在我们的记忆中全赖回想这唯一的方式。所以，事情一旦过去，我们也就把它们忘记了。时间就这样不留痕迹地飞逝而去。其次，我们不会喜欢回味令人不快的事情，尤其那些伤害了我们的虚荣心的事情。而令人不快的事情往往都跟我们的虚荣心受损有关，因为对于遭遇不愉快的麻烦事，我们大都难辞其咎。许多令人不快的事情也就因此被我们忘掉了。

正是生活中微不足道的事情和令人不快的事情缩短了我们的回忆。回忆的素材越多，那回忆就相对越少。犹如人们坐船离开海岸越远，岸上的物件就变得越少和越加难以辨认，我们以往的岁月，经历过的事情也遭遇同样的情形。有时候，我们的回忆和想象把尘封已久的一幕往事，栩栩如生地重现在我们的眼前，事情仿佛就发生在昨天，它跟我们是那样的贴近。这其中的原因就是，我们无法同样生动地回想起过去发生这一幕往事距今为止的这段间隔时间。这一段时间无法像一幅图画那样让我们一目了然，并且，在这段时间里所发生的大部分事件也已经被我们忘记得差不多了。我们对这些事情只还保留着在抽象中的大概认识，那只是一个纯粹的概念而已，而不是直观认识。因此缘故，那过去很久了的一件往事显得那样贴近，宛如就发生在昨天，而其余的时间已经消失无踪了。整个一生显得如此短暂，令人无法想象。当一个人老了以后，那走过的漫长岁月，还有自己的风烛残年，有时候在某一瞬间，竟然会变得近乎疑幻不真了。这主要是因为我们首先看到的是摆在眼前的现在此刻。诸如此类的内在心理活动归根到底是由这一事实所决定的：不是我们存在本身，而是我们存在的现象，依存于时间；现在此刻就是主体和客体的连接处。为什么在青年时代，我们在展望生活的时候，发现生活是那样的漫无际涯？那是因为青年人需要地方去放置他们的无边的期望，而要一一实现这些期望，一个人能活上玛土撒拉的岁数尚且不够。另外，青年人根据自己度过的为数不多的年岁来算量将来；这些过去了的日子总是充满回忆，并因此显得漫长。在这段过往岁月中，事物的新奇使一切事情都显得充满意义。这样，在以后时间里，它们在人们的记忆中被反复回味、咀嚼。年轻的时光就以这种方式深印在我们的记忆之中。

有时候，我们相信自己在怀念着某一处遥远的地方，但其实，我们只是怀念着我们在年轻、活泼的时候在那地方所度过的时间。时间戴上空间的面具欺骗了我们，我们只要到那地方一游，就会清楚我们受骗了。

要活至高寿，不可或缺的条件是具备一副无懈可击的体魄。除此之外，我们有两种方法，这可以用两盏油灯的不同燃烧方式作一解释：一盏油灯虽然灯油不多，但它的灯芯很细，它能够点燃较长的时间；另一

盏油灯虽然灯芯粗大，但它的灯油很足，它同样能燃上很长时间。在这里，灯油就好比一个人的生命力，灯芯则是对身体活力的任何形式的消耗和挥霍。

至于生命力方面，我们在36岁以前，就好比吃利息过活的人：今天花去的金钱，明天又能赚回来。但是，过了36岁的年龄以后，我们就更像是已经开始动用自己赖以生活的本金了。刚开始出现这种情况时，迹象并不明显；所消费的金钱大部分又会自动回来，微小的财政赤字并不会引起注意。但赤字在逐渐增长和变得明显，其增长势头演变越烈，情况一天不如一天，并且没有任何能够遏止这种势头的希望。本金的耗失不断加快，其势头一如下落的物体。到最后，钱财终于消失殆尽。如果这里作比较的两者——生命和钱财——真的处于日渐消耗的状态，那情形确实是相当凄凉悲苦的。因此，随着老之将至，对钱财的执着和占有欲就越发有增无减。相比之下，从人生开始到成年，甚至直至成年后的某段时间，就人的生命力而言，我们就像把利息收入存进本金，花费的利息不但自动赚回，本金也在不断地增加。如果我们能有一个足智多谋的顾问细心理财，那我们的金钱有时候也会有这样的结果。青年时代多么幸福！老年时期又多么悲惨！尽管如此，青年人应该爱惜自己的青春活力。亚里士多德发现，能在青年期和成年期都在奥林匹克比赛中获胜的人寥寥无几。因为他们早年的艰苦训练、准备消耗了他们的生命力，到了成人阶段以后他们的力量就难以为继了。肌肉力量是这样，神经活力也是如此，而神经活力的外在表现就是所有智力方面的成就。因此，早熟的神童就是温室教育结出的果子，他们在童年时引起人们的诧异，但之后就沦为思想相当平庸的人。甚至那许多的博学者，在早年为学习古老语言而强迫性地耗用了脑力，为此之过，在以后的日子，他们变得思想僵硬、麻木，失去了判断力。

我已经指出过，一个人的性格看上去会跟他的某一个人生的阶段特别和谐一致。这样，到了那一特定的人生阶段，这个人就显示出他最好的面貌。某些人在少年时代招人喜爱，但这种情况随着时间消逝而去；一些人在中年段特别活跃、能干，但到了老年以后，却变得一无是处；也有不少人到了老年才表现出自己最好的一面，他们既温和又宽容，因为到了此时，他们更富于人生经验，为人处事更加泰然自若。这种情况

多见于法国人。这一切肯定是因为人的性格本身具有某些青年、中年或者老年所特有的气质特点，这一气质特点与人生的某一阶段相当吻合，或者它对某一人生阶段发挥着修正、调整的作用。

犹如一个置身于一艘船上的人只能根据身后河岸景物的后退和缩小来发现船只的前行，同样，如果岁数比我们大的人在我们看来还显得年轻，那么我们就可以据此知道我们变老了。

在上文我们已经讨论过，一个人活得越老，他生活中的见闻经历在他的头脑中留下的印象就越少。在这种意义上可以这样说：人只是在年轻时期才充满意识地生活；到了老年，人只带着一半的意识继续活着。岁数越大，生活的意识就越发减弱；事情过去以后并不会留下什么印象，这就好比我们把一件艺术品看上千遍以后，它就再不会给人造成印象了。人们做他们不得不做的事情，但事成了以后却不知道自己干了些什么。既然现在他们对生活逐渐失去意识，那么他们向着完全失去意识的方向每迈进一步，时间的运转就变得越加迅速。在童年时候，新奇感把一切事物都纳入我们的意识。因此，每一天都是冗长的。我们在外出旅行的时候，也遭遇相同的情况：在旅行中度过的一个月似乎比在家的四个月还要长。虽然这样，对事物的新奇感却无法避免童年时代和外出旅行时那显得较长的时间变得的确冗长，难以打发——这是较之老年时期和在家而言的。但是，长时间习惯于同样的感觉印象，会使我们的智力疲劳和迟钝。这样，一切都不留痕迹地发生和过去了。日子由此变得越来越缺乏意义，并由此变得越来越短。少儿时候度过的一个小时也比老人度过的一天要长。因此，我们生活的时间就像往下滚动的球体不断加速运动。另一个例子就是在一个转动的圆盘上面，距离圆心越远的点转动越快。同样，随着每个人距离生命的开始时间越远，时间也就消逝得越快。由此我们可以这样认为，在直接评估我们对岁月流逝的心理感觉时，一年的感觉长短与这一年除以我们年龄所得的商数大小成反比。例如，如果一年构成了我们岁数的五分之一，那么，与一年只是我们岁数的五十分之一的时候相比，这一年就好像漫长了十倍。时间流逝的不同速度，对处于不同人生阶段的我们的整个生命存在带来了决定性的影响。首先，这种情况使人生的童年阶段——那不过就是区区十五年时光——似乎变成了我们生命中最漫长的时期，也因此是最充满回忆的时

期；它使我们对无聊的感受程度与我们的年龄成反比。小孩每时每刻都需要消遣以打发时光，不管那是游戏抑或工作。一旦缺少了消遣，令人害怕的无聊就会抓住他们。甚至青年人也仍然无法摆脱无聊的困扰，数小时无事可干就会使他们感到恐慌。到了成年阶段，无聊不断减少。而到了老年，时间总是太过短暂，日子飞逝如箭。不言自明，我在这里谈论的是人，而不是老了的牲畜。在我们的后半辈子，时间加速流逝，无聊也就大都随之消失。同时，我们的情欲以及伴随这些情欲的痛苦也沉寂了。所以，只要我们能够保持身体健康，那么，总的来说，到了后半辈子，生活的重负的确比在青年时期有所减轻。因此人们把这一段日子——即在出现高龄衰弱和多病之前的一段时间——名之为“最好的时光”。从生活得舒服、愉快的角度考虑，这段日子确实是最美好的。相比之下，青年时期——在这段时间，一切事物都留下印象，每样事物都生气勃勃地进入我们的意识——也有它的这一优势：这段时间是人们精神思想的孕育期，是精神开始萌芽的春季。在此时期，人们只能对深刻的真实有所直观，但却无法对其作出解释。也就是说，青年人得到的最初认识是一种直接的认识，它通过瞬间的印象而获得。这瞬间的印象必须强烈、鲜活、深刻，才能带来直观认识。所以在获取直观知识方面，一切都取决于我们如何利用我们的青春岁月。在往后的日子里，我们能够对他人，甚至对这世界发挥影响，因为我们自身变得完备和美满了，不再受到印象的左右；但是，这个世界对我们的影响也相对减少了。因此，这一段日子是我们做出实事和有所成就的时间，但青年期却是人们对事物进行原始把握和认识的时候。

在青年时期，我们的直观占据上风，但在老年期，思想却把牢了统治的地位。因此，前者是创作诗歌的时期，而后者却是进行哲学思考的时候。在实际事务中，青年时期的人听命于他们直观所见之物及其产生的印象；但在老年，人们只由他们的思想决定他们的行为。其中的原因就是只有到了老年，当对事物的直观印象积聚了足够的数量，对于事物的直观印象被归纳成为概念以后，人们才会赋予这些概念更加丰富的内容、含意和价值。与此同时，直观印象由于习惯的作用而变得不那么强烈了。相比之下，在青年期，直观印象，亦即对事物外在一面的印象，在头脑中占据着优势，尤其对于那些活泼、想象力丰富的头脑。这种人把这世界视为一幅图画，因此，他们关心的事情就是在这世上应该扮演

何种角色、如何显示和突出自己，而他们对这世界的内在感觉则是次要的事情。这一点已经在年轻人的个人虚荣心和追求华丽衣饰上反映出来。

我们精神力最强旺、最集中的时期，毫无疑问是在青年期。这个时期最迟能够延至一个人的35岁。从这个年纪开始，精神力就开始衰弱，虽然这个衰弱过程相当缓慢。不过，在这之后的岁月，甚至到了老年，人们并不是没有获得某种精神上的补偿。到了这个时候，一个人的经验和学识才算真正丰富起来。人们终于有时间和机会从各个方面去观察思考事物，把事物相互比较，并发现出它们彼此之间的共同点和连接点。这样，到现在我们才得以明白事情的整体脉络，一切也都清楚了。对于我们在青年时期就已经知道的事情，我们现在有了更加根本的认识，因为对于每一个概念我们都有了许多的实例证明。在青年时自以为了解的事情，到了老年才真正为我们所认识。最重要的是，我们在老年的确知道了更多的事情，此时的知识经过反复多方面的思考变得真正连贯和统一起来。但在青年时代，我们的认识总是支离破碎、残缺不全的。一个人只有活到了老年，才能对生活获得一个完整、连贯的表象认识，因为到了老年以后，他才看到了生活的整体和生活的自然进程。他尤其不会像其他人那样，以刚刚入世的眼光看视生活，他的审视角度是离世的。这样，他就尤其能够全面认清楚生活的虚无本质。而其他人却总是执迷不悟，错误地认为事情迟早总会变得完美。较之于老年阶段，人们在青年时代有更多的设想，因此人们知道得不多，但却能够把有限的所知放大；但在老年阶段，人们具备更多的洞察力、判断力和对事物根本性的认识。在青年时代，一个精神素质出众的人就已经着手为他那独特、原初的观点和认识积累素材，也就是说，他为自己注定要给予这个世界的奉献做搜集工夫。但必须假以时日，他才可以成为能够处理这些素材的主人。因此原因，我们发现：一个伟大的小说作家通常要到了50岁才能创作出他的鸿篇巨制。尽管如此，青年时代是人们的认识之树扎下根基的时候，虽然最终结出果子的是树的叶顶。正如每个时代，甚至最贫瘠不堪的时代，都自以为比在它之前的那个时代文明得多——在这之前更早的时代就更不屑一提了——同样，处于各个人生阶段的我们也持有同样的观点。但是这些看法通常都是错误的。在身体发育成长的年月，人们身体力量和知识日渐增加。他们也就习惯于看重今天，而轻视昨天。

这样的一种习惯看法在我们头脑生根，然后，在我们精神力开始衰弱，在今天要反过来带着尊崇看视昨天的时候，我们还保留着原来的习惯。因此我们经常不仅低估我们早年时候作出的成绩，同时，也轻视那个时候的判断力。

在这里需要指出：尽管一个人的智力素质，一如他的性格和感情，就其本质而言是与生俱来的，但是，人的智力素质却不像人的性格那样保持一成不变。它其实受制于变化着的情形，而这些变化着的情形总的来说是按规律出现的。这其中的一个原因是人的智力立足于这一物理世界，另一原因就是智力需要得到经验的素材。因此，人的精神智力经过持续的发展才达至顶峰，在这之后就逐渐衰退，直至最后的痴呆状态。吸引和活跃我们智力的素材，亦即我们思想和知识的内容，我们实践、练习、经验和了解的对象——我们通过这些而获致世界观的完善——直至我们的精神力开始出现明显的衰弱之前，都是一个持续不停增加的总量。精神力的衰弱出现以后，一切都开始衰减了。人就是由一种绝对无法改变的成分，加上另一种向着两个相反的方向定期性发生变化的成分所构成。这解释了何以在不同的人生阶段一个人会有不同的表现和价值。

人们还可以在更广泛的意义上说：人生前40年提供了正文，而随后30年则提供了对这正文的注释。后者帮助我们正确理解正文的真正含意及其个中相互的关联，并揭示出它包含的道德教训和其他多种微妙之处。

生命临近结束的时候，就犹如一场假面舞会结束了，我们都摘下了面具。到了这个时候，我们才看清楚我们在一生中所接触过的、与之发生关联的都是些什么人。到了这时候，我们的性格暴露无遗，我们从事的事业也结出了果实。我们的成就获得了应有的评价，所有幻象也都荡然无存了。但要走到这一步，时间是必不可少的。最奇怪的事情就是只有当生命临近完结之时，我们才真正认清和明白了我们自己、我们真正的目标和方向，尤其是我们与这个世界和他人的关系。我们接受了我们的位置——那通常，但并不总是，比我们原先设想应占的位置要低。但有时候，我们却必须给自己一个更高的位置，这是因为原先我们对卑劣、庸俗的世界缺乏足够的认识，并因此把自己的目标定得——对于这

一世界来说——太高了。顺便说一下，此时人们体会到了自身内在。

老年期

我们习惯于把青年期称为生命中的幸福时期，而老年期则被视为悲惨的。如果情欲真的能够使人幸福，那么这一说法就会是真实的。在青年期，人们受到情欲的百般煎熬，感受的快乐很少，痛苦却很多，到了冷却下来的老年期，情欲放过了人们，他们也就马上得到了安宁；人们随即有了一种静思默想的气质。因为到了这个时候，人的认识力摆脱了束缚，占据了主导地位。认知本身是没有痛苦的，所以，认知在我们意识里越占据主导的地位，我们就越感觉到幸福，我们只要想到这一事实：所有快感乐趣都带有否定的性质，而痛苦却具有肯定的特性，那么，我们就可以认清情欲并不能够给我们带来幸福。到了老年，我们不能因为缺少了许多的快感乐趣而感到有所抱怨。因为每种快感的产生都只是一种需求的缓解。因为需求的消失而导致快感的消失，是丝毫不值得抱怨的，这就犹如一个人吃过饭以后不能再多吃，或者睡过一觉以后，我们已经清醒了一样。柏拉图在《理想国》的序言里正确无误地认为耄耋之年是最幸福的，前提是人们终于摆脱了那不停烦扰人的性欲。我们甚至可以这样说：只要人们仍然受到性欲的影响，或者受到这一魔鬼的摆布操纵，那么，性欲所造成的没完没了、花样繁多的忧郁及产生的情绪冲动，就会使人总是处于一种轻微的精神错乱之中。所以只有在性欲消失了的时候，人才会变得理智。确实，除了个别情形以外，大体而言，年轻人都具有某些忧郁、凄婉的特征，而老年人却带着某种的喜悦——其中根本的原因，不是别的，正是青年人受着性欲这一魔鬼的控制——不，应该是奴役才对。这个魔鬼吝惜着不肯轻易放松他们哪怕是一个小时的自由。几乎所有降临在人们头上的、或者威胁着人们的不幸和灾祸，都是由这一魔鬼直接或者间接地带来。但享有喜悦之情的老年人恰似一个甩开了长期锁在身上的镣铐，现在终于得以自由活动的人。但在另一方面，我们也可以这样说：人的性欲衰退以后，生命的真正内核也就消耗得差不多了，剩下的只是一副生命的躯壳。的确，这就像一出喜剧，戏的开场由活人扮演，之后则由穿着这些人的服装的机械人把这喜剧演完。

无论如何，青年期是躁动不安的时期，而老年期则是安宁的时候。由此就可以推断处于这两个时期的人的幸福。小孩贪婪地向四周伸出了他的双手：他要得到他眼前所见的五光十色、形状各异的一切。他受着眼前一切的诱惑，因为此时他的感觉意识是那样年轻和新鲜。同样的事情以更大能量发生在人的青春期。青年人同样受到这世界的缤纷色彩及其丰富形状的诱惑，他的想象力夸大了这一世界所能给予他的东西。因此，年轻人对那未知和不确定的一切充满了渴望和向往。渴望和向往夺走了他的安宁，而缺少了安宁，幸福却是无从谈起。相比之下，在老年期，一切都已经平息下来了，其中的一个原因就是老年人的血液冷却了许多，他们的感觉不再那么容易被刺激起来；另一个原因就是人生经验使他们认清了事物的价值和一切欢娱的内涵。这样，他们逐渐摆脱掉幻想、假象和偏见，而这些在老年期到来之前，遮蔽和歪曲了他们对事物的自由和纯净的认识。现在，人们得以更正确、更清晰地认清了事物的客观面目；他们或多或少地看到了所有尘世间事物的渺小和虚无。正是这一点使几乎所有的老者，甚至那些才具相当平庸的老人都带有某种程度的智慧气质。这使他们和青年人有所区别。这些带来的首要结果就是精神的安宁——这是构成幸福的一个重要的组成部分，并且，它确实就是幸福的前提条件和本质。因此，正当青年人想当然地认为世界上到处都有奇妙美好的事物——只要他能够摸准了门路、方向——的时候，老年人却坚信传道书所说的一切都是虚幻的这句话。他们深谙这一道理：一切坚果里面其实都是空的，不管它们如何被镀上了一层金衣。

只有到了老年期的后期，人们才真正达到了贺拉斯所说的境界：“在欲望和恐惧面前，不要让自己失去了平静、沉着。”也就是说，人们到了此时才对一切事物的虚无，对这世上的繁荣、喜气后面的空洞、乏味有了直接、真正和坚定的确信，虚幻的画像消除了。他们不再错误地认为，在这世上，除了免受身体和精神之苦以后所享受到的那种幸福以外，在某一王宫或者茅棚还栖身着另一种更特别的幸福。根据世人的价值标准而定的那些伟大或者渺小，尊贵或者卑微，对于这些老者而言，它们之间其实再也没有多大的区别。这使老年人获得了一种特别的平静心境。怀着这种心境，他们面带微笑地从高处俯瞰这一虚幻的世界。他们不抱任何希望，他们知道尽管人们不遗余力地装饰、美化生活，但透过那些廉价、耀眼的灯饰，人生仍旧呈现了它那贫瘠不堪的面目；无论

人们如何为生活着色、打扮，人生从本质上而言，不过就是这样的一种存在：衡量它的真正价值的方法只能是视乎它缺少痛苦的程度，而不是它是否欠缺欢娱，更不是通过生活中的奢华场面。耄耋之年的根本特征就是希望破灭，幻象消失了——而在这之前幻象赋予生活一种魅力，激励我们展开活动、追求。此时人们认清了这世间的富丽、堂皇，尤其是表面耀眼和尊荣后面的空虚和无意义。人们体会到：在众人渴望、期盼的事物和苦苦追逐的享受的后面，其实大都隐藏着微小不堪的内容。对于这个生存的贫瘠、空虚的本质，人们逐渐达致了一致的认识。一个人只有活到70岁以后，才会明白《传道书》的第一首诗的含意。正是这一点使老年人带上了某种郁郁寡欢的样子。

人们更以为：老年人遭受的命运就是疾病和无聊。疾病并不必然伴随着老年人，尤其对于活至高寿者来说，因为“随着年岁的增加，健康或者疾病也在增加”；至于无聊，我在上文已经表明，为何老年人比起青年人更少遭受无聊的侵袭。老年期确实把我们带进孤独，原因显而易见。但无聊并不必然地伴随着这种孤独，无聊只是必然地伴随着那些除了感官享受和社交乐趣以外，别无其他乐趣的人。这些人并不曾开发和丰富自己的精神潜力。确实，人活到了高龄，精神力就开始衰弱，但如果一个人原先拥有丰富的精神世界，那么，他总会有绰绰有余的精神力以抵御无聊。正如上面所说的，通过经验、认识、实践和反思，人们对事物有了更加精确的见解。他们的判断力更加敏锐，事物相互间的连接变得更加清晰；对事情人们有了越发全面的总体概览。我们不断地重新组合我们累积了的知识，不失时机地丰富自己的知识——这种在各个方面进行的内在自我修养和陶冶持续不断，占据了我们的精神，给予了我们满足和奖赏。由于这些活动，上文谈论的老人的精神力衰退在一定程度上获得了补偿。另外，像我所说的，在老年期时间过得更加迅速，这也就消灭了无聊。老人身体力量的衰退并不是一件特别令人感到遗憾的事情，如果老人并不需要运用身体力量去赚钱生活的话。贫穷之于老年却是一大不幸。假如能够驱除了这种不幸，而我们又能够保持身体健康，那我们的老年期就算得上是一段相当不错、很可忍受和将就的生活了。生活的舒适和安定是人们的首要需求：因此，老人们比起年轻的时候更加喜爱金钱，因为金钱是失去了的体力的代替品。被维纳斯爱神舍弃以后，人们就会转而从酒神巴吉斯那里寻求愉快。观看、旅游、学习的需

求没有了，取而代之的需要是发表意见和教诲别人。如果老人保持着探索、研究的乐趣，或者热衷于音乐、戏剧，尤其是对外在事物保留一定的敏感和接受——不少老人直到晚年对上述事物仍然乐此不疲——这不啻是一种幸运。一个人的“自身拥有”在老年期给人所带来的好处是任何时期都无法相比的。当然，大多数人本来就是呆笨的，到了高龄以后，他们就越发变得像机械人了。他们的所想、所说和所做永远都是同一件事情，外在事物的印象无法引起他们丝毫的改变，或者在他们身上引发出某些新的东西。跟这种老者谈话，就像在沙地上写字，给他们留下的印象几乎马上就消失无遗。当然，这种老年人就是生活中的“余烬”。在一些绝无仅有的情况下，老人第三次长出了牙齿，大自然似乎想通过这第三副牙齿象征这些老人开始的第二度童年。随着岁数的增加，我们所有的活力都在消失，这情形确实够悲惨的；但这又是势所必然，甚至是有好处的，因为如果不是这样，老年人就会很难作好准备迎接死亡。因此，如果一个人活至高龄，最终能够无疾而终，那他就是一个极大的受惠者。得尽天年的死亡没有伴随着病痛、抽搐，它甚至不被感觉得到。[1]

不管我们能够生活多长时间，我们都只享有那不可分的现在此刻，除此之外，别无其他。每天，我们记忆的内容由于忘记而有所损失，这超过了由于人们岁数的增加而获得的新的记忆内容。人们年纪越老，人生世事越发显得微不足道，在青年时期看来是固定不变的生活，现在看来不过是短暂现象的昙花一现，转瞬即逝。我们感到了生活的毫无意义。

青年期和老年期的根本区别永远在于前者以生活为前景，而后者的前景却是死亡；另外，青年期拥有短暂的过去和长远的将来，但老年期却刚好与此相反，老年期就类似于一部悲剧的第五幕：人们知道结局已经临近，但却不清楚这结局会是什么。不管怎么样，人老了以后，面对的只是死亡，但在年轻的时候，前面却是生活。尽管如此，我们不妨问一问自己，这两者之中，何者令人心忧？从总体看来，何为更好，生命在前，抑或生命在后？《传道书》已经说过，“死亡之日比诞生之日为好”，因为追求太长的寿命，无论如何都是冒失的，因为一句西班牙谚语就说过：“活得越长，受害越多。”

具体的个人的一生并不如占星术所说的那样已经预显示在行星上面，但如果把人生中的各个时期与相应的一系列行星联系起来，那人类的一生也就大概显示在行星的上面了。人的一生也就因此依次受着那些行星的控制。在10岁的时候，人由信使星[2]掌管着。像信使神那样，人们在狭窄的圈子里轻松、快速地转动，被微不足道的小枝节所左右，但在机智、伶俐的信使神的指挥下，轻而易举地学习了许多东西。到了20岁，维纳斯星[3]掌管了人生：爱情和女人完全地控制着一个人。在30岁的时候，战神星[4]取得了统治地位，人们这时候变得强壮、大胆、好斗暴怒和倔强。人到40岁，四小行星接过了指挥棒，人生由此变得更加宽广。他变得节俭了，也就是说，为了实用目的而生活——这是谷神星发挥作用的原因；他有了他的安乐窝——这得之于灶神星；由于智慧女神星的作用，他知道了他需要知道的东西，而他家中的女主人——妻子——则作为天后星[5]主宰着家里。在50岁，朱庇特星[6]登上了王位，50岁的人已经比大多数的人多活了些时候，他觉得比他同时代的人拥有更多的优势。他充分享受着自己的力量，富于阅历和知识，他（这视他的个性和情形而定）对于自己周围的人们拥有权威，因此，他不再接受他人的命令。相反，现在是由他发号施令了。现在，他成为自己周围的指导者和统治者是最适合不过的事情。到了50岁的人就像朱庇特天神达到了他的光辉顶点。但随后在人生的60岁，农神星[7]来到了，伴随而至的还有铅一样的笨重、迟缓和坚韧。

老人们啊，他们很多人就像已经死亡
僵直、缓慢、沉重和灰白，就像铅一样

——《罗密欧与朱丽叶》第四幕第五景

最后是天王星。这时候，就像人们所说的，人们往天上去了。我在这里不考虑海王星（人们由于粗心大意而不幸把它错误命名），因为我无法称呼它的真正名字“厄洛斯”[8]。否则，我就会指出生命的终结和开始是以何种方式连接在一起的，也就是说，厄洛斯如何以一种秘密的方式和死亡连接起来——正是由于这一结合的关系，埃及人所说的奥克斯或者阿门特斯（根据普卢塔克所言）也就不仅仅是接受者，而且还是给予者；死亡就是生命的巨大源泉。因此一切源自奥克斯，具有生命的一切东西都经过奥克斯这一阶段。如果我们真的可以明了生命所赖以发生

的神奇奥妙，那么，一切事情也就会真相大白了。

[1]读者可在我的《作为意欲和表象的世界》的第二卷第四十一章找到我对这种情形的描述。

真正说来，人的一生既说不上漫长，也难称得上短暂，毕竟人的生命从根本上而言只是我们衡量其他时间长度的标准——印度《吠陀》中的《奥义书》认为，人的自然寿命是100年。我相信这是对的，因为我发现只有活过了90高龄的人才可安详地死亡，亦即没有患病、中风、抽搐，甚至有时候脸色都不曾转白；他们通常都坐着，在用餐以后。他们不是死去的，而只是停止活着。在这岁数之前，人们只是死于疾病，因此这是过早的死亡。《旧约》（诗篇90.10）把人的寿命定为70岁，或者可高达80岁。另外，希罗多德也持同样的看法，但是，这都是错的，这只不过是对日常生活经验所作的粗糙、表面的理解的结果。因为如果人的寿命是70至80岁的话，那么，人们就在70—80岁之间寿终而亡，但实际发生的情形却不是这样：达到这些年数的老人和早夭的年轻人一样，是死于各种疾病。因病而导致死亡本就是不正常的事情，所以，这种死亡并不是生命自然的终结。按照一般的规律，人只有卒于90—100岁之间，才是死于寿元已尽。他们没有疾病，没有与死亡作一番挣扎搏斗，也没有呼吸所发出的呼噜声或者抽搐。有时候他们的脸色也不曾转白。这种死亡可被称之为寿终正寝。因此，印度的《吠陀》把人的寿命定为100岁。

[2]即水星。——译者注

[3]即金星，维纳斯为爱神。——译者注

[4]即火星。——译者注

[5]后来发现的六十多个小行星是我没有兴趣知道的新创造。因此，我对待它们的态度就像哲学教授看待我的态度，我忽视它们，因为它们不适合我的目的的需要。

[6]即木星。——译者注

[7]即土星。——译者注

[8]即性爱之神。——译者注

附　叔本华的生平轶事

阿图尔·叔本华，1788年2月22日诞生在但泽（今波兰格旦斯克）一个异常显赫的富商家庭。



但泽圣灵街114号，叔本华在此诞生

阿图尔·叔本华名字的拼写是Arthur，这名字不光在德国是常用名，在意大利、法国和英国也是常用名；拼写在以上国家的语言里一模一样，只是发音略有差别。从事国际贸易、谨守家族格言“没有自由就没有幸福”的叔本华父亲（海因里希·弗洛里斯·叔本华）给儿子起了这一多国通用的名字，极有可能有其寓意。虽然长大后叔本华没有作为巨商跨国贸易和赚钱——就像他父亲所希望的那样，但叔本华的思想遗产却跨国流传开来。这种结局绝对不是叔本华父亲当初所预料到的。



叔本华的父亲：海因里希·弗洛里斯·叔本华（1747—1805）

自叔本华以上的几代人在但泽一直因经商而家族显赫。彼得大帝及皇后在1716年访问但泽时，就在叔本华的曾祖父安德里亚斯·叔本华家里过夜。据闻，这位叔本华的曾祖父在客人到来之前巡视客房，当发现房间有点寒冷时，老叔本华就吩咐仆人把白兰地酒洒在地上燃烧，以温暖房间和让房间洋溢着美酒的芬芳气味。

叔本华的母亲约翰·特罗西娜·叔本华，在很年轻的时候就嫁给了比她年长得多的巨商叔本华的父亲。根据当时人们的形容，叔本华的父亲“有着肌肉扎实的体形，四方宽阔的脸盘，嘴巴宽大，下巴则明显突出”。当初，这场婚姻是约翰·特罗西娜的亲友极力撮合，也招来“不少人的艳羡”（叔本华母亲语）。但这场婚姻对于约翰·特罗西娜本人似乎并不很幸福。不过，就像叔本华所说的：“幸福的婚姻是稀有的……在缔结婚姻时，要么我们的个体（如果我们考虑的只是爱情），要么种属后代的利益（如果我们只考虑金钱物质利益），这两者之一肯定会受到损害……

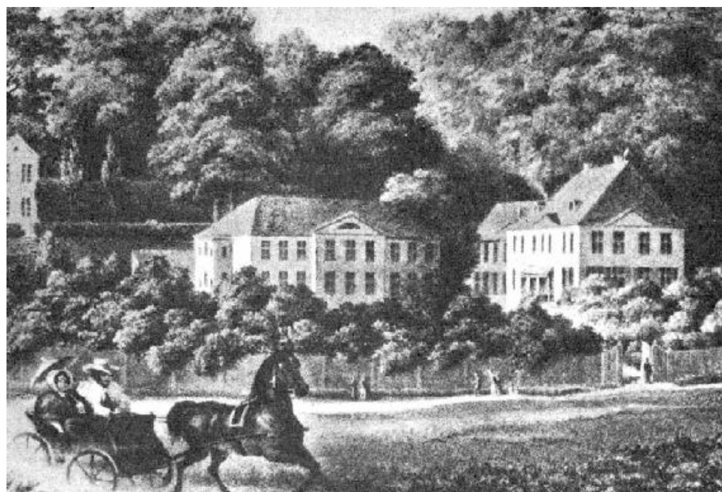
因为优厚的物质条件和狂热的爱情结合一道是至为罕有的好运。”

叔本华的母亲很有文艺天赋。当时的不少德国文化名人，包括写作格林童话的格林兄弟、施莱格尔兄弟、歌德都是叔本华母亲举办的沙龙的座上宾。音乐家舒伯特还曾为约翰·特罗西娜·叔本华写的一首诗谱上曲子。约翰·特罗西娜·叔本华本人写作了不少浪漫的爱情小说。在她的大部分小说里，那些女主人公在年轻时都狂热地恋爱过，但却都不幸地有情人不成眷属。她们只得把对心上人的思念深埋在心里，一边服从理智的召唤，嫁给了理智上更合乎他们要求的男人。这些小说充满着哀怨的情绪。约翰·特罗西娜·叔本华当时享有一定的文名。甚至在叔本华写作了巨著《作为意欲和表象的世界》以后的一段不短的时间里，人们提起叔本华时，也会不时地说“那是约翰·特罗西娜·叔本华的儿子”。



约翰·特罗西娜·叔本华在绘画，旁边是叔本华唯一的、也拥有一定文名的妹妹阿黛尔·叔本华

叔本华从小就与母亲不相投缘，他也感觉不到母亲对他怀有什么母爱。成年后，叔本华不止一次地回忆起很小的时候，在与父母散步时，父母远远地走在前面，而他则在后面步履蹒跚，“当时我的心中充满着绝望”。及至父亲自杀身亡以后，母亲得到了解脱，然后全副身心投进在魏玛的社交沙龙之中。叔本华对母亲交际花般的行为就更看不上眼了，而母亲对这位满脸严肃、不时指指点点发出尖锐批评的儿子也不买账。在母亲给叔本华的一封信中，约翰·特罗西娜·叔本华写下她对儿子的看法：“我并没有看不到你好的地方，让我畏惧你的，不是你的情感、你的内在，而是你的外在作风和行为，你的那些观点、那些评论意见……一句话，在外在世界方面，我跟你毫无共通之处。……你那严峻的模样，还有那些从你嘴里说出的、神谕一样不容反驳的怪诞论断，给我很大压力。……你所哀叹的世人的愚蠢和人生的痛苦也使我心情闷闷不乐，让我晚上噩梦连连。而我本来却是希望睡个好觉的。”



叔本华家族在但泽的庄园

叔本华与母亲之间还有过一段著名的对话。多年以后，叔本华把这段对话告诉了他的好朋友威廉·格温纳：

母亲：（捡起儿子的哲学著作《论充足根据律的四重根》）这肯定只是给药剂师作包装用。

儿子：甚至在破烂收藏室里也找不到一部你写的那些书时，仍然会有人读这些著作。

母亲：你的那些书，印出来以后也将堆放在仓库里。

母亲和儿子的预言事后都证实非常准确。

这样，叔本华在以后的著作里有很多听来并不让女性舒服的评论，虽然肯定不是狭隘地出于对母亲的看法，但这些评论还是让不少人马上联想起他和母亲的恶劣关系。哲学家早期生活的所见所闻，的确为他那些独到的观点提供了素材或者证明。下面的这些见解就经常让人想起哲学家早年的观察和感受：

> 就像动物的情形一样，人的原初母爱纯粹只是本能性的，所以，随着孩子无助状态的结束，母爱也就结束了。取而代之的，就是基于习惯和理性的爱；但这种爱经常不曾产生，尤其是当孩子的母亲从不曾爱过这孩子的父亲。
>
> 在女人的心里，女人认为男人的使命就是赚钱，而她们的任务就是挥霍这些钱，可能的话，她们在男人的生前就要这样做，而在男人死后这样做就更是不用说的了。
>
> 伪装因此对于女人来说是与生俱来的，这几乎就是女人的特性，无论她们是愚蠢还是聪明。一有机会她们就会运用伪装，这对于她们来说是最自然不过的，一如动物一旦受到攻击就会马上运用自身的武器一样。并且，她们这样做的时候，还在某种程度上认为自己在行使正当权利呢。基于同样的理由，女人特别能够识穿别人的伪装行为。所以，试图在女人面前运用伪装并不可取。

叔本华甚至说出了这样经典的一句话：

> 把身材矮小、肩膀狭窄、臀部宽大、两腿矮短的女性称为“美人”、“佳丽”，这也只有被性欲蒙蔽了头脑的男人才会说得出来。也就是说，女性的全部美丽全在于这种性欲之中。



青年时代的叔本华

叔本华很早就显现出无人能及的思想能力。25岁左右就完成哲学名篇《论充足根据律的四重根》，而为他奠定不朽哲学家地位的《作为意欲和表象的世界》也是在29岁前完成。有趣的是，尽管叔本华思想成熟得很早，他在著作中显现出来的博学也让人惊叹，但在叔本华19岁以前，除了在外语方面，严格来说，叔本华还没有仔细、全面地掌握某一门学科。

叔本华自小就跟随父母周游列国。在上大学之前，从15岁到17岁，他更专门游历了欧洲国家，在各种不同的语言、文化氛围中实地接受熏陶，而不是像其他的学者那样从一开始就只是接受书本知识。他对这段经验的体会是："一般来说，在孩子们从生活原型中了解到生活之前，他们不应该从生活的复制件中认识生活的任何方面。因此，不要匆匆忙忙只是把书本放在孩子们的手中。……让他们永远直接从现实世界里提取概念。"而哲学家的眼睛则更是"应该永远注视着事物本身，让大自然、世事、人生，而不是书本成为他思考的素材"。

叔本华在哥廷根念大学的第一二年里，学习了物理学、矿物学、自然历史、植物学，也旁听生理学、天文学、气象学、人种学、法学的讲课。他所留下来的笔记本密密麻麻写满了对听课内容的肯定、否定、质疑、感想。广泛、深入的知识为他以后成为哲学家铺垫了必不可少的基础。当然，他还听从他的哲学指导教师舒尔茨的宝贵意见，认真、仔细、透彻地阅读柏拉图和康德的著作。在大学的这头两年里，叔本华就已经非常清楚自己将来注定要走的路了。他对年长的文学家魏兰（Wieland）说过：

> 人生真是糟糕透顶的事情，我已决定要花费这一生去琢磨和探究这一糟糕透顶的人生。

他对这种早年就有的使命感是这样描绘的：

> 生来就注定要成就一番伟大事业的人，从青年时代起就在内心秘密地感受到了这一事实。他就会像建筑蜂巢的工蜂那样去努力完成自己的使命。
>
> 在青年时代，一个精神素质出众的人就已经着手为他那独特、原初的观点和认识积累素材，也就是说，他为自己注定要给予这世界的奉献做搜集工夫。

1812年秋，叔本华进入柏林大学，听了当时著名的德国哲学教授费希特、施莱尔马赫的讲课，但深感失望。加上他后来在大学讲授哲学的经历，更加让叔本华认定：

> 对于绝大多数的学者来说，他们的知识只是手段，而不是目的。这解释了为什么这些人永远不会在他们的知识领域里取得非凡的成就，因为要有所建树的话，那他们所从事的知识或者学问就必须是他们的目的，而其他别的一切，甚至他们的存在本身，就只是手段而已。
>
> 能够获得新颖、伟大的基本观点的人，也只是那些把求知视为自己学习的直接目的，此外对别的目的无动于衷的人。

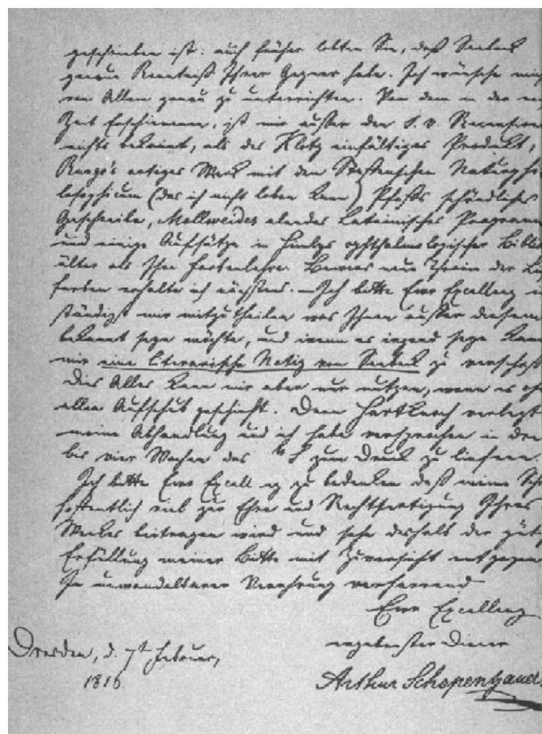
叔本华掌握了7种语言，拉丁语、希腊语、法语、英语、德语、西班牙语、意大利语。英国学者麦吉在参观完叔本华在法兰克福家中的图

书室后，写下了这样的印象：

> 叔本华习惯在所阅读的书上作笔记，并且经常是写得密密麻麻。他所阅读的书是以何种语言写成，他就以何种语言写下笔记。……有时候，由于字写得太过有力，几乎都要透过纸背了。

在魏玛由母亲办的沙龙里，叔本华认识了许多文化名人。他与歌德也真正加深了了解。才二十出头的叔本华与六十多岁的歌德对色彩理论曾作过长时间的讨论。饱经世事的歌德对年轻的叔本华的评价是：

> 看着吧，这个人（叔本华）会比我们所有人都更出色。



Ew. Excellenz

unterthänigster Diener

Dresden, d. 7t Februar, 1816

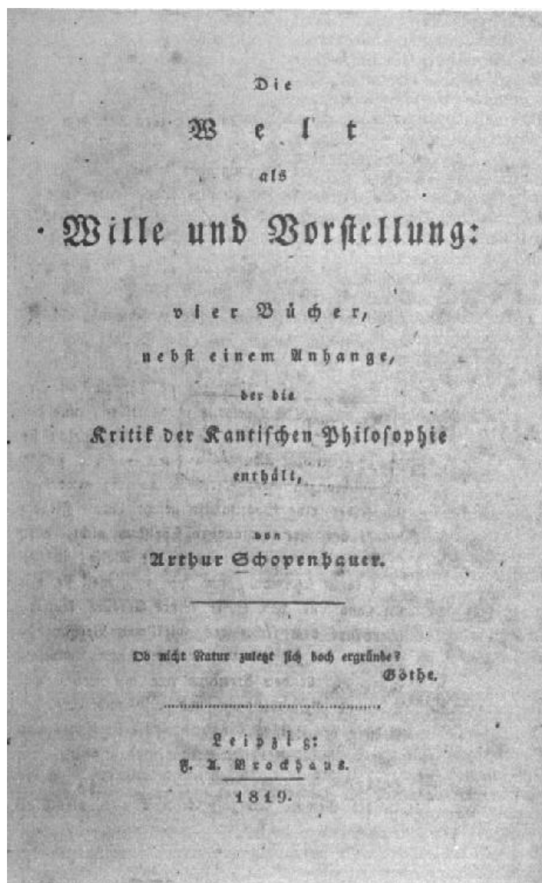
Arthur Schopenhauer

叔本华致歌德的一封信的手稿

1814年5月，叔本华与母亲彻底决裂，离开魏玛，迁往德累斯顿（1814—1818），他写作了巨著《作为意欲和表象的世界》，并在1819年出版。在叔本华的笔记本里，记载着这一巨著的诞生过程：

> 这一著作就像小孩在子宫里一样，逐渐和慢慢地成形。我不知道这在何时开始、何时结束。我看见出现了某一肢体，然后出现了某一血管。也就是说，我只把头脑里的东西写下来，而不会顾及写

下的东西在整体上是否联贯，因为我知道这些东西都出自同一个源头。这有机的整体就这样形成了……


Die

Welt

als

Wille und Vorstellung:

vier Bücher,

nebst einem Anhange,

der die

Kritik der Kantischen Philosophie

enthält,

von

Arthur Schopenhauer.

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?

Göthe.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1819.

《作为意欲和表象的世界》第一版的封面

另外，在一份文字记录稿上，叔本华写下了他的哲学思想的酝酿和写作的过程：

我的这些哲学论点，之所以是真实的，并因此是不朽的，就在于这些东西并不是我所创作的，而是它们自己成形的。这些东西完全用不着我的帮助而生发；在这种时候，我身上的所有一切就好像睡着了似的……只有在这种完全摆脱了意欲的情况下，出现在我脑海中的东西，才通过我用笔记录下来，成为我的著作。我纯粹只是旁观者和证人。这一点保证了这些思想的真实性，并且让我在得不到同感和认可之时也不会怀疑自己。

也正因为这样，叔本华在紧张写作这部不朽著作时，晚上照样跟朋

友聊天，上剧院观剧。

在这部字字珠玑、洞烛幽微的巨著问世17年以后，叔本华询问出版商这本书的销售时，出版商告诉他这部书几乎没有卖出多少本。叔本华对此的见解是：

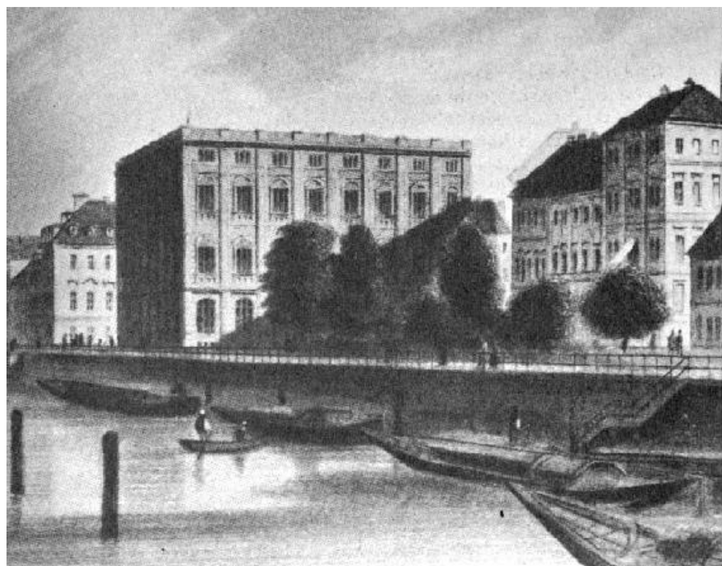
> 所有真正的、优秀的作品无论在哪个时候、哪个地方都要与总是占据上风的荒唐、拙劣的东西进行没完没了的恶斗。
>
> 在这个世界上，卑劣和恶毒普遍占据着统治的地位，而愚蠢的嗓门叫喊得至为响亮。
>
> 大众的判断力是反常的，要创作出优秀的著作，并且避免写出低劣的作品，创作者就必须抵制和鄙视大众及其代言人的评判。

1820年1月，叔本华获得了柏林大学讲师的资格，他坚信自己思想的价值，他那高傲、坚韧的性格也导致他在对待真理的问题上，完全不可能有所妥协，虽然一定的灵活技巧会有利于传播自己的思想。在柏林大学开课讲授自己的哲学时，他想利用向学生讲授自己的哲学以扩大自己哲学的影响。但他一意孤行选择了与当时名声极响、吸引着大批学生的黑格尔相同的授课时间。他就是要和这个被他称为“只有哗啦哗啦的词语，但却没有丁点儿思想的江湖骗子”对着干。他就这样失去了不少他当时极为需要的听众。另外，叔本华开课时讲的第一句话就是：

> 在康德以后，很快就冒出了尽是玩弄字词的诡辩者。他们乱用莫测高深的字词，把他们同时期的有思考能力的人弄得烦腻和厌倦，然后就把这些人吓得从此远离哲学，不再信任这种学问。但现在，某一更具思想能力的人将会出现，使哲学重新恢复其荣誉。

1833年6月，45岁的叔本华在法兰克福安顿了下来，直到72岁去世为止。从叔本华留下来的一个笔记本里，我们看到了哲学家当时在选择曼海姆抑或法兰克福作为居住地时所作的考虑。在笔记本的封面上，哲学家用英文写下了两个城市各自拥有的、对自己而言的优势。一边是“更好的外文书店”、“更好的餐馆”，另一边则是法兰克福有着“更好的戏剧、歌剧、音乐会”和“更多英国人”、“牙医的水准更高”、“医生也没那么差劲”。最后，或许是法兰克福的“欢快气氛”定夺了此事。

叔本华的生活极有规律。早上7点到8点起床。洗完冷水澡以后喝上一杯咖啡。然后埋头一直写作到中午。这段时间他认为最可宝贵，只用于思考和写作。所以，他禁止任何人（包括佣人）在这段时间里说话和露面。



叔本华在柏林的住所（图的右面）

> 早上毫无例外适合人们从事任何精神上的或者体力上的工作。一切都是明亮、清新和轻松……我们不应该贪睡而缩短了早晨的时光，或者以没有价值的工作和闲聊浪费这段时间。

紧张的脑力工作以后，叔本华吹笛自娱半个小时，这一娱乐方式持续了一生。在这之后，叔本华穿上燕尾服，打上洁白的领结，出外午餐。他总是穿着同一样的、年轻时候式样的衣服，到达同一间名为“英国饭店”的餐馆用膳。午膳后，叔本华回到自己的房间进行阅读一直到4点钟。然后，不管天气如何，他都铁定出门快速散步，身边跟着的就是那条后来也随着主人而一齐出名的、被附近居民称为“小叔本华”的卷毛狗。


晚年的叔本华

叔本华快速散步时，与他迎面走来的路人如果不按规矩沿右边走，他就会以手杖击地，口中念念有词。叔本华就是这样对任何事情都可发表一番哲学议论。叔本华眼睛近视，而他又不喜欢戴眼镜（认为那有伤眼睛），走路时又不往两边看，嘴里只是不时地喃喃自语。所以，有些碰见叔本华的路人还以为叔本华在嘲笑他们呢。当叔本华得知这事以后，从此，叔本华散步途中一看见有人举起帽子，他也举起自己的帽子致意，也不管他是否认识他们。

傍晚6点钟，叔本华会准时到达图书馆。叔本华在图书馆的阅览室阅读英国的《泰晤士日报》。叔本华颇为赞同他父亲的说法：



约翰·爱林的木刻作品：叔本华与他的卷毛狗

从《泰晤士报》，你可以知道一切你想要知道的东西。

晚上，叔本华会去剧院或者音乐会看戏或者听音乐。据叔本华认为，“不上剧院看戏就像穿衣打扮而不照镜子”。贝多芬的曲子是叔本华的至爱。如果贝多芬的交响乐演奏完毕，另一音乐家随即登场，叔本华就会马上离场。

散场后，叔本华就到“英国饭店”用晚餐。如果在一起用膳的客人有兴趣倾听，或者叔本华来了兴致，他就会滔滔不绝地谈论人生、艺术、

哲学和时事话题，有时候也不管听者是否听得懂他所讲的内容。叔本华的朋友格温纳讲述了他第一次见到叔本华时的印象：



罗斯市场，图的右面是门前总是停着三辆马车的“英国饭店”。

> 叔本华破坏了自己定下的原则，那就是不掺进个人的东西，因为叔本华谈得越深，就越变得个人化。我第一次听他说话时，还是很年轻。我坐在离他不远处吃饭，但那时并不认识他，也不知道他是谁。当时，他正在演示逻辑的基本知识。我还能回想起当时的他给我留下的奇特印象：他讲述A = A时的情景，脸上的表情就像是一个人谈论着自己的恋人。

但无论叔本华讲得如何入神，他都留意着他的卷毛狗的动静。一旦小狗想出去或者别的什么，叔本华就会中断其抽象的话题，让其爱犬先满足了愿望，然后才恢复中断了的话题。

曾经有一段时间，叔本华每次在餐馆入座以后，就把一枚金币放在桌上，离开餐馆时就把金币放回到口袋里。有人问他这是何用意。叔本华回答说：

> 如果我在这里听到那些军官们除了谈论女人、马匹，还有其他更严肃的话题，那这金币我就用来救济穷人。



1845年的叔本华

他一般在晚上9点到10点左右就回家。在床上阅读几页古印度的《吠陀》，因为他认为：

> 从《吠陀》的一页纸著作，我们所学到的就超过康德以后的整卷整卷的哲学著作。

然后，叔本华就沉沉睡去，一觉到天明。

在1848年的革命（或者像叔本华说的“暴乱”）中，造反者在叔本华屋子前面的街头修筑了工事，与政府军激战。叔本华吩咐把大门紧闭。这时响起了急促的敲门声。最后，佣人进来小声告诉叔本华，敲门的是前来增援政府军的波希米亚士兵。“我马上开门给那些亲爱的朋友”，叔本华在一封信里描述当时的情形：

> 二十个身穿蓝衣服的波希米亚士兵涌了进来，从窗口向下面的暴徒射击。但很快，他们就发现隔壁房间更利于射击。一个军官从二楼观察街上躲在工事后面的暴徒。我马上把我的观看歌剧的大望

远镜借给了他们。



叔本华在法兰克福好景大街16号和17号的两栋房子

叔本华还把一大笔遗产留给了在镇压暴动中受伤的士兵和死亡的士兵的家属。叔本华的观点很明确：

> 人们总是对政府、法律和公共机构深感不满，但这主要不过就是人们把本属于人生的可怜苦处归咎于政府、制度等。
>
> 国家不过就是一个为保护整体人民免于受到别的国家的攻击，或者为保护国家中的成员免于受到其他成员的攻击而设立。设立国家的必要性就在于人们已经承认：人与人之间并没有什么公正可言的。
>
> 只需想一想：在每一个人的心中都潜藏着无限膨胀的自我；要把这数以百万计的人控制在平和、秩序、法律的束缚之内，那是多么困难的一桩事情。而国家政府承担的就是这一困难的任务。事实上，看到世界上大部分的人还能够生活在秩序与平和之中，那真的是一件让人啧啧称奇的事情。

叔本华所住的屋子陈设极其简单。书房的主要装饰物就是书桌上的一尊镀了厚厚一层金箔的佛像。这尊佛像是叔本华花重金托人从印度购回。然后，叔本华让人为佛像镀上金箔，“黄金要镀厚一点，不要为我省钱”，叔本华吩咐镀金匠。金佛像的旁边则是康德的半身塑像。沙发的上方悬挂着歌德的油画像。另外，还有莎士比亚、笛卡儿的画像，以及自

己各个时期的照片、画像，和许多狗的雕刻。图书室里藏书并不多，这与叔本华在著作中的旁征博引有点不大相符。但叔本华早就说过了：

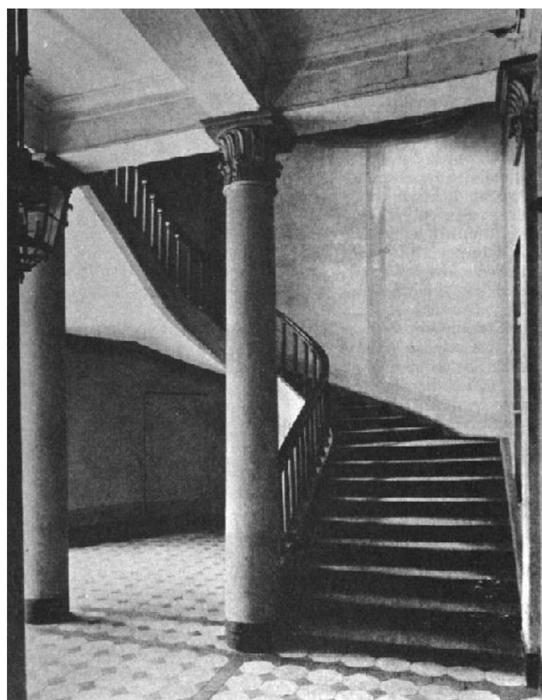
> 在挑选阅读物的时候，掌握识别什么不应该读的艺术就成了至为重要的事情。
>
> 读者大众的愚蠢和反常是令人难以置信的，因为他们把各个时代、各个民族保存下来的至为高贵和稀罕的各种思想作品放着不读，一门心思地偏要拿起每天都在涌现的、出自平庸头脑的胡编乱造，纯粹只是因为这些文字是今天才印刷的，油墨还没干透。

在完成了最后的著作《附录和补遗》以后，叔本华写道：

> 我将封笔了，剩下的就是静观其变了。

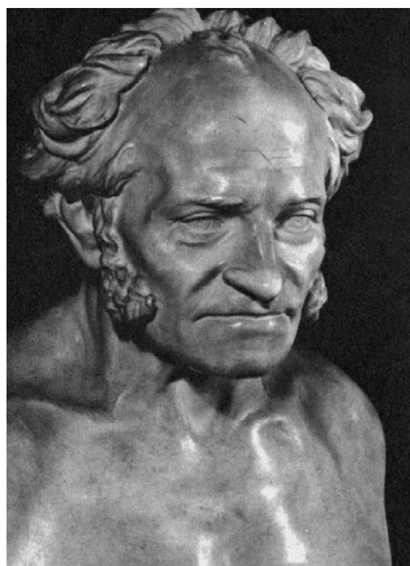
当这本著作在1851年出版以后，叔本华又写下了这样的话：

> 看到我最后的小孩的诞生，我是多么的高兴。随着这一部著作的完成，我在这一世上的使命也就终于完成了。我的确感到了如释重负，这一重负在这24年来，一直沉重地压在我的双肩。没有人可以想象出这种如释重负的感觉对我来说意味着什么。



叔本华在晚年终于和突然地名声大振以后，叔本华更加相信运气的作用了。他曾说过：

> 与明智、力量相比，我相信运气是更为重要的。我们的一生可比之于一条船的航程。运气——顺运或者逆运——扮演着风的角色，它可以迅速推进我们的航程，也可以把我们推回老远的距离；对此，我们的努力和奋斗都是徒劳无功的。我们的努力和挣扎只是发挥着桨橹的作用。我们竭尽全力挥舞桨橹数小时，终于向前走了一程。这时，突如其来的一阵强风一下子就能使我们倒退同样的距离。



叔本华的半身塑像



雕塑家伊丽莎白·纳依

叔本华成名后，1855年，他的油画肖像在法兰克福博览会上展出，并吸引了大批的人。人们还要他做模特，准备为他做半身塑像。但众多的画像和塑像都无法生动、传神地显现出叔本华的智慧神采。只有一尊

由美国女雕塑家纳依小姐制作的叔本华大理石塑像被视为最好的。这尊塑像制作于叔本华71岁的时候，现保存在法兰克福图书馆。在制作的日子里，叔本华和纳依小姐谈话、开玩笑、共进咖啡。叔本华打趣说，在这段日子，他有了结婚和家的感觉。

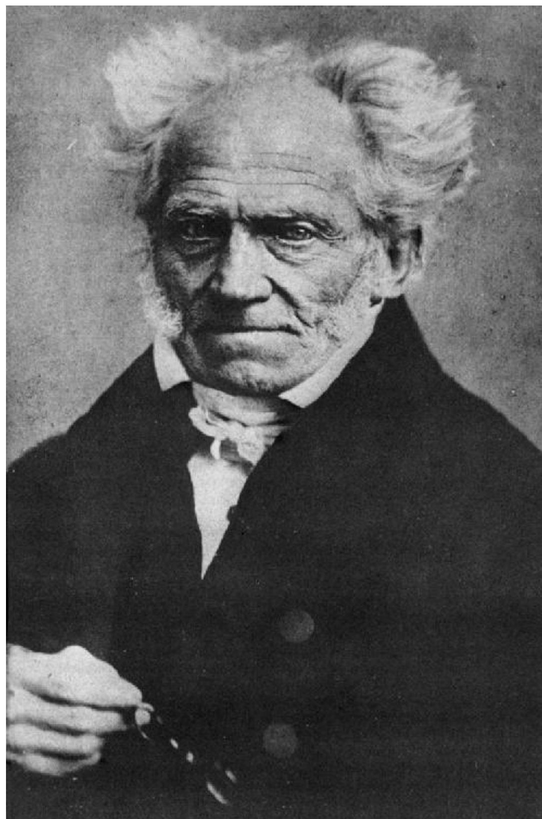
1860年9月20日，叔本华起床时身体一阵抽搐，随即跌倒在地，并碰伤额头。但除此以外，叔本华感觉没有什么特别的不适。当晚他睡得很好。第二天，叔本华像往常一样地早早起来，用过早餐。他的管家打开窗子透进清新的空气以后，就按照叔本华平时的吩咐走出房间，不再打扰哲学家的工作。过了一会儿，当叔本华的医生进入房间时，叔本华已经与世长辞，身体就靠在房间沙发的一角。无痛苦而终一直是叔本华所渴求的：

> 谁要是像我那样孤独地过了一辈子，自然更懂得那种孤身上路是怎么一回事。

一个牧师为叔本华举行了简短的仪式。然后，叔本华的密友、崇拜者格温纳致词：

> 现在这棺木中静静躺着的非比一般的人，已在人们的中间生活了整整一辈子，但他却是一直不为人知。现在到场的所有人当中，没有一个与他有着血缘的关系；他孤独地死去了，正如他之前孤独地活着。但此时此刻，在这个人的身边，某样东西告诉我们：他为此孤独获得了补偿。那种要了解永恒的热切渴望，伴随着这个人的一生；而这种渴望，对于大部分人来说，只是在死神临近之时，才罕有地、像梦一样地瞬间在脑海掠过。这个真诚热爱真理的人，从青少年起就厌恶表面现象，尽管这样做使他疏远了各种社会关系。这个深不可测的人，胸膛里跳动着的是一颗温暖的心。他终其一生对造作都深恶痛绝，始终忠实于自己。他孑然一身、受尽别人的误解。因为得到出身和教育的帮助，这个有着天才思想的人得以免受人生世事重负的羁绊。他对此伟大的馈赠心存感激。他唯一的愿望就是要对得起所获得的这一馈赠。为了肩负起崇高的使命，他不惜放弃了所有其他人都会开心享受的乐趣。他现在头上的月桂花环是在他到了生命的黄昏之时，才终于戴到了他的头上。尽管如此，他

对于自己要完成的使命，却是怀着铁一样的信念。在那漫长的、不公正的默默无闻之中，他从不曾偏离其崇高的孤独路径半步。在自己选定的事业中，他真可称得上恒兀兀以穷年。



71岁的叔本华

根据叔本华生前的意愿，叔本华的墓碑上除了刻着“阿图尔·叔本华”的名字以外，再也没有多余的文字。

叔本华哲学的神奇魅力与影响

俄国文豪托尔斯泰（1828—1910）在1869年完成了《战争与和平》以后，就一头扎进了叔本华的哲学世界中，并马上为之深深陶醉。在托翁写给他的一位好朋友费特的信里，托翁是这样说的：

> 你知道这一个夏天对我来说意味着什么吗？那是对叔本华著作的心醉神迷和连续不断的精神愉悦，这种陶醉、愉快是我所从来不曾体验过的。我已经叫人把他的所有著作都凑齐，现在就正阅读这些著作（我还读康德的著作呢）。我看还没有哪个学生像我这样在一个夏天里，学到一门学科这么多的内容。
>
> 我不知道以后会不会改变看法，但目前我敢肯定：叔本华是无与伦比的。
>
> 你说过叔本华就某些哲学问题写过一些东西，并且还写得不错。你的意思到底是什么？什么叫写出了一些东西？那可是反映了整整一个世界啊，那种清晰和美感令人难以置信。
>
> 我开始翻译他的著作了。你也开始这项工作，好吗？我们可以联名发表这些译作。我一边读着叔本华的书，一边就在想：这个人的名字怎么可能还不为人所知呢，这简直是让人无法想象的事情。

托尔斯泰买回一张叔本华的肖像，把它挂在了自己的房间，就像瓦格纳同一时间所做的那样。托翁始终没有改变对叔本华的看法，叔本华的哲学始终成为托翁看待事物的一个坐标。他得出这样一个结论：

> 叔本华的哲学已把我们带至哲学所能把我们带至的极端。

另一位深受叔本华思想影响的俄国文豪是屠格涅夫。根据学者瓦里基所写的《屠格涅夫与叔本华》：

> 从19世纪60年代起直至逝世为止，叔本华就是屠格涅夫所喜爱的哲学家。叔本华的哲学成为一个甚有价值的框架——以此屠格涅夫整合自己的观点。

另外，屠格涅夫的传记作者萨皮洛也举出例子：

> 屠格涅夫深受叔本华的悲观主义影响。叔本华关于性爱本质的观点对屠格涅夫所发挥的影响，其明显例子见于屠格涅夫的《春潮》和《爱的凯旋》。叔本华的思想在屠格涅夫的作品中随处可见。例如，人们总是误以为能够在这世上寻觅到幸福，而其实，幸福只是免除了苦痛而已；一旦免除了苦痛，无聊就露面了。这样，新一轮的争取满足又告开始。

根据法国作家左拉的传记作者约瑟森所说，左拉写过一部完全是叔本华式的小说，并且名字是讽刺性的《生活的快乐》。在书中，主人公时常琢磨：

> 左右着这一世界的意欲所玩弄的花样，生存意欲的盲目和愚蠢，还有就是痛苦的所有生命。

莫泊桑的传记作者依诺图斯告诉我们，莫泊桑：

> 承认自己是叔本华的崇拜者。莫泊桑对形而上学说的好奇，由于读了叔本华的著作而大为增强。叔本华的哲学还成为了莫泊桑的现实、感性的故事、小说的潜流。
>
> 在小说集《羊脂球》中的一个故事《在一个死人的周围》，就是与叔本华有关的，并且，故事中所用的大都是赞语。

伟大的法国意识流作家普鲁斯特也深受叔本华的影响。从亨度斯写的《阅读普鲁斯特指南》，我们可看到普鲁斯特是“叔本华的崇拜者”；他喜用“让人联想起叔本华的语言”。例如，在描绘与恋人在一起的快乐时，“那更多是苦痛的消除，而不是肯定性质的快乐”。甚至“普鲁斯特对生活的看法也与叔本华的看法大同小异”。还有其他众多的细节，也反映出如果普鲁斯特不是受了叔本华的影响，那就是两人英雄所见略同。普鲁斯特的一段著名描写，就是《追忆逝水年华》的主人公在嗅到一种小糕点的气味时，不禁回想起往昔欣赏这小糕点的美妙时光。这很容易让人想起叔本华的关于气味与回忆关系的言论：

> 有时候，逝去已久的一幕往事似乎在没有明显原因的情况下突

然栩栩如生地浮现在我们的记忆里。在很多情况下，这有可能是因为我们嗅到一缕淡淡的、还没有进入我们的清晰意识的气味，情形就跟我们当年嗅到了这一气味一样。这是因为气味尤其容易勾起人们的回忆。

英国作家托马斯·哈代喜爱和接受叔本华的思想，那是因为哈代本身就有自己的直觉和洞见，而这些东西与哲学家叔本华的思想不谋而合。此外，叔本华的思想为哈代自己的想法提供了一个完整的思想基础。这是研究哈代的英国学者贝里的观点。根据贝里所言，《德伯家的苔丝》是哈代读完叔本华以后写出的作品。这一作品与叔本华的悲观思想相当吻合，叔本华的名字甚至还在书中出现。另外，叔本华对音乐的见解还通过哈代对苔丝听到音乐时的描写反映出来。叔本华对催眠、哭泣等的见解也在这部书中一一以另一种方式重现。

另一位受到叔本华思想影响的伟大的英语作家是约瑟·康拉德。在《回忆康拉德》中，同样是作家的高尔斯华绥说：

康拉德读过很多的哲学著作。叔本华的著作在二十年前或者更早就已经给他以很大的乐趣。

在《康拉德信件》的前言中，瓦特斯是这样形容康拉德那种贯穿其信件和小说的悲观主义：

康拉德认为改良最终都是徒劳的，因为人性是自私和残暴的……甚至对此的意识都会被视为罪恶，因为对我们人的条件的审视会消除我们以为拥有自由、可以改进我们生存状态的幻象。

德国作家托马斯·曼在20岁左右就发现了叔本华这位他毕生崇拜的哲学家。那是触电式的经历，就跟尼采初次发现叔本华的经历一样。

我斜躺在沙发上，整天地阅读叔本华的《作为意欲和表象的世界》。……我是那样地狼吞虎咽这部魔幻般的形而上学说，……一个人在一生中也只有一次是这样地阅读。我可以马上就有机会表达我的感觉、表达我的感激，用诗意的方式……那是我的一大好运。

托马斯·曼到了63岁以后写了一篇评论叔本华的文章，目的就是要：

唤起在今天不大为当代人所知的一个人，重新思考他的思想。……叔本华有其现代的意义，甚至有其将来的意义……曾几何时，叔本华的哲学风靡一时、尽人皆知，然后几乎被人们所遗忘。但他的哲学仍然在我们的时代产生着成熟的和人性化的影响。

其他的一些名作家、诗人，例如俄国作家契诃夫、英国诗人艾略特、英国小说家毛姆、美国剧作家尤金·奥尼尔等，都在其作品中或者书信中流露出对叔本华哲学的迷醉。在契诃夫写的一个剧本里，甚至出现了叔本华的名字。

在当代的作家当中，阿根廷名作家博尔赫斯也深受叔本华思想的影响。这是叔本华研究专家麦吉对此的描述：

在不久前见到博尔赫斯时，我向他提到我准备写一部关于叔本华的书。他听到这消息以后很兴奋，并开始滔滔不绝地说起叔本华在他心目中的位置。他说，是阅读叔本华著作原文的渴望，促使他学习了德文；并且，每当人们问他——这是经常的事情——既然他这样喜欢细腻、复杂的结构，为何从来不曾尝试把隐藏在他的作品背后的世界观作出系统的阐述，他的回答是，他没有这样做是因为这样的事情叔本华已经做了。

尼采是这样描述他对叔本华哲学的印象的：

我是属于叔本华这样的读者：在读完叔本华书的第一页以后，就知道得很清楚，我将要把他所写的所有东西都读完为止；他所说的每一个字词我都要听。……我很明白他所说的，就好像他的书是专门写给我看。……所以，我从没有读到他任何似是而非的东西，虽然有时候会有某些小小差错的地方。这是因为似是而非的东西只是一些并没有坚定、明确见解的说法，说出这些似是而非话语的作者，是因为本身并没有坚定、明确的观点，他们只是想语不惊人死不休，或者是想误导读者，又或者最主要的是想故作姿态、显得很有思想。叔本华从来不曾故作姿态，他是为自己而写。……叔本华的话语是对自己说的，但如果要想象出他的听众，那就想象是父亲在教导儿子好了。那种话语不拘小节、诚实坦白而不失幽默；听者洗耳恭听，心中深怀爱意。这样的作者是极为罕见的。只要一听到

他的音声，马上就会感受到他的健康和力量。我们就好像来到了一处森林高地——在这里，我们深深地呼吸着新鲜的空气，整个人感觉耳目一新，重又充满了生机。我们可以感觉到……叔本华所特有的坦白和自然，这些也只有真正了解自己的思想，并且是非常丰富的思想的人才可以做得到的。叔本华不像那些偶尔失口说出了某些聪明的话语，自己都会感到吃惊的写作者。……叔本华的风格有点使我想起歌德，但叔本华的文体并不模仿任何德语作家。他知道如何以简朴表达深奥，不用华丽辞藻而给人以深刻印象，推理严格合乎逻辑而不显得文绉绉、书呆子气……

自从我读过叔本华的著作以后，我就可以以他形容普卢塔克的方式形容他，“我一翻开他的书，就好像马上长出了一对翅膀”，如果我一定要在这地球上安身立命，那我会选择叔本华作为我的伴侣。

尼采之所以把叔本华称为“教育家”、“解放者”，就是因为“人如何能认识自己呢？人是在暗处、被隐藏起来的”，而“真正的教育家就是把你的存在的真正和本来的含义与基本的材料揭示出来——这些东西无法通过教育而改变，要了解这些东西是很困难的，因为这些内在和基本的东西被牢牢禁锢着。教育家就是为你解除这些禁锢，除此之外，再也没法为你做出更多的事情。这就是教育的秘密所在”。

由奥地利精神分析学家西格蒙德·弗洛伊德奠定的精神分析学，其核心内容就是我们的思想、行为、反应等都有着在很多时候是无意识的背后原因，我们的本能、欲望（本我）就像海面下的冰山，进入我们意识的只是冰山的一小角，并且，进入了意识的这些东西也已经受到了歪曲。我们之所以无法意识到或者歪曲意识到这些推动力，就是因为这些渴望、欲望、驱力受到压抑，因为如果我们让自己意识到这些东西的话，那就会令自己困扰、不安；构成伊德（本我，id）的极其重要部分——性欲，或说性的驱力——无论我们是否意识到，都是无处不在的。弗洛伊德的这些主要观点，早已经作为叔本华思想体系的一个组成部分由叔本华详尽、清晰地表达了出来。例如，叔本华说：“意欲构成了人的真正内核……智力为意欲提供了动因，这些动因如何发挥作用，却只是在后来才为智力所了解……事实上，当意欲真正下定决心和在私下里做

出决定时，智力是置身局外的。……我们通常都不知道自己渴望什么，或者害怕什么。我们可以积年抱着某种愿望，却又不肯向自己承认，甚至让这一愿望进入我们清晰的意识，因为我们的智力不获同意知道这些事情，否则，我们对自己的良好看法就会因此不可避免地受到损害。”这也就是为什么叔本华常常说：“正如衣服遮蔽着我们的身体，谎言也遮蔽着我们的头脑。我们的言语、行为和我们的整个本性都是虚假和带欺骗性的，我们只能透过这层外纱勉强猜度我们的真实情感，正如只能透过衣服估计一个人的身体一样。”还有就是：“在这世界的现实生活当中，性爱表现为至为强劲、活跃的推动力，这仅次于对生命的爱；它持续不断地占去人类中年轻一辈的一半精力和思想；性爱是几乎所有愿望和努力的最终目标；至关重要的人类事务受到它的不利左右，每过一小时人们就会因为它而中断正在严肃、认真进行的事情；甚至最伟大的精神头脑也间或因为它而陷入迷惘和混乱之中；它无所顾忌地以那些毫无价值的东西干扰了政治家的谈判、协商，和学者们的探求、研究；它会无师自通地把传达爱意的小纸条和卷发束偷偷夹进甚至传道的夹包、哲学的手稿里面；每天它都挑起和煽动糊里糊涂、恶劣野蛮的争执斗殴，解除了人与人之间最珍贵的联系，破坏了最牢不可破的团结；它要求我们时而为它献出健康和生命，时而又得奉上财富、地位和幸福；它甚至使先前诚实、可靠的人变得失去良心、肆无忌惮，把一直忠心耿耿的人沦为叛徒。”

弗洛伊德也承认首先做出这些发现的是叔本华。他说：

> 我一直以为压抑的理论是原初的，直到兰克给我看了《作为意欲和表象的世界》的一段——在那里，哲学家叔本华试图为疯癫做出解释。他在那里所说的关于人们全力压制自己，不肯接受某一令人痛苦的现实，完全与我的压抑理论相吻合。我不得不感谢自己并不曾广泛地阅读，这样我才有可能有所发现。当然了，有人会阅读了叔本华这些讨论，但却忽略了这些讨论而没有发现出什么。……所以，我时刻准备着放弃认为是首先做出这些发现的人，并且是很高兴这样做；在不少精神分析的案例里，精神分析所做的繁琐工作只是证实了哲学家们直观获得的深刻见解。压抑理论是精神分析学的柱石。

托马斯·曼说得更直接和大胆：

弗洛伊德所说的本我（各种本能与欲望的贮存所）和自我（进入意识的我）——那不是与叔本华对意欲和智力的论述毫厘不差吗？那不是把叔本华的形而上学转换成心理学吗？

所以，托马斯·曼干脆地说：

叔本华作为意欲的心理学家，就是现代心理学之父。从叔本华开始，然后是尼采，然后直接到达建立起叔本华的无意识心理学，并把这学说应用在精神科学的弗洛伊德及其一干人。

弗洛伊德的一个传记作家里夫似乎话中有话地说过：

很多年前，弗洛伊德奇怪地说过，他不读哲学家的著作，因为他不幸无法明白那些东西。但现在年长以后，弗洛伊德去度假时，口袋中会放进一本叔本华的著作。

根据写作《维特根斯坦哲学导论》的安斯康姆教授所说，哲学家维特根斯坦

在年轻的时候就研读了叔本华的哲学，并对叔本华的“作为表象世界”的理论印象深刻。他认为叔本华的理论从根本上是正确的。……要探究维特根斯坦哲学的始祖，我们就要看看叔本华的哲学。

事实上，要理解维特根斯坦的一些论题，熟悉叔本华哲学几乎是必不可少的，因为维特根斯坦很多时候是直接思考、发挥叔本华的论题，甚至所用的比喻、词语也完全是叔本华的。

对于大音乐家瓦格纳来说，就像托马斯·曼所写的：

接触和认识叔本华的哲学是瓦格纳生命中的一件大事。……那对他意味着最大的安慰、最高的自我肯定；那也意味着心灵、精神的解放。……毫无疑问，那使他的音乐从束缚中解脱出来，使这音乐鼓起勇气成为自己。

瓦格纳也在自传中写到：

在四年里，叔本华的书从不曾离开我的头脑思想，到接下来的夏天为止，我从头至尾已研读了叔本华的书四次。叔本华的书对于我的整个一生，产生了强烈的影响。

在1858年写作《特里斯坦》的第二幕时，瓦格纳病倒了，

我再一次拿起我所熟悉的叔本华的书，作为恢复精神思想的方式，就像我一向经常做的那样。然后我就感到放松了，因为我就可以运用叔本华所提供的工具，解释他的体系中那些折磨人的断层。

瓦格纳还说：

那个老人一点都不知道他对我来说到底意味着什么，或者说，一点都不知道我通过他对自己意味着什么，那是多么美妙的事情！

瓦格纳把自己的作品《尼伯龙根的指环》送给了叔本华，作品上只是写上：

怀着深深的敬意和感谢，献给阿图尔·叔本华

并没有签上瓦格纳的名字。

附录的参考书目

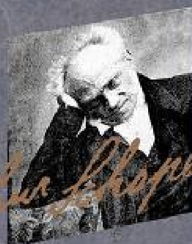
Patrick Gardiner：*Schopenhauer*.

Frederick Coplestone：*Arthur Schopenhauer*：*Philosopher of Pessimism*.

Helen Zimmern：*Arthur Schopenhauer*：*His Life and His Philosophy*.

Walter Abendroth：*Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*.

Friedrich Nietzsche：*Unzeitgemasse Betrachtungen*.



叔本华系列

叔本华美学随笔

Arthur Schopenhauer

［德］叔本华 著 韦启昌 译

叔本华是无与伦比的。
我一边读着叔本华的书，一边就在想：这个人的名字怎么可能不为人所知呢，这简直是无法想象的事情。——托尔斯泰

上海人民出版社

德国法兰克福Suhrkamp出版社

Arthur Schopenhauers Sämtliche

Werke，Band II & Band V

译者序

《叔本华美学随笔》中的文章选自德国著名哲学家阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860）的巨著《附录和补遗》和《作为意欲和表象的世界》第二卷。叔本华早在25岁就发表了认识论名篇《论充足理性原则的四重根》，并在30岁出版了他的不朽名著《作为意欲和表象的世界》第一卷，内容涵括大自然物理世界的各种现象和人的精神现象，完成了这一透彻解释世事人生的思想巨著。无论古今，这都称得上是绝无仅有的奇迹。在这之后，叔本华继续写出《论自然界的意欲》、《论意欲的自由》、《论道德的基础》等著作。虽然如此，直到叔本华六十多岁以后，世人才发现“一个新的思想大厦就好像在一夜之间耸立了起来”（《论判断、批评和名声》），叔本华才“幸运”地亲眼目睹自己获得了应有的评价，亦即得到了赫赫名声。当然，对于叔本华来说，重要的不是名声这些外部表象，重要的是因为获得了赫赫名声，自己毕生劳动的成果就可以利用这名声更好地保存下来，更有机会发挥作用。这才是让一辈子都在追求真理、对自己思想的价值深信不疑的叔本华如释重负、老怀安慰的原因。另一方面，在其作品终于得到承认以后，这位老智者所表现出来的小孩子气的兴高采烈，却是让人感慨叹息。这是对人们的判断力一个多么严厉的指责。在这之前长达三十多年的时间里，他的著作无人问津，无人提起，无人批评，更无人赞扬。但叔本华的整个遭遇，据他认为，非但不是异乎寻常，其实可以说是一个伟大思想者所必然碰到的“教科书”式（典型）的遭遇——除非“凭藉好得不能再好的运气，在这个人（思想者）的成就领域里，某些公正和有能力的评判者与这个人同时诞生”。叔本华的遭遇完全印证了他在成名前所写的《论判断、批评和名声》里所描述的情形（他的著作都在成名前完成）。这是因为“艺术家和文学家比思想家有更多表现的机会，因为他们拥有比思想家百倍之多的观众和读者群”，而“创作出伟大作品的人却是……长时间生活在默默无闻之中，但以此换来的却是晚年的赫赫名声”。思想家的这种说怪不怪的悲惨遭遇，根本上在于正确的“判断力就像凤凰一样的稀有，要等上五百年才得一见”，同时，“哲学家的著作给读者带来的不是娱乐，而只是教诲；要理解这些著作必须具备一定的知识；并且，这类著作也要求读者在阅读时付出相当的劳动”——当然，渴

望获得思想和教诲的人会把理解和赞叹伟大天才的思想视为至乐，而不只是“娱乐”，但这些毕竟只是少数的情形。甚至时至今日，在叔本华作为思想家早已奠定了权威的情况下，在其著作久已获得了“必读书”的名声以后，人们对待这位思想家的作品的态度也没有多大的改变。人们仍然就像叔本华所说的，“总是阅读‘最新的’，而不是所有时代中最好的”（《论阅读和书籍》）。对于像叔本华这样的伟大思想家、这一“不折不扣的天才”（托尔斯泰的赞语），人们又真正知之多少？诚然，为数不多的人可能听说过或者读过介绍，透过“简明”、“扼要”的哲学史知道，还有这么一位“悲观主义论者”、“消极的哲学家”。但又有多少人分享过这位以发现真理为毕生己任的严肃哲学家奉献给我们人类的宝贵思想？有多少人是真正读过他所留下的名副其实的必读书？毋庸讳言，我所谓的必读书，只是对那些还有一点点兴趣了解自己、了解人类、了解这大自然的人而言。并且，我们不要忘记，叔本华很多作品所讨论的是日常、普遍的素材（他甚至从最平常、最实用的角度写作了《人生的智慧》），所用的语言又都平实得不能再平实。叔本华说过，“人的可怜本性虽然在每一代人中都改换一下面目，但在各个时代仍然是相同、一样的”，所以，“高于自己世纪的思想者也就已经是高于其他的世纪……高于人类”——结合叔本华的著作在当今无论何处仍备受冷落的实际情形，他的上述话语到底是否属于夸张？也正因为叔本华这里所指出的原因，我们就不会惊讶于为何他的文章在一个多世纪以后的今天，读来仍然是那样切中时弊，就好像他是为当今时代而写。他的著作向我们揭示了“历久弥新”这句成语的含意。

叔本华作为哲学家有一整套统一、完备的世界观。叔本华认为，意欲（wille）是我们人乃至这世界其他一切事物的核心，是“自在之物”；我们所看到的大自然的有形物质（包括人、动物、植物、无机体）都是基本生命力、自然力的载体，亦即意欲的载体；丰富多样的现象世界是意欲在各个级别客体化的结果。我们人类则是意欲最高级别的现象。意欲是第一，智力（认识力）则是第二，是派生的、为意欲服务（对此问题的论述参见《论死亡》）。叔本华的形而上学、认识论、美学和伦理学都建筑在上述的框架之上。所讨论的事物一旦放置在这深邃、宽阔的远景之中，经过叔本华透过现象的审视，事物的本质以及与其他事物之间的关系，也就让人一目了然。例如，在《论音乐》里，音乐中的四个

声部及其相互之间的关系，与大自然的无机体、植物、动物和人其实有着一种平行的关系；音乐中的不和、和解，与我们意欲的不满足、满足原来还有我们不曾清楚意识到的关联。再有就是，叔本华用以阐释道理的精确比喻顺手拈来，把错综复杂事物之中的同一性（普遍性）也附带多方表现出来。确实，如果没有某种深邃的形而上学可提供更高的视角，那我们看到的永远只是事物表面现象之间最直接、最狭窄的关系，而无法深入一点解释哪怕是最简单的事情。正因为叔本华有着与生俱来的天才认识力和采用更高的考察视角，他对事物的看法才处处与常人有别，耐人寻味。对叔本华的音乐理论大为折服并深受其影响的德国著名音乐家瓦格纳，在无意中发现叔本华的著作以后，在一年之内把叔本华的《作为意欲和表象的世界》上下两卷一千多页，从头到尾读了四遍。然后，他说出了这样的话："叔本华的哲学让我得以判断在这之前我还只是直觉上有所感觉的东西。"（瓦格纳，《我的一生》）

这本书里的文章独立成篇，讨论各种不同的话题，阅读、思考、语言学习、文学、历史、艺术、学问、音乐、大自然的美，等等，压轴的就是最触动人心、最引起人们关注的死亡问题。叔本华所讨论的这些话题，其素材都可以在我们日常生活中接触到。因此大众读者都可以与这位哲学家从所熟悉的事物一起出发，"尽力登上云外的高处"（叔本华语），领略从这位思想家的视角获得的视野。本书的文章并没有以生僻的题材让无缘涉足这些题材的读者难以分享和判断。正如叔本华在《论写作和文体》中说的："如果（作者所处理的）题材是每一个人都可以接触得到甚至是相当熟悉……那就只有具出色头脑的作者才可以写出值得人们一读的东西。""作者越不需要借助其题材的帮助……那这一作者所作出的成绩就越大。"叔本华的这些话至为恰当地适用于本书的文章。

本书除了讨论我们精神生活中最普遍的话题（当然，浑浑噩噩、没有精神需求的人并不这样认为）以外，叔本华的语言也是非常朴素和简单。叔本华这位"语言艺术家"（卡夫卡的赞语）就是他所倡导的文体的实践者。在《论写作和文体》里，他说，"没有什么事情比写出无人能懂的东西更加容易，而以人人都可以明白的方式表达出重要、深奥的思想，则是最困难不过的"；"简朴不仅始终是真理，而且也是天才的标志。文体是因思想而变得优美"；"朴实的风格始终是为天才准备的礼

服，正如赤裸是美丽身体的特权一样”。读过叔本华著作的读者不管是否同意叔本华的观点，但对这一点起码不会有异议：叔本华的文章言之有物，观点鲜明、清晰。这样，叔本华深邃、丰富的思想就清晰客观地摆在了读者的面前，然后，读者就尽可以根据各自的思想能力而相应地理解或误解、赞叹或批评。

叔本华在《论阅读和书籍》里抨击过这样的现象：“人们写出了评论古代……伟大思想家的文章、书籍，读者大众就跟随着捧读这些东西，而不是那个思想家的著作。”我的介绍也就到此为止了，事不宜迟，就让叔本华在这本书里直接向我们说话吧。就像侍者端上了一盘热气腾腾、精美绝伦的食物以后，除了说上一句“请慢用”，该做的也已经做完。叔本华在本书的这两句金石名言，可以作为我们思想大餐前的开胃小吃，“坏的东西无论如何少读也嫌太多，而好的作品无论怎样多读也嫌太少”；“阅读好书的前提条件之一就是不要读坏书，因为生命是短暂的，时间和精力都极其有限”（《论阅读和书籍》）。

韦启昌

2004年3月于澳大利亚悉尼

2014年3月修改于澳大利亚

目录

译者序
论思考
论阅读和书籍
论历史
论文学
论写作和文体
论语言和语言学习
论判断、批评和名声
比喻和寓言
论学者和博学
论音乐
论大自然的美
论死亡
返回总目录

论思考

1

哪怕是藏书最丰的图书馆，如果书籍放置混乱的话，其实际用处也不及一个收藏不多、但却整理得有条有理的小图书室。同样，大量的知识如果未经自己思想的细心加工处理，其价值也远远逊色于数量更少、但却经过头脑多方反复斟酌的知识。这是因为只有通过把每一真实的知识相互比较，把我们的所知从各个方面和角度融会贯通以后，我们才算是完全掌握这些知识，它们也才真正地为自己所用。我们只能深思自己所知的东西——这样我们就真正学到了一些道理；但反过来说，也只有经过深思的东西才能成为我们的真知。

不过，虽然我们可以随意安排自己阅读和学习，但随意安排自己思考却的确非自己力所能为。也就是说，正如火的燃烧需要通风才能开始和延续，同样，我们的思考活动必须由我们对思考对象的兴趣所激发和维持。而这种兴趣可以是纯粹客观的，也可以只是因主体的利益而起。只有在涉及个人事务时人们才会感受到因主体而起的兴趣；要对事物提起客观兴趣，那只有本质上喜欢思考的人才会这样做，因为大自然赋予了他们这样的头脑，思考对他们来说也就像呼吸空气一样的自然。但这类人却是相当稀有的。所以，大多数的学究很少对事物感受到客观的兴趣。

2

独立、自为的思考与阅读书籍对我们的精神思想产生出不同的效果，其差别之大令人难以置信。所以，这种不同的效果把精神能力本来就有差别的不同人，更加持续拉大了各自之间的距离——因为根据思想能力的强弱，人们各自相应倾向于独立思考或者阅读他人的思想。也就是说，阅读所强加给我们的头脑的那些想法，是与我们在阅读时候的精神情绪和思想倾向并不相符的、陌生的和格格不入的，两者的不同就像图章和火漆——现在图章就要强行在火漆上压下印痕。这样，我们的头脑精神完全就是受到来自外在的压力去思考某一事情，或某一道理——而进行这样或者那样的思考活动；我们当时正好是既没有欲望也没有情绪。相比之下，在自发思考的时候，我们只是由着自己的兴致，而这即时的兴致则由外在的环境或者头脑中的某一记忆更详细地限定。也就是说，我们直观所见的外在环境并不像阅读物那样，把某一确定的见解强加给我们的头脑，而只是为我们提供了素材和机会。去思考与我们的头脑能力相称、与当下的情绪相符的事情。所以，太多的阅读会使我们的精神失去弹性，就像把一重物持续压在一条弹簧上面就会使弹簧失去弹性一样；而让自己没有自己思想的最稳妥的办法就是在空闲的每一分钟马上随手拿起书本。这种习惯解释了为何死记硬背的书呆子变得比原来更加头脑简单和更加愚蠢，他们的文字写作也失去了更进一个台阶的机会[1]。正如蒲伯[2]所说的，这些人始终是

> 不停地阅读别人，却不会被别人所阅读。

书呆子学究就是阅读书本的人，但思想家、天才、照亮这一世界和推动人类进步的人却是直接阅读世事人生这一部大书。

3

归根到底，只有自己的根本思想才会有真理和生命力：因为只有自己的思想才是我们真正、完全了解的。我们所读过的别人的思想只是别人留下的残羹剩饭，是陌生人穿用过的衣服。

通过阅读获得的、属于别人的思想，与自身生发的思想相比，就像史前时代的植物化石痕迹与在春天怒放的植物相比较一样。

4

阅读只是我们自己思考的代替品。在阅读的时候，我们是被别人牵引着自己的思想。除此之外，许多书本的唯一用处只在于向我们表明错误的道路竟有如此之多，而我们一旦让自己听从其引导，就会拐入实在是不堪设想的迷途。但听从自己守护神的指引，亦即自发、独立、正确思考的人，却是掌握了能够找到正确路向的罗盘。所以，我们只能在自己的思想源泉干枯的时候才去阅读——而思源干枯甚至对头脑思想优秀的人来说，也是常有的事情。而赶走和消除自己的、具原始力度的思想，目的却只是阅读随手拿起的一本书——这样做就是对我们的圣灵犯罪。这样的人就好比为了察看植物标本或者观赏铜刻的大自然风景，而回避一望无际的大自然。

尽管有时候我们可以在一本书里轻而易举地现成找到自己几经艰辛、缓慢的思考和组合才得以发现的某一见解或某一真理，但是，经过自己的思维所获得的见解或真理却是价值百倍。这是因为，每一见解或真理，只有经过自己的思维才会真正融入我们的思想系统，才会成为这整体的一部分和某一活的肢节；才可以与我们总体的思想完美、牢固地联系起来，其根据和结果才可以为我们所了解，这一见解或真理也才可以带上我们整个思维模式的色彩、色调和烙印；在我们需要的时候，这一认识才可以呼之即来，为我们所用；因此，这一见解或真理有其扎实的基础，再也不会消失。据此，歌德的这两行诗句在这里完全适用，并且也得到了阐释：

我们必须流下热汗，

才能重新拥有父亲留下的遗产。

也就是说，独立、自为思考的人只是在随后才了解到权威赞同自己的看法，而那些权威说法也只是确认了他的这些见解和增强了他的信心。相比之下，那些书本哲学家却从权威的看法出发，把阅读得来的别人的意

见和看法凑合成一个整体。这样东凑西拼而成的思想整体就像一个由陌生、怪异的零部件组装而成的机器人，而独立、自为的思想整体却恰似一个活人。这是因为独立、自为的思想就以活人诞生的相似方式生成：外在世界让思考的头脑受孕，思想果实也就随后生成。

别人传授给我们的真理只是黏附在我们身上的假肢、假牙、蜡制鼻子，它顶多就是通过手术植皮安装的假鼻。但经过自己思考而获得的真理，却像自己天生的四肢——也只有这些东西才真正属于我们。思想家和书呆子学究的区别就在这里。因此，自己独立思考的人所能得到的智力上的收获，就像一幅生动、优美的图画：光、影准确无误，色调恰到好处，色彩和谐统一。但食古不化的学究却把自己的脑袋弄得就像一大块上面放满五彩缤纷、斑驳不一颜料的调色板：哪怕各种颜料放置很有条理，整块调色板仍旧欠缺和谐、连贯和含意。

5

阅读就是以别人的而不是自己的头脑思考事情。没有什么比别人观点的大量流入更有害于自己的思维活动了，而持续不断的阅读恰恰就是把大量陌生的、外来的观点引入我们的头脑。但只有经过自己的思维活动，一整套连贯、统一的思想才得以发展、形成，哪怕这一整体的思想严格来说还没完备。这是因为，这些陌生、外来的观点出自各个不同的头脑，分别属于不同的思想整体，其色彩也驳杂不纯；涌入我们头脑的这些大杂烩永远不会自动成为思想、观点和信念的一个统一体。相反，这些乱七八糟的东西很容易就会在头脑里造成巴比伦式的语言混乱；而一旦充塞着这些杂乱的聒噪，头脑从此就会失去一切清晰的见解，它也就接近解体和失序。这种情形见之于许多书呆子学究，其造成的后果就是在涉及健康理解力、正确判断力和实际生活的技巧与智慧方面，这些学究与许多没有多少文化的人相比也相形见绌，因为欠缺文化之人总是把从外在事物、实际经验、与人交谈和少许阅读所获致的点滴知识屈从和并入自己的思想。而科学的思想者则在更大程度上这样做。也就是说，虽然这些科学的思想者需要很多的知识，并因此必须进行大量的阅读，但他们的头脑思想却足够强劲地把所有这些知识纳入控制之下，吸收、同化这些知识，使之并入自己的整体思想之中；很多的知识也就被屈从于他们那有机、连贯的总体思想——在这些总体思想里面，伟大、出色的见解不断增加。他们的思维在此就像一架管风琴的基本低音那样统领着一切，从来不会被其他的音声所盖过。但书呆子学究所遭遇的恰恰是相反情形：在他们的头脑里面，就好像各种不同调子的音乐碎片相互干扰，基本的音调已经消失不见了。

6

那些把一生都花在阅读并从书籍中汲取智慧的人，就好比熟读各种游记以细致了解某一处地方。熟读某一处地方游记的人可以给我们提供很多关于这一处地方的情况，但归根到底，他对于这一处地方的实质情况并没有连贯、清晰和透彻的了解。相比之下，那些把时间花在思考上的人，却好比亲身到过这一处地方的游客：只有他们才真正懂得自己说的是什么；对于那一处地方的事情他们有一连贯的了解，谈论起这些事情的时候他们才真正是如数家珍。

7

平庸的书本哲学家与独立、自为思考的思想家相比，就跟历史的调查者与历史的目击证人之比；后者讲述的是自己对事情的亲身、直接的了解。所以，归根到底，所有独立、自为思考的思想者，相互之间是协调、一致的，他们之间看法的差别只是各自不同的立场角度。如果立场角度并没有不同，那他们就会说出同一样的东西，因为他们说出的只是自己的客观所见而已。我不止一次带着几分犹豫把一些命题公之于众——因为它们有违通常的见解——但在这之后，我很惊讶也很高兴地在古老的伟大的思想家的著作里，发现了与我相同的见解。相比之下，那些书本哲学家却只是复述这一个人的看法和那一个人的意见，以及另外一个人对这些的异议，等等。他们把这些东西相互比较、再三权衡和斟酌、作出一定的评判——他们就以此方式试图找出隐藏在事物后面的真相。在这方面，书本哲学家酷似考据式的历史编纂学者。例如，他们会着手调查莱布尼茨[3]是否曾几何时信奉斯宾诺莎的哲学等诸如此类的问题。证实我这里所说的最清晰的例子就是赫尔巴特[4]所写的《对自然权利和道德的分析说明》和《谈论自由的通信》。这种人不厌其烦所做出的种种努力或许会让我们觉得很奇怪，因为我们觉得，只需把眼睛专注于事情本身，做出一点点独立的思考，他们本来很快就可以达到目的。不过，这里面存在一点小小的困难，因为能否独立、自为地思考，并不是由我们的意愿所决定的。我们可以随时坐下来阅读，但却不可以随时坐下来思考。也就是说，思想就像客人一样：我们并不可以随时随心所欲传唤他们，而只能静候他们的光临。当外在的机会、内在的情绪和精神的集中程度巧妙、和谐地结合在一起以后，对某一事物的思考才能自动展开；而这种条件却是那些书本哲学家永远不会碰上的。甚至在思考与我们个人利益相关的事情时，整个过程也同样解释了我这里的说法。如果我们必须就诸如此类的个人事务作一决定，那我们并不可以在任意某一时间坐下来，细心考虑清楚各种根据和理由，然后作出决定。这是因为经常偏偏就在这个时候，我们难以全神贯注于要考虑的事情，而是思绪飘忽不定，想到别的事情了；而我们对思考这事情的不情愿和厌恶，有时候甚至是造成这一现象的原因。所以，我们不要强迫自己，而是应该静候适合思考事情的情绪自动到来。但这种情绪却经常是不期而

至和重复出现，而我们不同时候的不同情绪，都会把不同的光线投向所审视的对象。这一缓慢的过程也就是我们惯常所说的深思熟虑。思考的任务必须定额分开，几次完成。这样，许多之前被忽略了的东西就会随后引起我们的注意；甚至我们厌恶和不情愿的心态也会慢慢在这过程中消失，因为我们讨厌思考的这些事情一旦被我们清晰把握以后，就会显得更加容易接受。同样，在思考理论问题时也必须等候恰当的时机，甚至具伟大思想能力的人也不是每时每刻都可以自发、自为地思考。因此，把自发思考之外的其他时间用于阅读是不错的做法，而阅读，正如我已经说过的，是自己思考的代替品，并且为我们的精神头脑提供了素材，因为在阅读的过程中别人为我们思考事情——虽然这始终是以某种并非我们自己的方式思考。正是因为这一原因，我们不应该太多地阅读；只有这样，我们的头脑才不会习惯于头脑的代替品和荒废了认识事物的能力。也就是说，只有这样，我们才不会蹈袭前人，不会因为跟随别人的思路而导致疏远和偏离自己的思维方式。我们最不应该只是为了阅读而完全逃离现实世界的景象，因为在观赏现实世界的时候，我们有着更多引发自己独立思维的外在机会与原因，适宜这些思考的情绪也比在阅读的时候更加频繁地出现。这是因为我们直观所见和现实的事物以其原初性和力度，就是我们思维的头脑所审视的天然对象；这些东西轻而易举就能刺激起我们的思想。

根据以上的思考，如果独立、自为的思想家与书本哲学家甚至在各自表述的方式上就已显现出高下，那我们是不会感到奇怪的。前者的表述莫不打上认真、直接和原初的印记，他们的思想观点和表述用语都出自他们对事物的体验；相比之下，书本哲学家所说的一切都是二手货色，包括传承下来的概念、东凑西拼的糟粕，呆板、晦暗、无力，就像印痕被再度复制。他们那由陈词、套语以及最新流行的时髦词汇所构成的文风，就像一个只流通外国货币的小国——因为这一小国本身并没有自己的钱币。

8

纯粹的经验跟阅读一样并不可以取代思考。纯粹的经验与思考的关系就等于进食与消化、吸收的关系。当经验吹嘘只有通过经验的发现才促进了人类知识的发展，那就无异于嘴巴吹牛说：整个身体的生存只是嘴巴的功劳。

9

真正有思想的作品与其他的泛泛作品的区别之处，就在于前者具有一种断然和确切的特质与连带由此而来的清晰、明了。这是因为有思想的人总是清晰、明确地知道自己要表述的是什么——而表述的方式可以是散文、诗歌或者乐音。而思想平庸的人却缺少这种干脆果断和清楚明晰。单从这一方面就可以马上把两种不同思想能力的人区别开来。

具备一流思想能力的人所带有的特质标记，就是他们所作出的判断都是直截了当、绝不含糊。他们所表达的东西是他们自己思考的结果，甚至表达其见解的方式也无一例外显示出这一点。因此，这些人在思想的王国就像王侯一样地具有一种王者般的直截了当；而其他人却迂回拐弯、顾左右而言他——这一点从他们那缺少自己特性的表达风格就已经看得出来。

由此可见，每一个真正的独立、自为思考的思想家就这一方面而言跟王侯相差无几：他的表达单刀直入，从来不会躲躲闪闪、畏首畏尾；他的判断就像君王签发的命令，同样是发自自身充足的力量，同样是直截了当地表达出来。这是因为这样的思想家并不会乖乖地采纳权威的看法，就像君王并不接受命令一样；相反，他只承认经自己证实了的东西。相比之下，思维庸常的人，头脑受制于各种各样流行观念、权威说法和世俗偏见；他们跟默默服从法律、秩序的普罗大众没有两样。

10

那些热切和匆忙搬出权威说法以定夺有争议问题的人，在请来别人的思想、见解作为救兵时，的确是洋洋得意，因为他们无法求助于自己的理解和观察——这些是他们所缺乏的。这一种人的数目极为庞大。正如塞尼加所说的，“每个人宁愿相信更甚于判断”。所以，一旦出现了有争议的问题，权威的说话就成了他们共同用以击溃对方的武器。谁要是卷入这一类争辩之中，他可千万不要运用根据和论证以捍卫自己的观点。这是因为对付这样的武器，对手可是潜入无法思考和判断洪水里面的带角西格弗里德[5]。所以，只能把这些人认为权威的意见搬出来，作为“由于敬畏而有效的论据”，然后，就可以大声呐喊，“冲啊！胜利了！”

11

在现实的王国里，虽然有时候是那样的美丽、迷人和惬意，但我们总是只活动在一种需要不断克服的沉重气氛之下，但在思想的王国里，我们却成了不具肉身的精灵，既没有了重负也没有了困苦。所以，一副精妙、丰富的思想头脑在某奇妙一刻在自身所寻觅到的幸福，就是这地球上任何幸福都无法比拟的。

12

头脑中的思想就跟我们的恋人一样：我们以为永远不会忘掉这一思想，我们的恋人也永远不会变心；但眼不见，心不念！最精妙的思想如果不是写下来的话，也有可能从此无法挽回地失之遗忘，而我们的恋人除非与我们缔结了婚姻，否则也有可能跟随了别人。

13

一个人可以产生很多对他本人极具价值的思想，但在这里面只有寥寥可数的思想能够具备能力经由共鸣或者反射（Widerschein）而照样发挥出效果。也就是说，只有不多的思想在写下来以后仍能吸引读者的兴趣。

14

但是，我们从一开始就纯粹是自发、自为想出来的东西，才具有真正的价值。也就是说，我们可以把思考者分为两类：首要是自发、自为思考的人和随时为了其他别样的目的思考的人。前一类是真正的、具双重含意的自发、自为的思想者；这些人是真正的哲学家。这是因为只有这种人才会认真、严肃地对待所思考的问题；他们生存的快乐和幸福也就在于思想。而后一类则是诡辩者；他们只是想表现出有思想的样子，并希望以这副样子从别人那里获得利益——这些才是这种人的幸福所在，他们也只在这方面用心。从一个人表达思想的方式和方法，我们可以很快就看出他究竟属于上述哪一类人。利希腾贝格[6]是第一类人的例子，赫尔德[7]则属于第二类。

15

存在的问题是多么的巨大和迫切——这一问题迎面而来、无法回避！这一存在是那样的隐晦不明、充满着疑问，它饱受着痛苦折磨，匆匆即逝、如梦如幻！对这一巨大、迫切的不解之谜一旦有所意识，其他的问题和目标就全都显得不足挂齿了。与此同时，除了稀有的极少数例外情形，我们看见的几乎所有人，都似乎没有清晰意识到这一问题——事实上，他们好像不曾对此问题有丝毫的察觉。这些人关注其他的一切更甚于存在的问题；他们过一天算一天，也不曾稍微长远一点点考虑自己个人的将来，因为他们要么明白无误地拒绝考虑这一问题，要么就是心甘情愿地将就接受某一套大众形而上学，并以此得到满足。如果我们仔细考虑到上述所有这些，那我们就会得出这样的见解：人之被称为思想的生物，那只是在广泛的意义上而言；这样，我们就不会大惊小怪于人们头脑简单和不动脑筋的特性。相反，我们就会意识到正常人的智力视野虽然超过了动物——动物由于对将来、过去都没有意识，其整个生存就好比唯独只是现时——但是，人的思想视野也并非像人们普遍认为的那样远远超出了动物。与我上述相应的事实就是：甚至在谈话中，我们也发现大部分人的思想短浅、突兀，就像割断了的干草一样破碎；从这些支离破碎的思想里面，我们无法理出稍长一点的主线。

如果居住在这一地球上的人是真正的思想生物，那人们就不可能对各种各样，甚至是漫无目的和惊人的噪音坐视不理，听其为所欲为。如果大自然真的要人思考的话，她就不会给人以耳朵，她起码会给人配备一副密封的、可以关闭的耳朵，就像我所羡慕的蝙蝠的那种耳朵。但是，人就像其他生物一样，其实只是可怜的动物，人的能力配备也只是为刚好能够维持自己的生存而设。为此理由，人们需要随时张开耳朵，自动自觉通知自己追捕者的到来，不管是白天还是黑夜。

注释

[1] 写作的人是那样的多，而思考的人又是那样的少。

[2] 亚历山大·蒲伯（1688—1744）：英国诗人。——译者注

[3] 莱布尼茨（1646—1716）：德国哲学家、数学家、自然科学家。——译者注

[4] 弗·赫尔巴特（1776—1841）：近代德国唯心主义哲学家，在哥丁根任哲学教授。——译者注

[5] 西格弗里德：德国中古神话中之英雄。——译者注

[6] 利希腾贝格（1742—1799）：德国物理学家兼讽刺作家。——译者注

[7] 约翰·赫尔德（1744—1803）：德国人文科学家，翻译家。——译者注

论阅读和书籍

1

无知只是在与财富结伴时才会丢人现眼。穷人为穷困和匮乏所苦，对于他们来说，劳作代替了求知并占据了他们的全副精神。相比之下，有钱、但无知无识的人却只是生活在感官快乐之中，跟畜生没有什么两样，这可是司空见惯的情形。另外，这种有钱的无知者还配受到这样的指责：财富和闲暇在他们的手里不曾得到充分的利用，并没有投入到使这两者陡具极大价值的工作中去。

2

在阅读的时候，别人的思考代替了我们自己的思考，因为我们只是重复着作者的思维过程。这种情形就好比小学生学写字——他用羽毛笔一笔一划地摹写教师写下的字体。因此，在阅读的时候，思维的大部分工作是别人帮我们完成的。这就解释了为何当我们从专注于自己的思想转入阅读的时候，会明显感受到某种放松。但在阅读的时候，我们的脑袋也就成了别人思想的游戏场。当这些东西终于撤离了以后，留下来的又是什么呢？这样，如果一个人几乎整天大量阅读，空闲的时候则只稍作不动脑筋的消遣，长此以往就会逐渐失去自己独立思考的能力，就像一个总是骑在马背上的人最终就会失去走路的能力一样。许多学究就遭遇到这种情形：他们其实是把自己读蠢了。这是因为一有空闲时间就马上重新接着进行持续的阅读，这对精神思想的摧残甚至更甚于持续的手工劳作，因为在从事手工操作时，我们毕竟还可以沉浸于自己的思想之中。正如弹簧持续受到重压最终就会失去弹性，同样，我们的头脑会由于别人思想的持续侵入和压力而失去其弹性。正如太多的食物会搞坏我们的肠胃并因此损害了整个身体，同样，太多的精神食物会塞满和窒息我们的头脑。这是因为我们阅读得越多，被阅读之物在精神上所留下的痕迹就越少——因为我们此时的头脑就像一块密密麻麻重叠写满了东西的黑板。这样，我们就无暇重温和回想[1]，而只有经过重温和回想我们才能吸收所阅读过的东西，正如食物并非咽下之时就能为我们提供营养，而只能在经过消化以后。如果我们经常持续不断地阅读，在这之后对所阅读的东西又不多加琢磨，那这些东西就不会在头脑中扎根，其大部分就会失之遗忘。总的来说，精神营养跟身体营养并没有两样：我们咽下的东西真正被我们吸收的不及五十分之一，其余的经由蒸发、呼吸和其他方式消耗掉了。

另外，付诸纸上的思想总的来说不外乎就是在沙滩上走路的人所留下的足迹。不错，我们是看到他所走过的路，但要知道这个人沿途所见之物，那我们就必须用自己的眼睛才行。

3

我们并不可以通过阅读有文采的作品而掌握这些文采素质——这些包括，例如，丰富的形象、生动的比喻和雄辩的说服力；大胆直率或者尖刻讽刺的用语、简洁明快或者优美雅致的表达；除此之外，还有语带双关的妙句、令人眼前一亮的醒目对仗、言简意赅的行文、朴实无华的风格，等等。不过，观摩这样的文笔却可以引发我们自身已经具备的这些潜在素质，使自己意识到自己所具备的内在素质；同时也了解到能够把这些素质发挥到怎样的程度。这样，自己也就更加放心地顺应自己的倾向，甚至大胆发挥这些才能。从别人的例子，我们就可以鉴别运用这些才能所产生出来的效果，并由此学习到正确发挥这些才能的技巧。只有这样，我们才实际拥有了这些才能。所以，这是阅读唯一能够培养我们写作的地方，因为阅读教会了我们如何发挥和运用自身天赋能力的方法和手段——前提当然始终是我们本身已经具备这些天赋。但如果自身欠缺这些素质，那无论怎样阅读也都于事无补——除了勉强学到一些死板、僵硬的矫揉造作以外；以此方式我们就只成了肤浅的模仿者。

4

为了我们眼睛的健康起见，卫生官员应该监察印刷字体的大小，以防它们小于一定的限度。（我1818年在威尼斯的时候，那种真正的威尼斯饰链还有人制作。一个首饰匠告诉我：那些制作微型饰链的匠人过了三十年以后眼睛就瞎了。）

5

正如地球的岩石层逐层依次保存着以往年代的生物躯壳，同样，图书馆的书架上也按照时间顺序保存着以往年代的错误观点及其陈述——这些东西曾几何时，就像那些以往年代的生物一样，活蹦乱跳、得意于一时，并且也确实造成了一定的轰动。但现在它们却化石般地一动不动地呆在图书架上，也只有研究古籍的人才会向它们打量一眼。

6

据希罗多德[2]所言，波斯国王泽克西斯一世眼看着自己一望无际的大军时不禁潸然泪下，因为他想到过了一百年以后，这里面的人没有一个还会活着。而看着那厚厚的出版物目录，并且，考虑到所有这些书籍用不了十年的时间就会结束其生命——面对此情此景，谁又能不伤心落泪呢？

7

文字作品跟生活别无两样：在生活中我们随便都会碰见不可救药的粗鄙之人，到处都充斥着他们的身影——就像夏天那些玷污一切的苍蝇；同样，数目庞大的坏书、劣书源源不断、层出不穷——这些文字作品中的杂草夺走了麦苗的养分，并使之窒息。也就是说，这些坏书、劣书抢夺了读者大众的时间、金钱和注意力，而所有这些本应理所当然地投入到优秀的书籍及其高贵的目标中去。不少人写作就是为了获得金钱或者谋取职位。所以，这样写出来的东西不仅毫无用处，而且是绝对有害的。我们当今十分之九的文字作品除了蒙骗读者，从其口袋中抠出几个铜子以外，再没有别的其他目的。为此共同的目的，作者、出版商、评论家绝对是沆瀣一气、狼狈为奸。

那些多产的写作匠、为面包而挥舞笔杆子的人所成功使用的一个招数相当狡猾和低级，但却效果显著，时代的良好趣味和真正的文化修养也难与之匹敌。也就是说，他们像玩弄木偶般地牵引着有一定趣味的有闲公众，训练他们养成与出版物同步的阅读习惯，让他们都阅读同一样的，亦即最新、最近出版的东西，以获得茶余饭后在自己圈子里的谈资。那些出自一些曾经享有一定文名的作者，例如，斯宾德勒[3]、布瓦尔[4]、欧仁·苏[5]等的劣质小说和差不多性质的文章也都是服务于同样的目的。既然文学艺术的读者群总是以阅读那些最新的作品为己任——这些粗制滥造的东西是极为平庸的头脑为了赚钱而作，也正是这一原因，这一类作品可是多如牛毛——而作为代价，这些读者对于历史上各个国家曾经有过的出色和稀有的思想著作也就只知其名而已，那么，还有比这更加悲惨的命运吗？！尤其是那些文艺杂志和日报就更是别有用心地抢夺了爱好审美的读者的时间——而这些时间本应投入到真正优美作品中去，以修养和熏陶自己，而不是消磨在平庸之人每天都在推出的拙劣作品上面。

因为人们总是阅读最新的，而不是所有时代中最好的作品，所以，作家们就局限于时髦和流行观念的狭窄圈子里，而这个时代也就越发陷入自己的泥潭之中。因此，在挑选阅读物的时候，掌握识别什么不应该读的艺术就成了至为重要的事情。这一艺术就在于别碰那些无论何时刚

好吸引住最多读者注意的读物——原因恰恰就是大多数人都在捧读它们——不管这些是宣扬政治、文学主张的小册，抑或是小说、诗歌等。这些东西轰动一时，甚至在其寿命的第一年同时也是最后的一年竟然可以多次印刷。并且，我们必须牢记这一点：那些写给傻瓜看的东西总能找到大群的读者；而我们则应该把始终是相当有限的阅读时间专门用于阅读历史上各个国家和民族所曾有过的伟大著作，记住写出这些著作的可是出类拔萃的人，他们所享有的后世名声就已表明了这一点。只有这些人的著作才能给我们以熏陶和教益。

坏的东西无论如何少读也嫌太多，而好的作品无论怎样多读也嫌太少。劣书是损害我们精神思想的毒药。

阅读好书的前提条件之一就是不要读坏书，因为生命是短暂的，时间和精力都极其有限。

8

读者大众喜好追读不时冒出的、今人关于古代某某作者或者某某伟大思想家的评论文章或书籍，而不是去阅读古代作者或思想家的原著。原因就在于大众只愿意阅读最新才印刷出来的东西，并且，“相同羽毛的鸟聚在一起”。这样，对于读者大众来说，当今那些乏味、肤浅的人所写出的沉闷、唠叨的废话，比起伟大思想家的思想更加亲切，也更有吸引力。我很感激自己的好运，因为在年轻的时候我就有幸看到施莱格尔[6]的这一优美格言——从那以后，这一格言就成了我的座右铭：

认真阅读真正的古老经典，

今人对它们的评论并没有太多的意义。

啊，各个平凡庸常的头脑是多么的千篇一律！他们的思想简直就是出自同一个模子！同一样的场合让他们产生的只是同一样的想法！除此之外，还有他们那些卑微、渺小的目的和打算。这些小人物不管唠叨些什么毫无价值的无聊闲话，只要是新鲜印刷出版，傻乎乎的读者大众就会追捧它们，而那些伟大思想家的巨作却静静地躺在书架上，无人问津。

读者大众的愚蠢和反常是令人难以置信的，因为他们把各个时代、各个民族保存下来的至为高贵和稀罕的各种思想作品放着不读，一门心思地偏要拿起每天都在涌现的、出自平庸头脑的胡编乱造，纯粹只是因为这些文字是今天才印刷的，油墨还没干透。其实，从这些印刷物诞生的第一天起，我们就要鄙视和无视它们，而用不了几年的时间，这些劣作就会永远招来其他人同样的对待。这些印刷物只为人们嘲弄逝去的荒唐年代提供了笑料和话题。

9

无论何时，都有两种并行发展却互不相干的文字作品：一种是货真价实的，另一种则只是表面上这样。前者渐变而成永恒的作品。在这一方面努力的人是为科学或者文艺而生的人；他们执著认真、不作张扬，但步子却极为缓慢地走在自己的道路上。而在欧洲一个世纪也产生不了十来部这样的作品，但这些作品却能持久存在。另一类文字作品的追随者却是以科学或者文艺为生；他们跃马扬鞭，伴随着他们的是利益牵涉其中的人所发出的喧哗和鼓噪。每年他们都会把千万本作品送进市场。但用不了几年的时间，人们就会发问：这些作品现在在哪儿了？那些人所享有的早熟和轰动一时的名声现在又到哪儿去了？所以，我们可以把这一类的文字作品形容为流水般的一去不返，而前一类的文字作品则是静止、常驻的。

10

如果在买书的同时又能买到阅读这些书的时间，那该有多好！但是，人们经常把购买书籍错误地等同于吸收和掌握这些书籍的内容。

期望读者记住他所读过的所有东西，就等于期望他的肚子留住他所吃过的所有食物。食物和书籍是读者在身体上和精神上赖以为生的东西，这些使他成了此刻的样子。但是，正如人的身体只吸收与身体同类的食物，同样，每一个人也只记住让他感到兴趣[7]的事情，亦即与他的总体思想或者利益目标相符的东西。当然，每个人都会有自己的利益目标，但却很少人会有近似于总体思想的东西。所以，人们对事情不会有客观的兴趣，他们所读的东西因此原因不会结出果实：因为他们留不住所读过的任何东西。

“复习是学习之母。”每一本重要的书籍都必须一气呵成连续读上两遍。原因之一是在阅读第二遍的时候，我们会更好地理解书中内容的整体关联，而只有知道了书的结尾才会明白书的开头；原因之二就是在第二次阅读的时候，我们的心境、情绪与在第一次阅读时已经有所不同。这样，我们获得的印象也会不一样。情形就好比在不同光线之下审视同一样的物体。

一个人的著作是这个人的思想精华。所以，尽管一个人具有伟大的思想能力，但阅读这个人的著作总会比与这个人的交往获得更多的内容。就最重要的方面而言，阅读这些著作的确可以取代，甚至远远超过与这个人的近身交往。甚至一个才具平平的人所写出的文字也会有一定的启发意义，能够给人以消遣并值得一读——原因正在于这些东西是他思想的精华，是他所有思考、研究和学习的结果；而与这个人的交往却不一定能令人满意。因此，与某些人的交往无法给予我们乐趣，但他们写出的作品却不妨一读。所以，高度的思想修养逐渐使我们完全只从书本，而不是具体的个人那里寻找消遣和娱乐。

没有什么比阅读古老的经典作品更能使我们神清气爽的了。只要随便拿起任何一部这样的经典作品，读上哪怕是半个小时，整个人马上就

会感觉耳目一新，身心放松、舒畅，精神也得到了纯净、升华和加强，感觉就犹如畅饮了山涧岩泉。这到底是因为古老的语言及其完美的特性，还是因为这些古典作家保存在著作里的伟大思想，虽历经数千年仍然完好无损，其力度也不曾减弱分毫？或许两种原因兼而有之吧。但是，这一点是肯定的：人们一旦放弃了学习古老语言——现在就存在这种威胁——那新的文字作品就将前所未有地充斥着肤浅、粗野和没有价值的涂鸦文字。尤其是德语这一具有古老语言不少优秀特质的语言，现在就正受到“当代今天”的拙劣文人有步骤地和变本加厉地破坏和摧残；这样，越加贫乏和扭曲的德语也就逐渐沦为可怜的方言和粗话。

我们有两种历史：政治的历史和文学、艺术的历史，前者是意欲的历史，后者则是智力的历史。所以，政治的历史从头到尾读来让人担忧不安，甚至是惊心动魄。整部这样的历史无一例外都是充斥着恐惧、困苦、欺骗和大规模的谋杀。而文学、艺术的历史却读来让人愉快和开朗，哪怕它记录了人们曾经走过的弯路。这种智力历史的主要分支是哲学史：它是智力历史的基本低音，其发出的鸣响甚至传到其他的历史中去，并且，在别的历史中也从根本上主导着观点和看法。所以，正确理解的话，哲学也是一种至为强大的物质力量，虽然它作用的过程相当缓慢。

11

对于世界历史来说，半个世纪始终是一段长的时期，因为它的素材源源不断，事情永远都在发生。相比之下，半个世纪并不会为文字写作的历史带来多少东西，因为什么事情都不曾发生——滥竽充数者的胡来跟这种历史却是毫无关系。所以，五十年过去以后，我们仍然是在原地踏步。

为把这种情形说清楚，我们可以把人类知识的进步跟一颗行星的轨迹相比，而在取得每一次显著进步以后，人类通常很快就会步入弯路——这我们可以用托勒密周转线（Ptolemaische Epicykeln）表示。在走完每一圈这样的周转线以后，人类重又回到这一周转线的出发点。但那些伟大的思想者却不会走进这些周转线——他们的确引领人类沿着行星的轨道前行。由此可以解释，为何获得后世的名声，经常必须是以失去同时代人的赞许为代价，反之亦然。

与事物这种发展过程相关的事实就是大约每过三十年，我们就可看到科学、文学或者艺术的时代精神宣告破产。也就是说，在这一段时间里，种种的谬误越演越烈，直至最终被自己的荒谬所压垮，而与这些谬误对立相反的意见与此同时却增强了声势。这样，情形就发生了变化，但接下来的谬误却经常走向了与这之前的谬误相反的方向。这些事实正好为文学史提供了实际的素材，以表现事物发展过程中的周期性反复。但文学史却偏偏没有着意这方面的素材。

与我所描述的人类进步轨迹互相吻合的是文字写作的历史：其大部分的内容不外乎陈列和记录了众多早产、流产的文字怪胎。而为数不多的自降生以后成长起来的作品却用不着在这一历史中寻找，因为这些作品永远鲜活、年轻地存留人间，我们无论身在何处都可以碰见这些不朽之作。只有这些作品才唯一构成了我在上面已经讨论的、属于真正的文字作品；而记载这些的历史包含的人物并不多。这一历史我们是从有思想文化修养的人的嘴里，而不是首先从教科书的大纲和简编中了解到的。

但我希望将来有朝一日有人会编写出一本文学的悲惨史——这将记录下那些傲慢炫耀本民族伟大作家和艺术家的各个国家，这些人物在生之时，究竟是如何对待他们的。这样一部悲惨历史必须让人们注意到：所有真正的、优秀的作品无论在哪个时候、哪个地方，都要与总是占据上风的荒唐、拙劣的东西进行没完没了的恶斗；几乎所有真正的人类启蒙者，几乎所有在各个学问和艺术上的大师都是殉道者；除了极少数的例外，这些非凡的人物都在贫困苦难中度过自己的一生，既得不到人们的承认和同情，也没有学生和弟子，而名声、荣誉和财富则归于在这一学科中不配拥有这些东西的人，情形就跟以扫的遭遇[8]一样：长子以扫为父亲捕猎野兽，他的孪生弟弟雅各却在家里穿上以扫的衣服骗取了父亲的祝福。但是，尽管如此，那些伟大人物对其事业的挚爱支撑着他们，直至这些人类教育家的苦斗终于落幕——长生不朽的月桂花环此时向他们招手了，这样的时分也终于敲响了：

沉重的铠甲化为翅膀的羽毛，

短暂的是苦痛，恒久的是欢乐。

——席勒：《奥尔良的年轻太太》

注释

[1] 事实上，不间断和大量阅读新的东西只能加速忘记在这之前所阅读过的东西。

[2] 希罗多德（前484—前425）：希腊历史作家。——译者注

[3] 卡尔·斯宾德勒（1796—1855）：德国历史消遣小说作家。——译者注

[4] 利顿·布瓦尔伯爵（1803—1873）：英国小说家和政治家。——译者注

[5] 欧仁·苏（1804—1857）：法国小说家，其著名作品为《巴黎的秘密》。——译者注

[6] 卡尔·施莱格尔（1772—1829）：德国语言学家、美学家、文学史家。——译者注

[7] “interesse”一词同时兼有“兴趣”和“利益”的意思。——译者注

[8] 这一典故见《旧约全书》（创世记）第27章。——译者注

论历史

我在《作为意欲和表象的世界》第一卷51已经详细表明和解释了为何对于认识人的本质来说，文学比历史贡献更大——因为我们能够从文学那里获得更多真正的教诲。亚里士多德也认识到这一点，因为他说过："诗歌、文学艺术比历史更具哲理和价值。"（《诗学》）不过，为了避免人们对历史的价值产生误解，在此我想向读者谈一谈我对历史的看法。

在每一种或者每一类事物当中，事实不计其数，单一、个体之物无穷无尽，它们各自之间多种多样的差别是我们所无法把握的。对林林总总的这些只需看上一眼，就会让乐于求知的头脑感到阵阵眩晕；这些求知者也就会意识到：无论自己如何查询和探求，都始终是难逃茫然无知的厄运。但科学出现了：科学把数不胜数的事物区别开来，分门别类，次第纳入种、类的概念之下。这样，科学就为我们打开了认识普遍事物和特殊事物之门。这种认识涵括无数单个之物，因为这种认识适用所有事物，我们也就用不着逐一考察个别的事物。科学以此方式让喜好探究的人得到了安慰和满足。然后，各门科学结合一起，覆盖了现实世界中的各个单一之物，因为这些单一之物被各种科学瓜分和纳入了自己的范围之内。但翱翔在各门科学之上的却是哲学，因为哲学作为一门关于最普遍、并因此是最重要内容（事物最普遍的一面）的学问，有望给予我们对事物的说明和解释，而其他学科则只是为走到这一步作准备功夫而已。不过，历史却无法跻身科学的行列，因为历史并没有其他科学所享有的优势：它欠缺了科学把已知的东西加以归纳、分类的基本特性。历史能做的只是罗列已知的事实。因此，与其他所有别的科学不一样，历史并没有一个体系。所以，历史虽然是一门知识（Wissen），但却不是一门科学（Wissenschaft）。这是因为历史始终无法通过普遍的事物认识到个别的事物；历史只能直接领会单一、个别的东西。这样，历史就好比是沿着经验的实地匍匐而行。而真正的科学却翱翔在经验之上，因为这些科学获得了涵括事物的概念。借助这些概念就掌握了个别之物，并且至少在某一限度之内预见到了事物在其范围内的种种可能，对于将要出现的事情心中能够感到踏实。科学既然是概念的体系，科学讨论的也就始终是事物的类别，而历史则讨论单个之物。这样，历史就只能是

关于单个之物的科学，但这样的称呼本身就是自相矛盾的。从上述“科学讨论的始终是事物的类别”这一句话，也可以引出这样的推论：一切科学所讨论的始终是永远存在之物，而历史所讨论的则是只存在一次、以后不再的东西。再者，由于历史所涉及的是全然单一和个别的人或事，而这些单一、个别的人或事根据其本质，又是难以深究到底的，所以，历史对这些单一事情的认识就只是一知半解、有欠彻底。与此同时，历史还要从新的、平凡无奇的每一天里了解到历史仍未知晓的东西。假设有人提出反驳，认为历史也有把特殊的人或事归入普遍性之下，因为不同的时期、政权的更迭，以及许多重要的、社会的变迁——一句话，所有在历史表格上找到位置的东西，都是普遍性的东西，而特别之人或时则隶属其中——那持这一反驳意见的人就是错误理解了普遍性的概念，因为在这里提出的历史中的普遍性只是主观的普遍性。也就是说，这样的一种普遍性纯粹只是由于欠缺对事物的个别了解所致，而不是客观的，亦即确实对事物多方了解和思考以后得出的概念。在历史中就算是最具普遍性的，其本身也只是单一、个别之物。也就是说，某一长的时段或者某一大的事件：特殊、个别的时段或事件与这长的时段或大的事件的关系，就犹如部分之于整体，而不是实例之于规律。就像所有真正的科学那样，因为科学提供的是概念，而不只是罗列事实。因此，在科学里，正确掌握了普遍性的概念以后，我们就可以确切断定所出现的个别、特殊的情形。例如，假设我知道三角形的普遍法则，我就能根据此法则说出随便摆在我面前的一个三角形所应有的特质。知道了适用所有哺乳动物的规律情形以后，例如，这些动物都有两个心室、正好七块颈椎骨，还有肺部、隔膜、膀胱、五感官等，那在我刚刚捕捉到的还没认识、还没进行解剖的蝙蝠身上，我也可以说出上述哺乳动物的身体情形。但历史可不是这个样子：在历史里面，普遍性并不是概念中客观的普遍性，而只是我的认识中的主观看法。这样的一种普遍性，勉强称得上普遍性的话，那就只能是皮毛、肤浅的普遍性。所以，我或许“大概”[1]地知道“三十年战争”，亦即发生在17世纪的一场宗教战争，但这一概念性质的认识并非就可以让我更详细地陈述这场战争的情形。科学普遍性和历史普遍性之间的对比也同样反映在这一事实：在真正的科学里，个别、特定之物是最确切、最可靠的东西，因为我们是透过直接感知对这些东西有所了解，而普遍的真理却是首先从直接感知那里抽象出来的。因此，普遍真理里面的某些东西有可能是错误的假定。但在历史

中却是相反的情形：最普遍的也就是最确切、可靠的。例如，各个时期、各个朝代，曾经爆发的革命、战争的年代以及天下太平的日子。相比之下，个别的事件及其相互间的关联却有欠确切；人们越是细究个别的情形，对其的了解就越变得模糊、不确。所以，虽然历史的叙述越专门就越有趣，但这同时也就变得越不可靠，在各方面也就越接近杜撰的小说。此外，要衡量一下自我吹嘘的历史实用主义能有多少价值，我们只需回想到：就算是自己生活中的事件，要懂得其相互之间的关联，有时也要等到二十年以后，虽然这方面的资料充足完备。这是因为在偶然和变故不断干扰、目的意图又被遮蔽起来的情况下，把动因各自发挥的作用结合起来是那样的困难。只要历史始终只以个别之物、单一的事实作为其关注的对象，并把这些对象视为唯一的真实，那历史就与哲学恰恰相反，因为哲学着眼于事物的普遍的一面，其关注的对象明确就是同样存在于每一个别之物的事物的普遍性。所以，哲学在个别事物当中永远只看到属于普遍性的东西，而个别之物所发生的现象变化则被视为无关重要的。“哲学家是普遍性的朋友”。历史教导我们说，在每一不同的时间都有不同的东西，但哲学则着力帮助我们获得这一见解：在任何时候——过去、现在、将来——都只是同一样的东西。真正说来，人类生活的本质，一如随处可见的大自然，在某一现时此刻都是完整地存在。因此，要透彻了解人类生活的话，需要做的只是对其作深度的理解。但历史却希望以长度和宽度来取代深度。对于历史来说，某一现时此刻就只是断片，必须以过去作补足，但过去却是无尽的，并且在这之后又接着无尽的将来。哲学头脑和历史头脑之所以形成对立就在于前者极力深究，后者则打算把事情一一细数到底。历史在其每一页都只显示着同一样的东西，虽然外在的形式各个不同。但谁要是无法认出藏在这样或者那样外在形式下面的同一样东西的话，那他尽管看遍所有的外在形式，也难以对这同一样的东西有所认识。国家、民族历史的篇章，归根到底只是以名字和年号互相区别开来，里面实质性的内容永远是一样的。

因此，只要艺术的素材是理念，而科学的素材是概念，那艺术和科学所从事的就都是永恒存在，并且永远以同样方式存在之物，而不是现在是、过一会儿又不是，现在是这样、过一会儿又是那样的东西。正因此，艺术和科学所关注的，就是被柏拉图列为真正学问的唯一对象的东西。相比之下，历史的素材却是个别、零星之物及其细节，还有个中的

种种偶然、变故，是只存在一次、以后永远不再的东西，是错综复杂、风中流云般变幻不定的人类世界——在这里，小小不起眼的变故经常就可以改变一切。从这一观点出发，历史的素材看上去似乎并不值得人们对其认真、勤勉地观察和思考。正因为这考察的对象是那样的倏忽、短暂，我们就应该选择并非倏忽、短暂的东西作为考察的对象。

最后，由黑格尔那扭曲思想、毒害精神的虚假哲学所特别刮起的风气，亦即力图把世界历史理解为一个有着预先计划的发展整体，或者用这些人的话说，要“有机地构筑起历史”——其根源其实就是一种粗糙、庸俗的唯实主义（Realismus）。这样一种唯实主义把现象视为这一世界的自在本质，误以为现象及其形态和事件才是重要的。另外，上述努力悄悄地得到了某些神话基本观点的支持——这些基本观点一早就作为前提被确定了下来。情况如果不是这样的话，那人们可能就会提出这一问题：这样的一出人间喜剧到底是为了哪一位观众而上演？这是因为既然只有个人，而不是人类整体，才具有真正、直接的统一意识，那么，人类生活进程的统一体就只是一种虚构。此外，正如在大自然只有物种（Species）才是真实的，物类（genera）只是抽象而已，同样，在人类中也只有个人及其生活过程才是真实的，民族及其生活则只是抽象概念。最后，虚构出来的历史体系在乐观主义的引导下，发展到最后无一例外就是这样的国家：人民食物营养充足、舒适愉快、心宽体胖，国家有着井然有序的体制、优秀的司法和警察、发达的工业和技术；最多再加上智力得到完美改善——因为这最后者就是事实上唯一可能做到的，而属于道德上的东西在本质上是无法改变的。但是，根据我们内心意识的证词，一切却都取决于我们内在的道德成分，而这些道德成分唯独只存在于个人，具体则表现为这个人的意欲方向。其实，只有个人的生活历程才会有内在的关联、统一和真正的含意：这样的一生可被视为一种教训，其含意则是道德方面的。只有内在的事件——只要这些事件涉及意欲——才具有真正的现实性，并可称为真实的事件，因为只有意欲才是自在之物。在每一微观世界里面都有着完整的宏观世界，而宏观世界所包含的也不外乎就是微观世界。多样性是属于现象的，外在事件只是现象世界的造型，因此并不曾直接具备了现实性和含意，而只是间接、经由这些外在事件与个体意欲的关系才具有了现实性和含意。所以，试图直接说明和注释这些外在事件就好比是要在变化多端的云里看出人和

动物一样。历史所讲述的，事实上不过就是人类漫长、沉重和混乱不清的大梦而已。

那些把历史哲学甚至视为所有哲学的首要目标的黑格尔信徒，应该看一看柏拉图是怎么说的。柏拉图不知疲倦地反复强调：哲学探究的对象是那永恒存在、永远不变之物，而不是一会儿是这样，另一会儿又是那样的东西。所有那些构筑起世事发展进程——或者，照这些人的说法，构筑其“历史”——的人，并不曾把握所有哲学都宣讲的这一首要真理，亦即任何时候都是同一样的东西，一切生、灭、变化只是看上去是生、灭、变化；只有理念才是长驻的，时间是观念而已。柏拉图是这样说的，康德也是这样说的。所以，我们必须试图明白存在的、真实的是什么，今天乃至永远都存在的是什么；亦即认识理念（柏拉图意义上的）。相比之下，愚蠢的人们却以为总会有别样新的东西出现。因此，他们在其哲学中为历史腾出了首要的位置，并根据某一预先假定了的世事发展计划而构筑起历史。一切世事的发展都根据这一假定的世事发展计划得到了最好的指引。到最后这一计划终于大功告成：那将是皆大欢喜、普天同庆的结局。正因为这样，这些人就把这一世界视为百分之百的真实，认为这个世界的目的就是得到可怜巴巴的世俗幸福。而这种世俗幸福尽管得到了人们悉心经营，外加命运的垂青，也不过就是某种空壳、虚幻、凄凉和不堪一击的东西，无论是法律、制度，还是蒸汽机、电报机都无力改善这种幸福的本质。上述的历史哲学家和历史颂扬者因此就是头脑简单的唯实主义者，同时也是乐观主义者和幸福论者。这些人也就是平庸之辈，是菲利斯丁人[2]的化身。他们同时也是的确差劲的基督徒——因为基督教的真正内核和精神与婆罗门教和佛教一样，就是看清和彻底蔑视这本质虚无的尘世幸福，转而寻求一种完全不同，甚至是相反的存在。这就是，我再重复一遍，基督教的思想和目标是“事情的精髓”（《亨利五世》第二幕第一景），而并非他们所以为的一神论。所以，并不认为某一至高无上的神主宰这一世界的佛教恰恰比乐观的犹太教及其变异——伊斯兰教——都更接近于基督教。

因此，真正的历史哲学不应该像上述那些人那样考察永远在形成、但永远不存在的东西（借用柏拉图的话说），并把哲学认定就是事物的真实本质，而是要着眼于永远存在、永远不会消逝之物。这样的历史哲

学因而并不会把人们一时的目标奉为永恒和绝对，然后就把人们一步步迈向和实现这些目标的情形以想象力巧妙地构筑起来，而是扎根于这样的认识：历史不光在其论述、编排中有违真实。其实，论述的本质就已经是带欺骗性的，因为历史总是把所讲述的纯粹个人、个别的事情当作是某种别样的东西给予我们。其实，历史所谈论的，从开始到结束，翻来覆去不外乎就是改变了名字和套换了不同外衣以后的同一样东西。真正的历史哲学是建立在这样的认识基础之上：尽管变化无穷无尽，但我们眼前所见的永远就只是不变的同一样本质，它一如既往、恒久如一。这种历史哲学因而应该在发生的所有事件当中——无论古今，不管是东方还是西方——都认出那同一样的东西；并且，尽管各地之间在风俗、人情、习惯、道德风尚等各有差别，但历史哲学所发现的始终是同一样的人性。这同一样的、在各种形式变幻中岿然不动的东西就是人的心、脑基本素质，相当差劲的居多，属于好的寥寥无几。历史所信奉的格言必须是“外形多变，本质则一”。从哲学的角度看，读完希罗多德的著作就已经算是学完历史了，因为希罗多德的著作已经包括了所有后来的历史所包括的东西：人类的奋斗、痛苦和命运——这些都是上述人们的心、脑素质，加上人们在这俗世的运数以后的产物。

如果我们通过到此为止所作的议论，认清了历史作为认识人性本质的工具，在这方面逊色于文学艺术；而且，历史并不是真正意义上的科学；最后，人为把历史构筑成有开始、有中间、有结束的一个整体——其各个部分之间都有着含意丰富的关联——的努力是注定要落空的，是建立在对历史的误解之上；——如果我们认识到上面这些，那似乎我们是想要否认历史有其价值了，除非我们能够指出历史的价值所在。但历史，除了逊色于艺术和不见容于科学的这些不足之处以外，却的确自有其独特的、有别于艺术和科学的活动领域——在这里，历史尽可以堂堂正正地立足。

历史之于人类就犹如理性机能之于个人。也就是说，正是得益于人的理性机能，人类才不仅不会像动物那样局限于狭窄、直观所见的现在，而且还能够认识到大为扩张了范围的过去——它与现在相连接，也是现在所由出。人类也只有经此方式才可以真正明白现在本身，甚至推论将来。相比之下，由于动物欠缺反省、回顾的认识力，动物就只是局

限于直观所见，亦即局限于现在。所以，动物与人们在一起就是头脑简单、浑噩、无知、无助、听天由命，甚至驯服了的动物也是如此。与此情形相类似的就是，一个民族不认识自己的历史、只局限于目前一代人的现在。这样的民族对自己本身和现在所处的时代都不理解，因为他们无法把现在与过去联系起来，并以过去解释现在。他们也就更加无法估计将来。一个民族只有通过历史才可以对自己的民族有一个完整的意识。因此，历史可被视为人类的理性自我意识；历史之于人类就等于以理性机能为条件的协调统一、反省的意识之于个人。动物就因为欠缺了这统一、反省的意识而囿于现时此刻。所以，历史中的每一空缺就犹如一个人反省自我意识中的空缺。面对古代的纪念物，例如金字塔、古庙、尤卡坦半岛的旧宫殿等，而又无由了解这些古物的含意，那我们就会茫然没有头绪，就像看着人的举动、被人役使的动物一样；或者就像看着自己以前写下的暗号，但现在忘了其含意的人。这种情形的确就像是一个梦游者在早上醒来的时候，看着自己睡着时所做出的事情而不得其解一样。在这一意义上，历史可被视为人类的理性或者反省意识；它代表着为全人类所直接共有的自我意识，而全凭历史的作用，我们人类和人性才真正联系成一整体。这就是历史所拥有的真正价值。据此，人们对历史所普遍共有的、压倒性的兴趣，主要就是因为历史是人类对自己的关注。语言（Sprache）之于个人的理性（语言是运用理性不可缺少的条件），就等于文字之于在此指出了的整个人类的理性，因为只是有了文字以后，整个人类的理性才开始其真正的存在，情形就跟只是有了语言以后，才有了个人的理性一样。也就是说，文字把那被死亡频频中断，并因此是支离破碎的人类意识重新恢复一体。这样，在远祖那里就产生了的思想可以交由后代子孙继续思考、完成。人类及其意识被分裂成了数不胜数匆匆即逝的个体，文字则对此作出补救，并对抗着不可阻挡地匆匆溜走、夹带着遗忘的时间。石头文物一如书写文字，也可被视为人们所作出的补救努力，而不少石头文物比文字还要古老。那些动用了成千上万的人力、耗资巨大、费时多年才建造出来的金字塔、巨雕、墓穴、石塔、城楼、庙宇——面对这些建筑物，谁又会相信那些发起建筑这些东西的人，眼里只是盯着他们自己及其短暂的一生？要知道，这些人在其有生之年都无法看见这些建筑物竣工。或者，谁又会相信他们这样做真的只是为了排场、炫耀的目的？真的相信这只是被粗糙、无知的大众硬逼出来的借口？很明显，这些人的真正目的就是向相

隔遥远的后代传话，与这些后代搭上联系，从而把人类的意识统一起来。印度、埃及，甚至希腊、罗马留下来的建筑物都是为能保存数千年而设计，因为这些古人具有更高级的文明，他们的视线范围因此缘故更宽更广。相比之下，中世纪和近代的建造物却是计划保留数个世纪而已。这同时也是因为文字已经使用普遍，尤其是发明了印刷技术以后，人们更加放心留下文字了。不过，就算是近代建筑，我们也可从中看到那种要传话给后世的冲动。所以，损毁或者破坏这些建筑物以为低级、实用的目的服务，就是可耻的行径。文字纪念物与石头纪念物相比，并不怎么害怕大自然的风雨侵蚀，而是担忧人的野蛮、破坏行径，因为人的野蛮破坏能够发挥更大的威力。埃及人打算把两种纪念物结合一道，因为他们在石头建造物上面加入了象形文字；他们甚至还补充图画呢——以防在将来的日子，无人再能明白那些象形文字所要传达的内容。

注释

[1] 翻译成“大概”的德语词组（“Im Allgemeinen”），直译就是“在普遍性方面”。——译者注

[2] 叔本华对“菲利斯丁人”的定义是“被文艺女神抛弃的人”、“没有精神需求的人”（见拙译《人生的智慧》第二章，叔本华著，上海人民出版社2014年版）。——译者注

论文学

我认为，对文学最简单和最确切的定义就是：一门借用字词把想象力活动起来的艺术。其中具体的过程我在《作为意欲和表象的世界》第一卷51已作陈述。证实我在那里所作议论的一个特别例子，就是发表了已有相当一段时间的魏兰[1]致梅克[2]的一封信，摘录如下：“在这两天半的时间里，我在为一节诗歌斟酌字词。其实也就是那么几个字词的问题……我需要合我意思的字词，但却没能找到。我为此反复推敲、绞尽了脑汁。我要传达某一形象，所以，我自然希望把我脑海中的图像确切重现在我的读者的脑海里。这样，正如你所知道的，哪怕是一个字母都是至关重要的了。”（《致梅克的信》，瓦格纳，1835）因为读者的头脑想象力就是文艺作用的对象——文艺以此展现形象和画面——所以，文艺所享有的一大优势就是详尽的描写和微妙、细腻的笔触，可以根据读者参差不一的个性、情绪和知识范围而灵活发挥作用，并造成生动的效果。但造型艺术却无法灵活适应多种读者，而只是以某一既定的画面、某一既定的形状满足所有人。但这样的一幅既定画面或者形状，却始终在某些方面带有艺术家本人或者他的模特儿的个性烙印，而这一烙印却是一种主体、偶然的附加物，并不能发挥艺术的效果——虽然艺术家眼光越客观，亦即艺术家的天分越高，那这种情形就越少出现。由此就可以部分地解释，为何文艺作品能够比图画、雕塑作品造成更加强烈、更加深刻和更加普遍的效果。也就是说，图画、雕塑作品通常只给人留下冷冰冰的印象。总的来说，造型艺术作品的效果是最弱的，这一方面的奇特证据就是人们经常在私人的家居，以及各种各样的场所意外发现某些大师的作品：这些画作并不是被藏了起来，而是长年挂在这些地方，也不知经历了多少代人。但这些作品却丝毫不曾引起人们的注意，亦即根本没有造成效果。我1823年在佛罗伦萨的时候，有人甚至在某一宫殿的佣人房里发现了拉菲尔画的一幅圣母像。这幅画多年来就一直挂在房间的墙壁上。并且，这种事情竟然发生在意大利！意大利民族比其他的民族都更富美感的啊。这一事例显示和证明了图画和雕塑艺术作品并不能造成多少直接和突然的效果；要欣赏这些艺术作品，必须具备比欣赏其他种类的艺术作品所需的更多的知识和熏陶。相比之下，一首优美、动人的旋律肯定能够传遍全球，一部优秀的文学作品会得到人

们的交口传诵。至于王公大贾给图画和雕塑艺术提供了最强力的支持，仅仅为获得这些艺术的作品就得花费大笔的金钱——时至今日，这一类艺术的真正意义上的崇拜者会为了古老知名大师的一幅画作而不惜牺牲偌大一处物业——他们首要是因为这一类的杰作相当稀有，拥有这些杰作会满足人的骄傲心；其次还因为要欣赏这些作品只需花费很少的时间和精力，随时看上一眼就可以欣赏这些作品，但欣赏文学、音乐却受到麻烦得多的条件制约。与此相应的事实就是，人们尽可以没有图画和雕塑艺术，例如，穆罕默德的信徒就没有这些艺术的享受，但没有哪些民族是没有音乐和文学的。

文学家把我们的想象力活动起来的目的，却是向我们透露人和事物的理念，也就是通过某一例子向我们显示出人生世事的实质。要达到这一目的，其首要条件就是作者本人必须对这些实质有所认识。作者对人生世事的了解到底是深刻抑或肤浅，决定了他们的文学作品的好坏。所以，正如对事物的了解有着无数的深刻度和清晰度，同样，文学家也有着无数等级。但每一个文学家都必须全力以赴，把自己的所见忠实表现出来，让所塑造的图像与自己头脑中的图像原型相对应。一个作家肯定会视自己与最好的作家差不了多少，因为他在最好作家的图像里所认出的东西不会多于从自己塑造的图像所认出的，亦即与他在大自然中所见的一样多。这是因为他的目光无法看得更深。但最好的作家之所以认出自己就是最好的作家，原因就在于他看到了别人的眼光是多么的肤浅，在别人所见的后面，却隐藏着如此之多别人无法重现的东西，因为别人根本就看不见这些东西；他也看到了自己的眼光和图像却深远得多。如果像那些肤浅之人并不理解他一样，他也不理解那些肤浅之人，那他可就得绝望了：因为他要得到公正评价和待遇的话，他需要有与众不同的人，而水平低下的作者并不会高度评价他，正如他也并不会高度评价他们一样。所以，在长时间里，他只能以赞扬自己取得安慰，直至获得世人的赞赏。但现在他却连这一自我赞赏都要被剥夺了，因为人们希望他表现出谦虚的样子。但一个成就了一番业绩和贡献、并且知道这些价值的人，要他对自己的成就视而不见，是根本不可能的，正如一个身高六英尺的人不可能不注意到自己高出常人一截。如果从塔基到塔顶是三百英尺，那从塔顶到塔基也肯定是三百英尺。贺拉斯[3]、卢克莱修[4]、奥维德[5]，还有几乎所有古老的作家在谈起自己时都相当自豪。但丁、莎

士比亚、培根等也是这样。一个人具有伟大、丰富的精神思想，而又对此一无所觉——这一荒谬的想法也只有无药可救的无能之辈才可以说服自己接受。这样，他们就可以把自己的自卑感一并视为谦虚了。一个英国人曾经幽默、正确地指出："'优点、功绩'（merits）和'谦虚'（modesty）除了两词开首的字母以外就没有任何其他的相同之处了。"我总怀疑那些谦虚的名人这样谦虚或许是真有其苦衷呢。高乃依[6]曾经坦率地说过，

> 虚假的谦虚不会为我平添声价，
>
> 我知道自己的价值，也相信人们对我的看法。

最后，歌德直截了当地说了，"只有欺世盗名者才是谦虚的"。而这一说法更加不会有错：那些热切、坚决要求别人表现了谦虚的人的确就是草包无赖，亦即自身没有价值、不曾作出任何贡献但又眼红别人成就的人；是大自然的批发生产品，也是芸芸众生中的平凡一员。他们的嘴里喋喋不休就是这一句，"请谦虚一些！看在上帝的份上，请谦虚一些！"这是因为自身具优点、有所成就和贡献的人也会承认别人的这些东西——当然，我指的是货真价实的优点和成就。但那些一无所长、无所作为的人却希望这世上根本就没有什么优点和成就。看见他人的优点和成就，只能让自己备受折磨。嫉妒煎熬着内心，其百般滋味就像打翻了五味瓶。能把拥有出众个人素质的人扫荡干净，或者干脆连根拔除，那该有多好！但如果真要放他们一条生路的话，那条件就是这些家伙必须藏起自己的优点，要矢口否认，甚至诅咒摒弃那些使他们出类拔萃的东西。这就是人们交口赞扬谦虚的缘由。而一旦这些赞扬谦虚的人有机会把别人的长处扼杀于萌芽之中，或者至少阻止其露面，以免被人们所知晓——谁又能怀疑他们做不出这种事情？这只是理论被付诸实践而已。

那么，虽然文学家如同其他艺术家一样，总是把单一、个别的事物展现给我们，但他们所了解并透过其作品想让我们了解的，却是柏拉图式的理念，整个的种属和类型。因此，在文学家所表现的画面中，我们

清楚看到了所刻划的典型人性、典型场景。叙述性和戏剧性文学家从生活中提取了个别之物，精确地把它及其个体性描绘出来，并以此表现了整个人类的存在，因为虽然作者似乎只是关注于个别的人和事，但实际上却表现在任何地方、任何时候都会存在的东西。这就是为什么文学家，尤其是戏剧作家所写出的句子，就算成不了流行的俗语，也经常可以套用在现实生活当中。文学之于哲学就犹如生活历练之于从实践经验中摸索出来的科学。也就是说，生活历练让我们了解到个体的现象，并且是以实例的方式，但科学则涵括整体的现象，采用的是普遍的概念。这样，文学就通过个别的情形，通过例子让我们了解到人的柏拉图式的理念，而哲学则教导我们在普遍和总体上认识透过个别显现出来的事物的内在本质。由此我们已经可以看出，文学所寄托的更多是青年的特性，而哲学承载的更多是老年人的特质。事实上，文学创作的天赋才能只在青年期真正开花，对诗歌、文学的感受在青年期也经常是狂热的。青年人忘情于诗句文字，内容平平也能够读出味道。随着年岁的增长，这一倾向就逐步减弱了。到了老年，人们转而偏向于散文了。因为这种文学倾向的缘故，青年人对现实的感觉、意识很容易就会受到削弱。这是因为文学有别于现实：在文学里，生活饶有趣味而又没有痛苦；但在现实中，生活要是没有痛苦的话，那就是乏味的、不过瘾的，而一旦生活变得有趣、过瘾，那就不会没有痛苦。进入文学世界早于进入现实生活的年轻人，会要求在现实生活中得到他们只能在文学里面才可以得到的东西。才具出众的青年在现实生活中痛感不适，其主要原因正在于此。

韵律（Metrnm）和韵脚（Reim）即是镣铐，也是面纱——诗人戴上这层面纱以后，就可以允许自己以平常不敢采用的方式说话，而正是这一点特质取悦于读者。也就是说，诗人对说出的句子只负有一半的责任，韵律和韵脚则必须负上另一半责任。作为纯粹节奏的韵律，或者说速度，其本质只在于时间，而时间则是一种纯粹的先验直观，它因此属于——以康德的话来说——纯粹的感觉（Sinnlichkeit）。而韵脚却是与听觉器官的感受有关，因此属于感官经验的感觉。所以，节奏作为表达手段比韵脚更加高贵和更有价值。因此，古老的作家蔑视韵脚。韵脚是在语言遭到腐蚀、变得有欠完美以后的产物，是诞生于野蛮的年代。法语诗歌、诗剧之所以如此贫瘠，其主要原因就在于法语诗歌并没有韵

律，纯粹只是局限于韵脚。另外，为了掩藏表达手段欠缺的窘况，在法语诗歌里面，不乏死板、学究气的条条框框——这使写出合适的韵脚变得更加困难。这样，法语诗歌就变得更加贫瘠、乏力了。例如，法语诗歌的其中一条规定就是，只有拼写一模一样的音节才可以配对韵脚，就好像韵脚不是给耳朵听，而是给眼睛看似的！还有就是不能在两个词或者两个音节之间重复同一个元音；大量字词按规定不能入诗，等等。林林总总的这些约束都是新时代法语诗歌流派所试图扬弃的。但任何语言的韵脚都无法像拉丁语的韵脚那样给人造成如此愉悦和强烈的印象，这起码对我来说是这样。中世纪的押韵诗具有某种特有的魔力。对此我们只能这样解释：拉丁语比任何一门现代语言都更漂亮、更完美和更高贵，就算用上了拉丁语其实不屑使用、本属于现代语言的闪光饰物和盛装艳服以后，拉丁语照样显得风姿优雅和妩媚。

只要认真思考一下，如果不惜损害思想或者对这思想正确、纯粹的表达——不管损害的程度如何——而目的仅仅只是小孩子般地打算要在一些音节之后，让读者重又听到相同的词音，或者让某些音节组合在一起，造成抑扬顿挫的效果，那这种幼稚做法看上去几乎就是背叛理智功能的行为。但不经过这种勉强凑合，韵诗就无从产生。正因为韵诗的这种用词牵强的特质，在阅读外文时，韵诗比散文更为难懂。如果我们可以一窥诗人的秘密作坊，那我们就会发现为求押韵而寻找思想的做法是为思想寻找合适韵脚的十倍。就算是在后一种情形，在表达思想的时候，不经过一番折衷、妥协也不容易。诗艺却不理会这些，并且，所有的时代和民族都站在诗艺一边，因为韵律和韵脚对人的情绪实在具有巨大的威力，韵律、韵脚所特有的秘密诱惑力实在无法抵挡。我想原因就在于一首韵脚巧妙的诗歌，由于其大为加强了的效果，能够刺激起听（读）者的感觉和情绪，让听（读）者觉得这里面所表达的思想就好像注定非这样表达不可；甚至所表达的思想就好像已预先定型在这语言里面了，诗人所做的只是把这已预先固定下来的句子找出来而已。哪怕平平无奇的思想也可经由韵律和韵脚的作用而似乎获得某种深长的意味，就跟样貌平凡的女子穿戴上华丽服饰以后就会吸引住人们的眼睛一样。事实上，甚至肤浅和虚假的思想也可经由诗体化而获得真理的外表。相比之下，甚至名家写下的诗篇，一旦忠实重写在散文里，就会大打折扣，变得毫不起眼。如果真实的才是美的，而真理最喜爱的装饰就是不

着装饰，那在散文里就已是伟大和优美的思想，其真正价值就更甚于在诗体里同样显得伟大和优美的思想。像韵律、韵脚这种实在是不足道，甚至是小孩子玩艺一样的用词手段，却能造成如此强有力的效果，这是相当异乎寻常的，也很值得对此进行探究。我对此现象的解释如下。直接付诸听觉的东西，亦即纯粹的字音，经由节奏和韵脚就获得了某种自身的完美和含意，因为字音以此方式成了某种音乐一样的东西。这样字音现在似乎就是因自身的缘故而存在，而不再只是作为一种手段，一种只是标示某一含意的符号而存在，亦即作为字词的含意而存在。以其音声取悦耳朵似乎就是使用这一字词的全部目的。所以，随着这一目的的达成，其他的目的也都达成了，对这些字词的所有要求、期待也就都满足了。但现在，除了这些，这些字词却还同时兼备了词意，表达了思想，就像音乐中的歌词一样。这些让我们意想不到的附加物，就成了给我们以惊喜的礼物。由于我们原先完全没有这方面的要求，所以，我们很容易就获得了满足。如果字词所传达的思想本身就是很有意思——亦即表达在散文里也很有意思——那我们就会为之心醉神迷。我记得在我很小的时候，在还没有发现字词都有含意和思想之前，我就觉得诗歌的音韵相当悦耳。据此，所有语言都的确有一种读来琅琅上口却几乎完全没有意义的顺口溜、打油诗一类的东西。汉学家戴维斯在他所翻译的中国剧《老继承人》的序言里说过，中国的戏剧部分是由唱词所组成。戴维斯还补充说：“这些唱词部分经常含意模糊，而根据中国人自己的说法，这些唱词的目的主要是让耳朵听了舒服；唱词的含意人们则不大计较，字词甚至完全是为了声音的和谐服务。”在此，又有谁不曾回忆起许多希腊悲剧中经常让人难明其意的合唱部分？

据以识别真正诗人——无论其级别的高、低——的最直接标志，就是他们诗句中韵脚来得绝不勉强，押韵的句子得来全不费工夫，就像拜神灵所赐一样。诗人的思想降临之时就已是配好了韵脚。相比之下，那些平庸的诗人却费力为其思想找出韵脚；而拙劣的诗作者则为韵脚而寻找合适的思想。我们通常都可以从一些押韵的诗句中，发现哪两句韵诗是先有要表达的思想，哪两句却是预定了韵脚，然后按图索骥找出要表达的意思。艺术就在于把后一种情形掩藏起来，以免显得写作这一类诗句纯粹就是按预定的韵脚填词而已。

根据我的感觉（证据在此欠奉），句子押韵两行就足够了，这是韵脚的本质所决定的。押韵的效果局限于再次重复同一样的声音，比这更多的重复却不会加强已有的效果。所以，一旦句子的末尾音节有了同音的音节与之共鸣，所能造成的效果就已到此为止了。三度发出同一声音就只是意外地再一次碰上了相同的韵脚，并不会再度增强已有的效果。再度重复的韵脚与在这之前的韵脚并列，但却不曾结合一道发挥更强的作用。这是因为第一个声音不会在经过第三个声音以后，继续在第三个声音回响。所以，第三度出现相同的声音就成了美学上的堆砌，实属多此一举。这种堆砌韵脚的做法在八行诗、三行诗和十四行诗中付出了很大代价，确实是得不偿失。这也是我们有时在阅读这些诗作时感受到精神折磨的原因，因为经过这一番头脑折腾，读诗之乐就难谈得上了。伟大的诗才有时候连困难重重的诗格条框都可以克服，诗句仍然是那样优雅、自如，但这并不等于这些格式就值得推荐，因为就这些音韵格式而言，它们既费力又没效果。我们经常可以看见就算是最出色的诗人，在应用这些诗格时，仍免不了在韵脚与思想之间进行着不是你死就是我活的搏斗；有时这一方取得了胜利，有时又是那一方占得了上风。也就是说，诗人要么为着韵脚的缘故，在表达思想时削足适履，要么韵脚只能以某一近似的音节将就。既然情形就是如此，那我认为莎士比亚的做法——即在他的十四行诗里，每隔四行就改换不同的韵脚——并非表明莎翁无知；相反，这恰恰证明了莎翁具有良好的鉴赏力。不管怎么样，莎翁这样处理并不曾减弱音响效果分毫；比较起传统习惯的镣铐式的诗格，思想也活动和表达得更加自如。

如果某一语言里有许多字词只能入诗，但却不惯用在散文里，而散文里的某些用字也不能入诗，那对于这一语言的诗歌来说就成了一大不利之处。前一种情况通常见之于拉丁语和意大利语，而后一种情形则在法语中多见——这种情形最近被相当恰当地称为“La begueulerie de la langue francaise”[7]。上述两种情形在英语中比较少见，在德语里则甚少看到。也就是说，那些专属于诗歌的字词对我们的心是陌生的，并不会直接说到我们的心坎里去，这些字词因此是冷冰冰的。这些是诗的一种约定语言，所描绘的就好像只是用油彩涂抹出来的东西，而不是真情实感，因为这些字词把真挚、内心的东西拒之门外了。

依我看来，我们当代经常讨论的经典（klassischer）与浪漫（或幻想romantischer）文学之间的差别，根本就在于经典文学只着眼和表现纯粹人性的、真实的和自然的动因，而浪漫（幻想）文学则认为纯粹只是想象出来的、佯装的和习俗的动因，也同样驱使人们活动起来。这些动因首先出自基督教神话，然后是那些夸张、离奇的骑士荣誉原则，接着就是基督教时期日耳曼人对女性的愚蠢、可笑的崇拜，最后就是那些瞎扯的、患夜游症似的超越肉体的爱恋。至于上述这些动因会引致多么扭曲、可笑的人际关系和人性现象，我们甚至在最优秀的一类浪漫、幻想文学作品里都可看到，例如在卡尔德隆[8]的作品中。那些表现宗教动因的独幕剧我就不说了，我只需提到《最坏的并不总是肯定的》、《西班牙的最后决斗》和与这些相似的喜剧《剑与衣》。除了上述浪漫、幻想的成分，还有作品中人物谈话时经常出现的经院派钻牛角尖似的讨论这些在当时却是属于上流阶层的文化熏陶。相比之下，古典文学却是始终忠实于自然，明显的更胜一筹。结果表明：经典文学里面的真实性和精确性是不带条件的、绝对的，而浪漫、幻想文学所具的真实性和精确性则只是带条件的。这就类似希腊建筑艺术与哥特式建筑之比。不过，在此需要指出，如果戏剧或者叙述性文学的作者，把故事安排在古代希腊或古代罗马的背景下，那作者就会平添诸多的不便，因为我们对古代社会的了解并不足够，尤其对生活细节方面也只是一知半解，并没有多少直观的认识。这样，作者就被迫绕开许多具体的细节，很多时候只能笼统一笔带过。作者因此就会落入抽象的窠臼，这样的作品就会失去作品中的个体化和可直观性，而这两者对于文学来说却是根本性的重要。正是这一原因使所有这一类的作品看上去都带上某种特有的空洞和枯燥。只有莎士比亚的这一类作品免除了这些毛病，因为莎翁毫不犹豫地挂着希腊人和罗马人之名，大行其描述自己同时代英国人之实。

人们对许多抒情诗名作颇有微辞，尤其是对贺拉斯的诗颂、歌德的八首歌谣（例如《牧羊人的哀歌》），指责它们欠缺恰当的连贯，跳跃性的思想随处可见。其实，在这些作品里，逻辑连贯性是故意被忽略的，这样，在这些诗作里面所表达的基本感觉和情绪才可以统一起来。只有经过这样的处理，统一、整体的感受和心境才更显突出，因为这种统一就像一条绳线，把分散的一粒粒珍珠贯串了起来，并让这些被观照之物快速变换。这就像在音乐里通过七和弦从一个乐调过渡到另一个乐

调。这样，仍在我们耳朵鸣响的原位和弦的最低一音（根音）就成了新调中的属音。我在此讨论的诗歌特性，在彼特拉克的抒情短诗里最清楚不过，并且是近乎夸张地显现了出来。他的抒情短诗是这样开头的："我多想能像从前一样地歌唱……"

在抒情诗里是主观的成分占据着上风，但在戏剧当中却是客观的要素唯一把持着地盘。在这两者之间的是叙事史诗。叙事史诗有许多的变种和样式，从叙事谣曲到真正意义上的史诗，之间有着广阔的中间地带。这是因为虽然叙事史诗总的来说是客观的，但这里面掺杂着某种主观的成分——这或多或少地表现在叙述的语气、叙述的形式上面，同时也反映在诗人零散的感想之中。在这些作品里，我们始终看到诗人的影子，这是和戏剧不一样的地方。

总而言之，戏剧的目的就是通过一个实例向我们展示出人的本质和人的存在到底是什么。作者可以让我们看到这些或悲哀、或欢快的一面，或者，这两者之间的过渡。但是，"人的本质和人的存在"这一说法就已经包含了会引起争议的种子：到底这两者何者为主？是人的本质，即人的性格，还是人的存在，即行动、事件和命运？此外，这两者是那样紧密地纠缠在一起，我们只能在概念上，而不是在具体描述和表现中把两者分别开来，因为只有事件、形势、命运才促使剧中的人物（性格）外现其本质；同时，行动只能出自人物（性格），而行动则组成了连串的事件。自然，在描述和表现的时候，作者会侧重、突出两者中之一者。在这方面，性格剧与情节剧就构成了两端。

要实现戏剧与史诗共同的目的，亦即通过在某一特定环境下的某一特定人物，展现出由这环境和人物所引出的奇特行动，那如果作者是按下面这样处理的话，他就将至为完美地实现其目的：首先，作者要把处于平和状态的剧中人物介绍给观众——在这种平和状态下，观众看到的只是剧中人的泛泛表面；然后，作者让动因出现了，这些动因引出了剧中人的行动（行为），而这些行动（行为）又带来了新的、更为强有力的动因，而这些新的、更强有力的动因再度引出意味深长的行为——如此这般的一来一往，到了剧中合适的时候，剧中人一开始时的平和已经不复存在了，取而代之的是刺激起来的亢奋情欲；在这激情状态之下，含意深长的行动（行为）发生了。经由这些行动（行为），原先还沉睡

在人物性格里面的素质就随着剧情的进展而暴露于光天化日之下。

伟大的文学家让自己化身于所表现的人物里面，然后一一从这些不同的人物嘴里发话，就像不动嘴唇的腹语者一样。刚刚还是以一个英雄的身份说话，马上就又变成了天真无邪的少女发言，但这两种说话者都说得同样真实和自然。这方面的例子就是莎士比亚和歌德。次一级的文学家则把要表现的主人公化身为自己，例子就是拜伦。但除了主人公以外的其他次要人物则经常是没有生气的，就跟平庸作者笔下的主人公差不多。

悲剧给予我们的快感有别于我们对优美的感受，而应该属于感受崇高、壮美时的愉悦。悲剧带来的这种愉悦，的确就是最高一级的崇高感、壮美感，因为一如我们面对大自然的壮美景色时，会不再全神贯注于意欲的利益，而转持直观的态度。同样，面对悲剧中的苦难时，我们也会不再专注于生存意欲。也就是说，在悲剧里，生活可怕的一面摆在了我们的眼前：人类的痛苦和不幸，主宰这生活的偶然和错误，正直者所遭受的失败，而卑劣者的节节胜利……。因此，与我们意欲直接抵触的世事本质展现在我们的面前。此情此景迫使我们的意欲不再依依不舍地渴望、眷恋这一生存。正是通过这样的方式，我们才意识到在我们的身上还有着某样我们一点都无法清楚和肯定认识的东西。我们只能知道：这就是不再意欲生存之物。正如七和弦需要有原位和弦，红色需要有一绿色，甚至在眼里产生这一绿色一样，每一部悲剧也需要有一个完全是另一种的存在、另一样子的世界——虽然我们对这完全另一种的世界的认识总是间接的，并且也只是通过观看这样的悲剧，我们才会间接获得这种认识。在目睹悲惨事件发生的当下，我们会比以往都更清楚地看到：生活就是一场噩梦，我们必须从这噩梦中醒来。在这方面而言，悲剧所发挥的作用就跟壮美景观差不多，因为，就像欣赏壮美的景观一样，悲剧使我们超越了意欲及其利益，并使我们在看到与我们意欲直接抵触的东西时感觉到了愉悦。能够使悲剧性的东西——无论其以何种形式出现——沾上对崇高、壮美的特有倾向，就是能让观者油然生发出这样的一种认识：这一世界、这一人生并不能够给予我们真正的满足，这不值得我们对其如此依依不舍。悲剧的精神就在这里。悲剧精神因而引领我们进入死心、断念的心境。

我承认在古人的悲剧里，这种死心、断念的精神极少直接显现和表达出来。俄狄浦斯虽然以放弃和顺从的心态接受死亡，但他为能报复了自己的祖国而感到有所安慰。伊菲格尼亚心甘情愿地赴死，但其实却是希腊的福祉安慰着她并使她改变了想法——正是因为改变了想法，伊菲格尼亚才会心甘情愿地迎向此前她还极力逃避的死亡。在伟大的埃斯库罗斯[9]所写的《阿伽门农》里，卡珊德拉自愿赴死，“我已活够了！”但使她有所安慰的仍然是复仇的念头。赫克利斯屈从了已成定势的情形并坦然地死去，但那并不是死心、断念的心态。欧里庇德斯[10]笔下的希波利特斯也同样如此。在这一例子里，引起我们注意的是阿特米斯现身安慰希波利特斯，向他许诺庙宇和身后之名，但对此身之后的存在却只字未提，并且就像所有神灵一样，在希波利特斯垂死之际把他抛弃了。相比之下，基督教的神灵却走近垂死者，婆罗门教和佛教也是一样，虽然在后者，那些神灵其实带有异国风采。所以，希波利特斯就像几乎所有的古希腊悲剧英雄一样，顺从了不可逆转的命运和神灵的强硬意志，但却不曾放弃生存意欲本身。正如斯多葛学派的沉着镇定与基督教的死心、断念，其根本区别在于斯多葛派只是教导人们泰然接受和从容面对不可改变的必然灾祸，而基督教则倡导停止和放弃欲求，同样，古希腊的悲剧人物显示出勇敢接受不可避免的命运的打击；而基督教时期的悲剧则表现了放弃整个生存意欲，在清楚意识到这一虚无的世界毫无价值的同时，愉快地摒弃这一世界。我的确认为现代的悲剧要比古时的悲剧高出一筹。莎士比亚要比索福克利斯[11]伟大得多；与歌德的《伊芙格尼亚》相比，人们会发觉欧里庇德斯的同名悲剧几近粗糙和平庸。欧里庇德斯的《酒神》是一部附和异教教士的令人反感的拙作。许多古老的剧作品都没有悲剧的倾向，例如，欧里庇德斯的《阿尔盖斯特》和《陶里克的伊芙格尼亚》。一些作品表现了令人讨厌，甚至让人作呕的行为动因，例如，《安提根尼》和《菲洛特》。几乎所有古老的剧作都表现了人类处于偶然和错误的掌控之中，但我们却看不到经由这些不幸产生出要获取解脱的死心断念和无欲无求的境界。凡此种种都是因为古希腊人还没能达到悲剧的顶点和目标，并且的确是还没达到最高一级的人生观。

因此，虽然古希腊人并不曾在他们的悲剧里面把无欲无求、意欲背弃生存作为这些人物的心境表现出来，但悲剧所特有的倾向和效果始终

是激发起观众和读者上述的悲剧精神，引出上述死心断念和无欲无求的心境——哪怕这只维持短暂的瞬间。舞台上骇人、可怕的事情把生活的苦难以及毫无价值，亦即所有奋斗、争取的虚无本质，清楚地展现在我们的眼前。这些印象就是要造成这样的效果：让观众和读者意识到——哪怕这只是一种朦胧的感觉——最好就是让心挣脱生活的束缚，让意愿不再对生存俯首帖耳，不再眷恋这俗世红尘。以此方式在他们的内心深处刺激起这样的意识：既然有了另一别样的意愿，那肯定也有另一别样的存在。这是因为假如事情不是这样的话，假如这种超越尘世间的好处和目标，这种背离生活及其诱惑，这种已包含在悲剧之中的转求另外一种我们还完全不能想象和理解的存在——假如所有这些不是悲剧的方向，那把生活中恐怖、可怕的一面以耀眼的光线展现在我们眼前的做法，又怎么可能会对我们造成舒服、有益的效果，给予我们一种更高一级的愉悦？恐惧和怜悯——亚里士多德把刺激起这两者视为悲剧的最终目的——就其本身而言确实并不属于让人愉快的情感，因此，恐惧和怜悯不会是目的，而只能是手段而已。那就是说，促使我们的意欲背弃生存永远是悲剧的真正方向，是有计划表现人类苦难的最终目的。就算在悲剧人物身上并没有表现出这种无欲无求的超越精神，而只是通过让观众看到巨大的苦难、那飞来的横祸或者甚至属于咎由自取的打击，从而在观众的心中刺激起这种心态，那上述的悲剧目的仍然就是存在的。许多现代的悲剧就像古代的剧作品一样，也满足于客观表现人类较大程度和范围的不幸，以便把观众引入上述心境之中；另有一些悲剧作品同样是这样的目的，但方法却是通过表现悲剧人物本身所体验到的、由苦难所导致的心境改变。前一种悲剧就好比提供了前提，由观众自己得出结论；后一种悲剧则把结论，或者说悲剧故事所包含的道德教训，也一并提供给观众——这些就反映在剧中人的心境转变或者剧中合唱所发出的评论和思考。例如在席勒[12]的《梅西纳的新娘》结尾处，是这样的句子，“生活并不是多么了不起的好”。在此值得一提，极少有像歌剧《诺尔玛》那样把人类苦难所造成的真正悲剧效果，亦即主人公承受苦难以后所达至的死心断念和精神升华，纯粹通过显示动因推动人物的行动而清晰明了地表露了出来。这出现在二重唱《你所背叛的心，你所失去的心》理面。在这里，意欲对生存的背弃经由突然出现的平和音乐而清晰标示出来。除了这歌剧里面出色的音乐和文词以外，单从剧中的动因和剧情的运作、安排考虑，这已经是一部至为完美的悲剧了。对动因的悲

剧设计，行动的悲剧性展开，情节悲剧性的急转直下，以及这些因素在首先引领剧中人、其次引领观众达至超越尘世的心境方面所发挥的作用——所有这些都使这部悲剧成为真正的范本。的确，这一悲剧在达到其效果时是相当自然而然，也典型体现了悲剧的真实本质，因为剧里并没有掺杂基督教或其他的观点。

近代戏剧作家经常被指责忽略了时间和地点的一致性，但这做法只有在这些作者甚至取消了情节的一致性时，例如，莎翁的《亨利八世》，才是有所缺陷的。但情节的一致性却没必要夸张至剧里表现的永远是同一样东西，就像法国悲剧所做的那样。法国的悲剧作家总的来说严格遵守时间、地点的一致性，剧情的发展就像是一条欠缺横向面的几何线条，永远就是“照直往前走，别管其他闲事！”剧情也就公事公办似的迅速打发了事，人们不会被无关宏旨的枝节所耽误，也不会左右四周地观望一番。相比之下，莎士比亚的悲剧却像兼有横向面的航线。剧里有开小差的时间，有长篇的议论，有时候整整一景戏都不曾推动人物的活动，甚至与人物活动无关。但从这些，我们却可以更仔细地了解行动中的人物或者他们的处境。这样，我们就能对这些人物的行动有更透彻的了解。虽然人物行动（情节）是首要的事情，但这还不至于让我们忘记：我们最终关注的是剧中所表现的人的本质和人的存在。

戏剧或者史诗诗人应该知道自己就是命运，并且像命运一样，是强硬、无情的；同时，作者自己就是反映人的一面镜子。因此，作者会让许许多多恶劣的、间或卑鄙无耻的人物登场。除此之外，还有很多的傻瓜、疯子和乖僻、古怪的人。但间或也会出现一个讲理性的、或者是聪明的、或者是正直的、或者是好心肠的人。而高尚、无私、慷慨的人则近乎凤毛麟角。据我看来，在荷马的全部作品中也找不出一个真正是我这里所说的高尚的人，虽然有不少好心肠的、正直的人。在莎翁的所有作品里，或许能够找出那么寥寥几个高尚、无私的角色，但这些还不属于特别的高尚和无私，例如，考狄利娅、科里奥拉努斯，除此之外再没其他了。而恶毒、无耻、乖僻的人物则数不胜数。但伊夫兰[13]和考茨布[14]的戏剧里头却充斥着心灵高尚、宽宏无私的人物。戈东尼的做法就跟我上述推荐的差不多，戈东尼[15]以此显示出要比伊夫兰和考茨布高出一筹。相比之下，在莱辛[16]的《米娜·冯·巴恩海姆》一剧里面，高

尚、无私的情操大肆泛滥，单是波萨侯爵一角所表现出来的高尚情怀，就多于在歌德全部作品累加起来的这种东西。另有一部沃尔夫[17]所写的戏剧小品《为了责任而承担责任》（题目似取自《实践理性批判》）里只有三个角色，但三个角色都有着无比高尚、无私的情操！

希腊悲剧的主人公一般都是国王、王子一类，大部分近代戏剧也是一样。这肯定不是因为地位显赫就使主人公、受苦者更显尊贵。在戏剧里面，关键是要把人的情欲刺激、活动起来，至于这些情欲是活动在哪一客体道具，其相对价值都是差不多的；悲剧到底发生在村野茅屋抑或深宫大院，其实并无多大的区别。市民题材的悲剧并非理应无条件排斥。尽管如此，声威赫赫、重权在握的大人物却是最适宜作悲剧之用，因为痛苦和不幸——这是人生的定数——必须达到一定的程度才可以让观众——不管这观众是谁——看出其狰狞、可怕的样子。欧里庇德斯本人就说过，“天哪，大人物可得承受大苦痛啊！”但让一小市民家庭陷入困境和绝望之中的变故，在大富大贵的人家看来通常都是芝麻一样的小事，一点点人力帮助，有时甚至不费吹灰之力就可排除困难。所以，这样的悲剧是不会让这些观众有所震撼的。相比之下，有权有势的大人物所承受的不幸却是绝对可怕的，外在的帮忙甚至起不了作用，因为帝王将相只能依靠自己的力量，否则只有走向毁灭。此外，爬得越高，跌得越惨，而市民角色欠缺的正是这一高度落差。

那么，既然我们已经清楚表明：悲剧的倾向和最终目的就是走向死心断念、无欲无求，否定生存意欲，那在悲剧的对立面——喜剧——我们则可轻易认出：喜剧让我们继续肯定和接受生存意欲。虽然喜剧也得把种种苦难、种种令人厌恶的事情展现在观众面前——每一表现人性的作品都不可避免要这样做——但是，在喜剧作者的笔下，这些讨厌的东西匆匆就过去了。作品整个儿洋溢着欢乐的气氛。这里面夹杂着成功、胜利、希望——而这些令人欢快的事情最终占得了上风。此外，喜剧为我们提供了无尽的笑料。在我们的生活中，甚至是那些让人不快的事情，都是不乏笑料的。喜剧带给我们的笑声让我们无论在何种处境下都保持着良好的心情。所以，喜剧的结果就是向观众表明：生活总的来说是美好的，并且无一例外都是饶有趣味的。但当然了，喜剧务必要在皆大欢喜的一刻匆匆落幕，这样，观众才不至于看到接下来要发生的事

情。而悲剧则一般来说在结尾以后，就没有接着还要发生的事情了。除了这些，一旦我们认真审视生活的滑稽一面——这就反映在受小小的窘迫、个人的害怕、瞬间的愤怒、内心秘密的嫉妒等诸多类似情感的驱动，而在这些现实形象里幼稚表现出来的言行和举止，这些现实形象都是远远偏离了美的典型——甚至单单从生活的滑稽一面考虑，亦即以一意想不到的方式审视生活，那深思的人也不难认定：这些人的存在和争取不可能就是目的本身；相反，人们只是走上了一条错误的路径才达至这样的存在，而剧里所表现的这一切其实是有不如无的东西。

注释

[1] 克里斯多夫·魏兰（1713—1833）：德国文学家。——译者注

[2] 约翰·梅克（1741—1791）：歌德青年时代的朋友。——译者注

[3] 贺拉斯（前65—前8）：古罗马杰出的诗人。——译者注

[4] 卢克莱修（约前93—前50）：拉丁诗人和哲学家。——译者注

[5] 奥维德（前43—17）：以《爱的艺术》和《变形记》闻名于世的罗马诗人。——译者注

[6] 高乃依（606—1684）：法国剧作家。——译者注

[7] 法语，意为“法语的假正经”。——译者注

[8] 卡尔德隆（600—1681）：西班牙剧作家。——译者注

[9] 埃斯库罗斯（前525—前456）：古希腊三大悲剧作家之一。——译者注

[10] 欧里庇德斯（约前480—前407）古希腊三大悲剧作家之一。——译者注

[11] 索福克利斯（约前496—前406）：古希腊三大悲剧作家之一。——译者注

[12] 费里德利希·席勒（759—1803）：德国文学家。——译者注

[13] 威廉·伊夫兰（759—1814）：德国演员、戏剧作家。——译者注

[14] 奥古斯特·冯·考茨布（1761—1819）：德国喜剧作家。——译者注

[15] 卡尔·戈东尼（707—1793）意大利喜剧作家。——译者注

[16] 莱辛（792—1781）：德国启蒙思想家、剧作家、文艺理论家。——译者注

[17] 亚历山大·沃尔夫（782—1829）：德国演员。——译者注

论写作和文体

1

首先，动笔写作的有两种人：一种人是因为有内容要写出来；另一种人则是为写作而写作。第一种写作者有了一些思想，或者积累了某些经验；这些东西在他们看来值得传达给别人。第二种人需要钱，所以，他们写作就是为了钱。这第二种人思考是为了有东西可写。我们很容易就可以认出这种人，因为他们会把脑子里的东西尽可能拖长来写，把半真实的、古怪的、牵强的、摇摆不定的想法发挥、做大；并且，他们通常都喜欢把文章写得晦涩难懂——这样，他们就可以装扮成一副他们其实并不是的样子。所以，他们写出的东西既不确切又不清晰。因此，人们很快就可以发现：这些人写东西只是为了填满纸页，甚至我们最好的作家也不时做出这样的事情。例如，莱辛剧作中的部分段落，甚至约翰·保罗所写的许多小说也是充数之作。一旦发现作者是这样写作，我们就要马上把这些作品随手扔开，因为时间是很宝贵的。从根本上而言，一旦一个作者是为了填满纸页而写作，那这位作者就是在欺骗他的读者，因为这一点是预先就已确定了的：作者之所以动笔就是因为他有了要向我们传达的东西。稿酬和版权从根本上毁坏了写作。只有纯粹是因为有东西要写才动笔的人，才会写出值得一写的东西。如果在写作的各个领域里，只有极少数的优秀书籍才得以露面，那就真的是功德无量！但可惜这是永远不可能办得到的事情——只要写作者有稿酬可赚的话。这是因为金钱就好像被下了一道恶咒：不管是哪一位作者，只要他是为了谋利而写作，那写出的东西就开始变质。出自伟大人物的最优秀著作，在其产生的时候，著作者都是不曾获得酬劳或者只得到了很少的酬劳。这一句西班牙谚语因而在此得到了证明：荣誉和金钱不会走进同一个口袋。当代文学在德国内外所呈现的困境，其根源就是写书、出书可以牟利。每一个急等钱用的人都坐下来写书，而读者大众又傻乎乎地掏钱购买。这种情形导致的次要后果就是语言的败坏。

一大群拙劣的写作者纯粹是以读者大众的愚蠢养活自己，因为读者竟然蠢至非最新印刷的东西不读。这群写作者就是“日报记者”（Jour-

naliste），这一称谓非常确切！翻译成德文就应该是“Tagelohner”[1]。

2

我们也可以说文章作者分为三类：第一类只写不想。这些作者把自己的记忆、回顾写下来，或者干脆直接从其他书里取材。属于这一类的作者简直是多如牛毛。第二类则是在写作的时候也曾作过思考——他们思考是为了写作。这类为文者数目也不小。第三类撰文者则是在动笔以前就想好了要写的内容。他们已写作纯粹只是因为他们做过思考。这些人为数极小。

属于第二类的、直到动笔才开始思考的为文者，就好比是外出随意走上一圈的捕猎者：他不大可能会把许多猎物带回家里。相比之下，为数很小的第三类写作者就好比早就捉住了猎物，这成群的猎物在稍后从一处栅栏被赶进了另一处同样是围起来的地方——在这里这些猎物是无法逃走的，猎人此刻要做的只是瞄准和扣动扳机（描述和表现）。这种捕猎是会有所收获的。

甚至在这为数很小、在动笔之前就的确已认真思考过的作者当中，也只有极少数的凤毛麟角是思考过事物本身，而其他的写作者则只是思考过书本，思考过别人所说过的话语。也就是说，这后一种人真要思考的话，那就必须先经由别人的和既定的思想而获得更加接近和更加强力的推动、刺激。别人的、既定的思想就成了他们就地取得的题材。因此，他们总是受到别人思想的影响，这也导致他们永远难以真正有所独创。但上面提到的属于凤毛麟角的写作者，却是受到事物的激发而思考。所以，那些人思考的是那些事物本身。也只有在这些人的作品里面，才可觅到能够长存不朽的东西。不言而喻，我在这里谈论的是涉及高深学问和思想的写作，而不是撰写白兰地酿造、精馏的人。

只有在写作的时候是直接从自己的脑子里掏东西的人，才会写出值得一读的作品。但是，编写大纲和泛论、炮制汇编和总集的人，还有平庸的历史作者，等等，都是直接从书本里获取材料，然后直接形诸笔墨，中途甚至不曾经过大脑的循例放行，更不用说经过大脑的一番加工和处理了。（如果书的编者和作者都了解自己编出或者写出的书里面的东西，那他们将是多么的博学啊！）因此，这些人所发的议论经常意义

含混，读者绞尽脑汁也搞不懂他们到底在想些什么。其实，他们根本就不曾想出些什么。他们所抄袭的原书本身有时候就是同样的云山雾罩、不知所云。这样，如此炮制出来的书籍就好比根据石膏模子再造出另一副石膏模子。到最后，安提诺斯[2]的塑像就变成了一个几乎难以辨认的脸部轮廓。所以，我们应该尽量少读这类汇编为妙，虽然完全不读这种书籍是有点困难，因为把多个世纪以来积聚起来的知识浓缩在小小空间的简编、概要一类，也是属于所谓的汇编。

没有什么比相信这一看法更加错误的了：最迟说出的话语总是更加准确，最新写出的文字肯定更胜之前的文字一筹，每种新的变化都是一个进步。真正思考的思想者、能够作出正确判断和严肃认真对待自己所从事的事情的人，始终只占少数。到处都充斥着苍蝇、蚊子一类的害虫。这已经是规律中的事情。这类人总是随时、勤勉地以他们的方式自以为是地要去修改、润色思想者经过深思熟虑以后说出的话语，不把它们弄得面目全非不肯罢手。因此，那些想就某一话题求教的人，千万不要匆忙拿起讨论这一话题最新出版的书，满以为科学总在进步，而新书的作者肯定是利用了之前的旧著。事实的确是这样，但这到底是怎样的一种利用啊！新书的作者经常并不曾彻底理解前贤的作品，但却又不愿意直截了当沿用旧著的原话。所以，那本来表达得更好和更加清晰的话语只能被他们越改越糟、弄巧成拙。要知道，写出更好原话的前贤根据的可是自己对事物亲身的、活的认识。写出新书的人经常漏掉了前贤最精髓的部分，对事情漏掉了最鲜明生动的解释和最绝妙的评论，因为新书的作者无法认出这些价值，对前贤简明、扼要、含蓄的笔法也浑然无所感觉。只有肤浅的唠叨才和他们同气相通。这样，一本更早和更好的著作却被更新的、纯粹为着金钱而写出的书取而代之。这些新作在同伙的颂扬声中狂妄、傲慢地登场。在学问领域里，为了达到造成效果、引人注目的目的，每一位著作人都想拿出一些新的东西，而这经常纯粹只是推翻在此之前人们公认为正确的东西，以亮出自己本人可笑、荒唐的货色。这一招有时候也可以奏效于一时，但稍后人们还得重新接受原来正确的东西。这一类的创新者并不会严肃、认真对待这世上的任何事情，除了他们极其珍视的自我——而这一自我正是他们一心想突出和强调的。提出某一似是而非的悖论应该能够快速达到这一目的。他们那缺乏创造性的头脑就向他们推荐了否定既有理论的做法。这样，很久以来

一直得到公认的真理就遭到了否认，诸如生命力的存在、交感神经系统的理论、（生物的）自然发生的学说、毕夏[3]对情欲的作用和智力产生的效果所作出的划分，等等都遭到了拒绝。这些新人重又回到极端的原子学说中去。所以，科学的步伐经常是逆行的。属于这一类别的还有那些在翻译原作的同时，作出修改和纠正的翻译者。我始终觉得这种翻译是一种大胆、无礼的行为。你们自己写出值得让别人翻译的书吧，就让别人的作品保持原样好了！所以，如可能的话，我们就要阅读那些对所讨论的事情有着根本性的发现和认识、真正有独创性的人所写出的著作，或者至少是在某一学问领域里被公认的大师的作品。宁可购买二手书，也不要阅读内容方面的二手书。当然，既然“在别人作出发现以后，提出点点的补充是容易的”，那我们在了解了某一理论的坚固扎实的根据、理由以后，不妨增加知道对这一理论的最新补充。总的来说，这一普遍的规律同样适用于此处：新的甚少是好的，因为好的只是很短时间内是新的[4]。

一本书的名字之于这本书，就好比是信封上的地址、姓名之于一封发出去的信。也就是说，书名的首要目的就是让这本书能够引起那些可能会对这本书感到兴趣的人的注意。因此，书名应该是描述性的；并且，既然书名本质上就是简短的，那书名就必须凝练、扼要，如可能的话，书名要能够透露出内容的梗概。据此，烦琐、啰嗦、含意模糊、不知所云的书名都是糟糕的。至于虚假、误导读者的书名，则更是为这本书准备了和写错了地址的信件所遭受的同样命运。但至为恶劣的却是偷窃得来的书名，亦即别的书籍已有的名字。因为首先这是剽窃行为；其次，这最明显地证明了书的作者完全缺乏独创性，因为既然连为这本书起一新的名字的创意都没有，那他就更加没有能力给予这书以新的内容。与此类书名相关和类似的就是模仿、亦即半偷窃别人的书名。例如，在我出版了《论自然界的意欲》很长时间以后，奥斯特[5]就写了一本《论自然界的精神》。

现在的写作者到底还有多少诚实可言，可以从这一点看得出来：他们在歪曲引用和断章取义列举别人著作的时候，真可谓肆无忌惮、完全不负责任。我的著作中被别人引用的部分普遍受到了歪曲，也只有我那些旗帜鲜明的追随者是例外的情形。很多时候，这种歪曲由于粗心大意

所造成，因为这些为文者用惯了陈词滥调，一下笔这些东西就习惯性地倾泻而出。有时候，这是因为唐突、冒失的缘故——他们想矫正、改正我的表达。但最常见的还是出于卑劣的目的。这样的话，这种故意歪曲就是卑鄙、无耻的下流行径，正如制造假币一样。做出这种行为的人以此行为一举剥夺了自己的清誉。

3

一本书只是这一本书作者的思想所留下的印痕而已。作者这些思想的价值要么在于其题材（素材），亦即作者所思考的对象；要么在于其形式，亦即作者对其题材所作的处理。也就是说，作者对这些题材所作的思考。

题材是多种多样的，它们给予一本书的好处也同样是多种多样。所有的现实题材，也就是说，所有历史的、自然物理的事实本身，以及在最广泛意义上的这一类东西，都属于现实的题材。以题材取胜的书，其独特之处全在于写作的客体。因此，某些书无论其作者是谁，都可以成为重要的作品。

相比之下，以写作者所作出的思考见优的书，其独特之处却在于写作的主体。思考的对象可以是司空见惯、人人都很熟悉的东西，但是，作者对这些对象的把握形式、作者所作出的思考却赋予了这本书以价值。这些取决于写作的主体。这样，如果一本书是在这一方面出类拔萃的话，那这一本书的作者也同样是出类拔萃的。由此可以推论：一个值得一读的作者，越不需要借助其题材的帮助。也就是说，书的题材越是为人熟知和越是被人反复采用，那这一作者所作出的成绩就越大。例如，三个伟大的希腊悲剧作家就曾处理过同样的题材。

所以，如果一本书很出名，那我们就要分清楚这本书的名声是拜其题材所赐，抑或归功于作者对这题材的处理形式。

由于选取了特定的题（素）材，相当平庸、肤浅的写作者也可能写作出很重要的书籍，因为只有他们才有机会接触到这些素材。例如，这一类素材可以是对边远的国家、罕见的自然现象、历史的事件等等的描述——因为作者是这些事情的目击证人。或者，这些作者花费了相当的时间和精力，探究这些事情的来龙去脉、寻找和收集了有关的原始资料。

而在形式方面，如果素（题：）材是每一个人都可以接触到，甚至是相当熟悉的；也就是说，如果只有对这些素材所作出的思考才可以使

写出来的东西具备价值，那就只有具出色头脑的作者才可以写出值得一读的东西。因为其他一般头脑的作者只能想出人人都会想到的东西，他们写出的作品是其思想的印痕，但每一位读者自己就已经有了产生这种印痕的原型物了。

不过，读者大众更感兴趣的却是书的题材，而不是形式。因此原因，这些读者无法获得更高一级的智力锻炼和文化修养。他们在对待文学作品时把这种倾向表现得至为可笑，因为他们一丝不苟地探究现实发生过的情形，或者文学家本人的那些引发出这些作品的亲身经历。的确，对于广大读者来说，这一类事情说到底还是比作品本身更加有趣。所以，读者们更多阅读的是关于歌德的书，而不是歌德写出的书；探究浮士德的传说比研读《浮士德》长诗更来劲。贝尔格已经说过，“读者会就莱诺尔到底是何许人氏展开学识渊博的考察。”此话一字不差地应验在歌德的身上，因为我们现在已经有了许多对《浮士德》长诗和浮士德传说的学识渊博的探究。这些探究是，并且永远是属于素（题）材方面。这种对素（题）材更甚于对形式的喜好，就好比对一个美丽的古意大利花瓶的外形和图案视而不见，但却一门心思探究这花瓶的黏土成分和颜色的化学构成。

这种迎合和助长低级趣味、试图通过题材产生效应的做法，在某些要求作者必须把才华和贡献发挥在作品形式上面的创作领域里，是绝对要不得的。这些作品也就是诗歌、诗剧作品。尽管如此，我们还是不时地看到那些下三滥的戏剧作者竭尽所能在题材上取胜，以吸引更多的观众到场。所以，例如，他们就把某些其实生平并没有多少戏剧事件的名人硬是拉上了舞台；有时候甚至那些与名人一道出场的真实人物还没死去，戏剧作者们就已经等不及了。

我在此对题材与形式的区别的讨论甚至同样适用于人们的谈话。也就是说，要能够进行谈话，首先必须具备理解力、判断力、机智、灵活等素质。正是这些素质赋予了谈话以形式。接下来马上就要看谈话的素材了，亦即我们可以与这个人谈论的东西，也就是他的所知。如果可供交谈的素材不多，那就只有具备非比一般的属于上述形式方面的素质，才可以使谈话具有价值，因为这种谈话所涉及的素材就只能局限于人们都熟悉的事物、人以及自然的情况。但如果一个人缺乏形式方面的素

质，但却有了使这谈话具一定价值的某一方面的见闻和知识，那情形就刚好相反了：这种谈话所具的价值全在于这谈话的素材。这正应了那句西班牙俗语所说的："笨人对自己家里的了解更甚于聪明的外人。"

4

一个思想的真实生命维持至这一思想形之于文字为止——这一思想就以此方式成了化石：从此以后这一思想就是死的了，但同时也是无法磨灭的了，就像史前世界石化了的动、植物。我们也可以把这一思想的短暂生命比作水晶石在结晶一刻的瞬间。

也就是说，一旦我们的思想找到了文字表达，那这一思想就开始为他人而存在，它就不再活在我们的内在了。就像一个有了自己存在的婴儿一样——它已经跟母体分离了。就像诗人歌德所说的：

你们可不要驳诘，使我迷惘

人们一旦说话，思想就会混乱。

5

羽笔之于思考就等于手杖之于走路，但最轻松自在的走路是不需借助手杖的，最美妙的思考也不需借助羽笔思考。只有在我们开始老的时候，我们才会喜欢借助手杖走路，才会喜欢借助羽笔思考。

6

某一假设一旦在头脑里占据了位置，或者在这头脑中诞生，那这一假设就有了自己的生命，它就像一个生物体一样从外在世界吸收有益的、同质的东西和排斥异质的、有害的东西。如果无法阻止异质的、有害的东西闯入的话，那这些异质东西是会原封不动被剔除掉的。

7

讽刺作品必须像代数学一样只可以运用抽象和不确切的数或量，而不能以具体的这些东西操作。我们不可以把具体的活人物写进讽刺作品中去，就像我们不可以在活人身上实施解剖学一样，以防我们的身家、性命受到威胁。

8

一件作品要永恒不朽的话，那这一作品就必须具备多样的优点，以致要找到一个能够理解和赏识所有这些优点的读者也不容易。但是，总会有某一位读者赏识这一作品的某一优点，而另一位读者则敬慕这一作品的另一优点。这一作品的声誉和名望就以这一方式持续保持多个世纪——尽管在这期间人们的口味和兴趣不断在变换。这是因为人们时而在这一意义上，时而又在另一意义上欣赏这一作品，这一作品所包含的意蕴始终无法穷尽。不过，写出这一著作的作者，亦即有资格存活在后世之中的人，却在他的同时代人当中、在这广阔的世界里始终无法找到与己相似的人；他实在是太过不同了。并且，就算他像永远流浪的犹太人一样走过了几代人，他还是发现情况没有两样。一句话，他就是阿里奥斯图的诗句所描绘的人，“大自然塑造了他，然后把模子打碎了”。如果情况不是这样的话，那就不可能理解为何这位作者的思想就不像其他作者的思想一样遭湮没。

9

几乎任何时候，无论是在艺术还是在文学当中，都会有一些错误的基本观点、错误的方法和格调流行开来，并受到人们的赞扬。思想平庸的人就会争相仿效这些东西，而有洞察力的人则会看穿和鄙视这些东西，不为时尚所动。用不了几年工夫，甚至读者大众也终于看到了这些把戏可笑的本来面目。那些矫揉造作的作品用以打扮自己、并曾一度让人们惊艳的脂粉、口红终于剥落和褪色了，就像马虎地涂抹在墙壁上的劣质灰泥装饰掉了下来；这些作品现在就像光秃的墙壁一样摆在了我们面前。所以，当某些很长时间以来就已蠢蠢欲动的错误的基本观点现在终于理直气壮、明目张胆地表达出来时，我们用不着生气，而是应该感到高兴，因为人们很快就会感觉、看穿和最终道出它们的虚假本质。到了那时候，就好像脓疮终于被弄破了。

10

写作的风格是精神思想的外相，它比肉体外相更不会欺骗人。模仿别人的风格就等同于戴上了一副假面具。哪怕这副面具非常好看，但因为这副面具是死物，很快它就会变得索然无味、让人生厌。就算是一张丑陋无比、但却活泼、生动的面孔也比这副死面具要好。所以，那些以拉丁文写作、仿效古老作家的作者，其实就像是戴上了一副假面具。也就是说，我们能够听见他们说出的话，但就仅此而已，因为我们无法看见他们的面相、表情，他们的风格。但在那些以思考为乐、并不甘于模仿别人的人所写出的拉丁文著作里，我们却可以看到这些东西。这一类的作者包括斯各图斯[6]、彼特拉克、培根、笛卡儿、斯宾诺莎、霍布斯等。

矫揉造作的文体就好像是挤眉弄眼而成的表情。人们书写的语言就是人们的民族面相。而各个民族的面相——例如，从希腊语一直到加勒比语一相互间差别很大。

我们应该留意别人的文体毛病，目的就是避免重蹈别人的覆辙。

11

要对某一位作者的精神产品姑且作出评价，我们并不一定需要知道他思考过什么素材，或者他对这些素材想出了些什么，因为这样做就意味着必须读完他所有的作品。其实，知道他是如何思考就已经足够了。作者思考的方式，他的思维的基本特性和大致素质，会精确反映在这位作者的文体之中。也就是说，一个人的文体会显示出这个人所有思想的形式特性，而这一形式特性是始终如一的，不管这个人思考的素材如何各自不一，也不管他得出了些什么思想。这就好比是一块面团：虽然可以捏出各种不一的形状，但这些形状始终是由那同一块面团捏成。所以，当路人向欧伦斯皮格尔[7]打听要走多长时间才能抵达下一目的地时，欧伦斯皮格尔作出了似乎是荒谬的回答，“继续走！”——欧伦斯皮格尔的目的就是从问路者的步速算计出这一问路者在一定时间内能够走出多远的距离。同样，我只需读上几页某位作者的文字，就可以约略知道他能对我有多大的帮助。

正是由于私下里意识到这种情况，所以，那些平庸的作者都尽力收藏起自己独有的、自然的风格。这样，他们就首先被迫放弃自己质朴、无华文体。因此，质朴、无华的文体尤其属于高人一筹、充分感受到自身优势并因此充满自信的思想者。也就是说，那些思想平庸的作者完全不敢下定决心直写自己的所思，因为他们怀疑这样写出来的东西会显得简单、幼稚。但其实，直写自己的所思总还是具一定价值的。所以，如果他们老老实实地写作，把自己确实思考过的相当一般的点滴东西，以朴实简单的方式传达给读者，那么，他们所写出来的东西还是可以让我们一读；在其特定的范围之内，甚至还是有一定的教益。但他们却偏偏没有这样做。他们力图显得比实际上想得更多、想得更深。所以，他们在表达自己的想法时，喜用生僻的字眼、复杂的长句、时髦和牵强的短语。那些套叠的句子拐弯抹角、闪烁其词。这一类作者就在既想传达这些思想、又想掩藏起这些思想之间左右为难。他们很想把自己的思想装饰一番，以显示出一副渊博、高深的样子。这样，读者就会以为在他们所写的东西里面另有更多读者暂时还不曾察觉的东西。因此，有时候，他们把自己的想法用短小、模棱两可、似是而非的格言式句子零碎表达

出来——这样，就好像是别有一番深意在这些句子之外（谢林关于自然哲学的著作就提供了这方面的绝好例子）。有时候，他们又会把自己的思想淹没在滔滔的语词里面，其啰嗦、繁复让人忍无可忍，就好像他们的思想不花费庞大的工夫就不足以说得清楚一样。其实，他们脑子里面也就那么一些简单至极的想法，甚至只是老一套的滥调（属于这一类的大量例子见之于费希特的大众作品和许多其他不值一提的草包所编的哲学教材）。或者，他们会看中某一自以为考究和很有文化的风格，例如，尽力写出某种缜密、深沉、科学的味道，而读者则被这些又长又臭、但却没有内容的巨无霸句子折磨得头昏脑涨（由那些不知羞耻的黑格尔门徒编写的黑格尔刊物《科学知识年鉴》尤其为我们提供了这一类例子）。又或者，他们刻意写出机智、俏皮的笔法，看上去十足的疯疯癫癫、精神错乱。诸如此类的情形不胜枚举。他们所有的这些努力都是“雷声大，雨点小”，经常使读者无法看清他们葫芦里究竟卖些什么药。他们写下没有丁点思想的名词、句子，但却又冀望别人以此想出点东西。诸如此类的努力，其背后不外乎就是拼命寻求新的手段，把字词当作思想贩卖给读者；并且，通过运用新的字词，或者旧词新用，或者拼凑、组合短语和句子，造成作者有头脑思想的假象，以弥补作者恰恰在这一方面所痛心感受到的欠缺。为了达到这一目的，他们时而采用这一手法，时而又变换另一种方式以冒充学问和思想——此情此景真的让人忍俊不禁。这些手段可能暂时欺骗了没有经验的读者，但这副死面具迟早会被人们识穿，招徕别人的笑话。到了那时候，又得变换新的花样了。我们看过不少作者下笔狂热奔放、酣畅淋漓，完全是忘乎所以的样子；但转眼就在接下来的第二页却变成了严谨认真、引经据典，一副学问大家的派头，其咬文嚼字、拖沓凝滞的文体，就像以往克里斯蒂安·沃尔夫所惯用的文体——虽然现在披上了现代的外衣。但最经久耐用的办法还是写出含混、让人不明所以的文字——但这只在德国才吃得开。在德国，费希特最先采用了这一风格，谢林则把它发扬光大，而到了黑格尔手里，这种风格达到了极致；而且效果相当令人满意。但是，没有什么事情比写出无人能懂的东西更加容易，而以人人都可以明白的方式表达出重要、深奥的思想则是最困难不过的。令人费解的文字（Das Unverstandliche）是与无知和缺乏理性（Unverstandigen）紧密相关的。在这种令人费解的语言背后，极有可能是故弄玄虚，而不是深不可测的思想。如果作者真有头脑思想的话，那他是用不着使出这些招数

的，因为有了思想就可以以自身的样子示人。贺拉斯的这些话语也由此得到了证实：

合乎理性的思考是良好写作的条件。

但其他作者却像那些试验多种不同金属以代替那唯一和不可取代的黄金的人。其实，作者最需要提防和避免的，就是明显在极力显示比实际上更有头脑思想，因为如果作者是这样做的话，那反倒引起读者怀疑这位作者并没有什么思想——道理就在于一个人总是冒充拥有自己实际上欠缺的东西。正因为这样，如果我们说作者的文体朴实无华，那就是一条赞语，因为朴实无华意味着这位作者能够以自身的样子示人。朴实、无华一般来说都能获得人们的欢心，而有失自然总是惹人反感。我们也可以看到：每一个真正的思想家都是努力争取以尽量单纯、清晰、准确和扼要的方式表达自己的思想。据此，简朴不仅始终是真理，而且也是天才的标志。文体是因思想而变得优美，但那些假冒思想家却尝试让自己的思想因文辞而获得美感。语言文字只是思想的剪影；写出模糊或者拙劣的文字其实就是思维迟钝或者混乱。

所以，写出良好文体的首要律条，就是写作者必须言之有物；事实上，仅仅这么一条规则本身就差不多足够了。这一规则含意多么深远啊！而无视这一规则却是德国哲学著作的写作者和思辨作家的通病，尤其是自费希特时代以来。也就是说，我们可以注意到哲学作者很想显示出一副有话要说的样子，但其实，他们却没有可说之话。这种由大学的假冒哲学家所引入的写作方式，甚至在这一时代显赫的文学名家的作品中也屡见不鲜。这也是句子里出现两歧甚至多歧含意的由来，也是生产出所有这些的母亲：冗赘、淤滞不畅的文气，即法国人所说的僵硬的文体（stile empese）；不着边际、哇啦哇啦一发不可收拾的词语；不知疲倦的长篇大论以掩盖作者缺乏思想的苦况，就像风车一样咯吱咯吱转个不停，使人头昏目眩。这种文字可以让我们读上几个小时而始终无法把握住哪怕是一个清楚、具体表达出来的思想。臭名昭著的《哈尔年鉴》——后来是《德意志年鉴》——就为我们提供了在这些方面的大量典型

例子。谁要是有了值得一说的话，那他是用不着使用夸张、有失自然的字词、复杂的短语和幽暗不明的隐喻以遮盖自己的意思。相反，他会简单、清楚、朴实地表达出自己的看法，并且确信能以此产生效果。所以，谁要是使出上述的招数，也就以此暴露出自己欠缺头脑思想和知识。与此同时，德国人的沉着和耐性已经使他们习惯了形形色色的文字垃圾。读者读完一页又一页却又不知作者到底要说些什么。德国的读者们误以为这一切都理当如此，殊不知作者只是为写而写。相比之下，一个具有丰富思想的优秀作者很快就会让读者相信：作者是认真的，作者的确是有话要传达给读者。这会促使有头脑的读者耐心、认真读下去。正因为这样的作者的确有内容要传达给读者，所以，他总是以最直截了当和简单明了的方式表达自己的思想。这是因为他的目的就是激发和唤起读者和自己一样的思想。据此，他就可以与布瓦洛[8]一道说出：

我的思想随时可以尽情表露

我的诗句不管是好是坏，总是言之有物。

——致德·塞纳莱侯爵的书简诗

而布瓦洛所说的“言多必然无物”适用于上述的那些文体作者。那些作者的另一特点就是，尽可能地回避任何肯定和断然的词语，这样，他们就可以在需要的时候摆脱窘境。所以，在任何情况下，他们都会选用偏向抽象的词语，而有思想的作者却会采用更加具体的字词，因为具体的字词能让读者更加直观、形象地看清事物，而直观所见是所有显著根据之源。证明那些作者喜好抽象词语的例子有很多，一个尤其荒谬的例子就是在过去十年间德语文章中，在本来应该使用“导致、产生（某一效果）”（bewirken）或“（作为原因）引起”（verursachen）等动词的时候，人们几乎全都使用了“以……为条件、前提”（bedingen）一词，因为“以……为条件”这一动词是一个抽象和不确定的词语，更少具体的含意（其含意只是“非此不行”，而不是“由此”、“因此”）。所以，使用这样的抽象词语就总能为自己留下一条后路——这对于某些人来说是求之

不得的，因为这些人私下里意识到自己本事有限，所以总是不放心使用肯定和断然的词语。至于其他也使用类似偏向抽象词语的人，却只是他们跟风的国民性使然。所以，文章写作中的每一愚蠢花样，就像日常生活中的每一无礼行为一样，马上就会找到仿效者。这种喜欢跟风的习气可以从这两者能够迅速蔓延得到证明。英国人则无论在文章写作抑或在日常生活方面都会以自己的判断为依据，但德国人却很难称得上是这样。因此原因，“导致、产生”和“引起”等词几乎已经全部从最近十年出版的文章书籍中绝迹，人们到处都只用“以……为条件、前提”（bedingen）一词。在此提出这些事情是因为这是这一类可笑事情的典型例子。

思想平庸的作者只能写出空洞和沉闷的东西——这一点甚至从这些人总是带着一半的意识说话就可以看得出来，也就是说，他们连自己说出的字词的真正含意也不甚了了，因为这些字词是鹦鹉学舌般学来的，现在是习惯性脱口而出。所以，他们更喜欢用上现成的短句和成语，而不愿意自己把个别词语组合起来。这就是为什么这些文章的特征是明显缺乏突出、鲜明思想的印痕，而这正是因为这些作者没有能留下这些印痕的印模——自己清晰的思维。所以，我们读到的只是拼命堆砌的字词，其具体含意却模糊和不确切；还有就是用得太滥的俗语和时髦、流行的说法[9]。正因为这样，他们写出的东西就像是用破损了的字模印出来的文字，读来让人如坠五里雾中。相比之下，具有头脑思想的作者透过其文章的确向我们说话；因此，阅读他们的文字是一件赏心乐事。也只有这些作者才是完全有意识和有目的地精选、组合字词。所以，这些人的表述比起上述提到的其他作者的表述，就好像一幅用油彩绘成的油画跟一张用模板印出的画作之比。也就是说，在前一种情形里，作者选用的每一个字，或者画家勾勒、涂抹的每一笔都带有特定的目的；但在后一种情形里，所有一切都是机械性印上去的[10]。在音乐里我们也可以观察到同样的差别。这是因为天才作品的特征就是在各个细微的部分都匠心独运，这就好比利希腾贝格所说的：加力克[11]无处不在的灵魂就显现在加力克全身的肌肉上面。

至于上面提到的作品中让我们感受到的沉闷，我们可大致上分为两类：既有主体（观）的也有客体（观）的。属于客体（观）方面的沉闷

始终是因我们现正讨论的作者能力欠缺所致，也就是说，作者根本就没有足够清晰的思想、见解可供传达。道理很简单：一个人一旦有了一定的思想、见解，他就会直截了当要达到自己的目的，亦即传达自己的这些思想和见解。这样，他就总是能够给予读者清晰表达出来的观念和看法；他也就既不可能不着边际、语无伦次，也不会言之无物。结果就是写出来的东西不可能是沉闷、乏味的。哪怕这位作者的根本观点是错误的，但在正讨论的情形里，他的根本观点仍然是经过了清晰思考和仔细推敲。所以，这一观点至少在形式上是正确的。这样，他的作品始终具备一定的价值。而客观上沉闷的文章，基于同样的理由，总是没有价值的。相比之下，主观上感到的沉闷只是相对而言。这可以是因为读者对作者所讨论的事情缺乏兴趣，而缺乏兴趣有可能是因读者自己的能力、见识有限所致。所以，甚至是优秀的作品对于某些读者来说，也可能是枯燥、寡味的。同样，一些最拙劣、低级不过的作品，从某些读者的主观角度出发，却相当有趣和过瘾，因为这些读物或者说读物的作者吸引了他们的兴趣。

如果德国的文人能够认识到：虽然人们要尽可能像伟大的思想者一样地思考，但却应该像每个常人一样地运用同一语言，那就将是大好的事情。我们应该用平凡的字词说出不平凡的东西。但德国的作者却做出恰恰相反的事情。也就是说，他们尽力把相当一般的想法裹以庄严、高贵的字词，用不寻常的语言表达相当寻常的思想，所用的字词夸张、造作和古怪、吓人。那些句子踩着高跷阔步前行，一副高屋建瓴的气派。这种钟情于浮夸、虚张声势、有如神龙见首不见尾的文风，其代表人物就是莎翁《亨利四世》（第一部分第五幕第三场）一剧中的旗手匹斯托尔——他的朋友福斯塔夫很不耐烦地对他吼道，“我实在是拜托你了！你就不可以像人一样说话吗？！”我把下面这一宣传广告提供给喜欢具体例子的人：“我们出版社即将推出一本既有学术理论性、又有实际操作性，集科学生理学、病理学、疗法于一体的专著。其探讨的对象名为‘臌胀’，是一种人所共知的气体现象。在本专著里，作者把这些现象的机体和因果的关系联系起来，根据这些现象的特性和本质，结合所有作为这些现象前提条件的、不管是内在还是外在的生物起源学的因素，以及这些现象的全部外现和活动，对这些现象作出了有系统的描述和解释，从而为人类和科学的思想知识作出了贡献。这一德语译本几经勘误并附有

详细的注释和评语。该书译自法国的《放屁的艺术》。”

在德语里我们没有与法语词“stile　empese”[12]精确对应的字词，但在德国，这种文体可是更加常见。如果这种文体加上虚饰、作态出现在书里，那就等同于在社会生活中故作深沉、趾高气扬、扭捏作态的举止行为，同样令人作呕。缺乏思想的内容就喜欢以这样的文字外衣装扮自己，正如在日常生活中，愚人喜欢摆出严肃的神情和拘泥于形式一样。

写出矫饰、造作的文字就像是精心穿戴一番以免被人看作是普通平民，但真正的绅士哪怕是穿着最不起眼的衣服，也很少会有被人错认的危险。因此，正如人们从一个人艳丽、太过挺括的衣着看出这是一个俗人一样，从矫饰、虚浮的文体就可认出平庸的作者。

尽管如此，如果认为我们的作文应该像说话一样，那可是错误的看法。相反，每一种写作文体都必须带有某种精炼、简洁的气质，这也的确就是各种文体万变不离的宗旨。所以，怎么说就怎么写是要不得的，一如与此相反的做法，亦即说话就像写作一样。满嘴书面语言的人会被视为迂腐、书呆子气，听众听他说话也备感吃力。

晦暗、模糊的表达无论在任何情况下都是糟糕的信号，因为在百分之九十九这样的情形里，那都是因为作者的思想模糊、不确切所致，而这又几乎无一例外归因于作者的思想本身就是前后不一、自相矛盾和因此有欠正确的。头脑中一旦萌生了某一正确见解，这一见解就会力图清晰呈现，并且很快就可以做到这一点：清晰的想法很容易就能找到恰当的表达。我们能够想出来的东西总能找到清楚、易懂、确切的语言表述。写出难懂、晦暗、错综复杂、多重歧义词句的人，当然并不知道自己到底要说些什么；事实上，对于自己想要表达的东西，他们只是朦胧地有所意识，但这朦胧之物还没有成为确切、具体的思想。他们经常希望向自己和向他人隐瞒自己其实是无话可说。如同费希特、谢林、黑格尔一样，这些人希望显得知道自己其实并不知道、思考自己其实并不曾思考、说出自己其实并不曾说出的东西。如果一个人真有一些实在、确切的东西需要表达，那他会尽量含糊其辞，还是尽量清楚表达出意思？甚至昆提里安[13]也说过，“对事情有专门了解的人说出的话经常是更加易懂，也更加清楚……所以，一个人越是没有本事，说出的话就越是模

糊难懂。”

同样，我们的语言表达不能像谜面一样让读者瞎猜，而应该问一问自己到底想还是不想表达出自己的意思。德国人写文章时躲躲闪闪、犹豫不决、顾左右而言他，这使他们写出来的东西没有吸引力，让人无法领教。当然，如果作者传达的是某些在某一方面不合法、不许谈论的事情，那就另当别论。

正如作用过度通常会造成与本意相反的效果，同理，虽然运用字词可以让别人领会我们的思想，但这只是在某种限度之内。如果字词堆砌超出了一定限度，那这些字词就反而使要传达的思想变得更加模糊。把握这个中的限度就是文体的任务和判断力的专责，因为每一个多余的字词都会产生与其目的正好相反的效果。伏尔泰的话正好表达了这一层意思，“形容词是名词的死敌”。但是，当然了，不少写文章的人倾泻字词，其目的就是掩饰自己缺乏思想。

据此，我们应该避免一切赘语以及那些并不值得让读者伤神、句子中间可有可无的插入语。我们必须照顾读者的时间、精力和耐性。这样，我们就可以让读者相信：我们写出来的东西值得他们认真关注，他们所花费的努力是有回报的。删去了不错的东西也总比加进空洞的废话要好。赫斯奥德的话适用这里：“一半比全部还要多”。总之，不要把一切话都说出来！“让自己变得讨厌的秘诀就是把话全都说完。”所以，除了要点和精华以外，如可能的话，读者自己也会想到的东西则一概不写。用词很多、但传达的意思却很少——这是表明作者思想平庸的确切标志，无一例外都是这样。相比之下，具出色头脑的作者却能言简意赅。

真理在赤裸的时候是最美的；表达真理的方式越简朴，所造成的印象就越深刻。原因之一就是读（听）者的精神不会受到其他枝节思想的扰乱，原因之二就是读（听）者不会担心受到表达者巧妙、动听言辞的迷惑，对读（听）者产生的效果完全是出自真理本身。例如，《圣经》的《约伯记》中的这一段话：“人为妇人所生，日子短少，多有患难。出来如花，又被割下，飞去如影，不能存留。”——在哀叹人生的虚无方面，还有什么高谈阔论的文字能够造成比这更强烈的效果？为此理由，

歌德单纯、简朴的诗歌远胜席勒修辞讲究和华丽的诗作。这也是为何许多通俗、流行歌谣能够产生如此强有力效果的原因。所以，正如在建筑艺术里必须避免过分装饰一样，在语言艺术里我们也要避免所有不必要的辞饰和毫无用处的发挥。一句话，凡是重复、多余的言词一概杜绝。因此，我们必须尽力写出一种朴素的文体。凡是可有可无的词语都只会造成不良的效果。简单和朴实是所有优美艺术都要谨守的法则，因为简单和朴实，甚至和伟大、崇高也是协调、一致的。

空洞无物的内容就要借助各种形式以掩藏自己。缺乏思想的内容会藏身于装腔作势、自以为是和华而不实的词藻之中。其他的花样林林总总、不胜枚举，但偏偏朴实是不被采用的，因为一旦以朴实的形式出现，其内容的幼稚就尽现在读者的眼前，徒显愚蠢和可笑。甚至头脑不错的作者也不敢写出朴实的文字，因为这会让自己的思想显得干巴和乏味。所以，朴实的风格始终是为天才准备的礼服，正如赤裸是美丽身体的特权一样。

真正的简约（Kurze）就是永远只说出值得说出的东西，读者自己能够想到的则不必无谓讨论和解释。这就涉及准确区分什么是必要的、什么是多余的。但我们却永远不可以为求简洁而牺牲清晰；语法则更是不可以随便忽略的。为了节约个把字词而不惜削弱某一思想的表达，甚至模糊或妨碍了复合句的意思，那就是可怜的弱智行为。但当今广为流传的那种假冒简约就是这样做的；其手段就是把有其用途的字词，甚至语法或者逻辑的成分去掉。当今德国那些胡写一气的笔杆子，就像着了邪一样地沉迷于这种简约方式，其愚蠢令人难以置信。也就是说，他们为了省略个把字，达到一石二鸟之功，就让一个动词或者一个形容词同时服务于多个和不同的分句——读者碰到这样的句子时，在终于读到那谜底一样的关键字之前，就像在黑暗中摸索路径。除此之外，还有许多其他的字词省略方法，头脑简单的人误以为用上这些手段就是写出了简约的风格和浓缩的文体。这样，去掉那本来可以马上显示出复合句子含意的关键词以后，整个句子就被弄成了一个谜——读者得反复再读、绞尽脑汁才解开谜底。特别是他们对分词Wenn和So的处理（……），为了简约他们所能做的除了只是计算字词和随时准备不惜代价删去个别字词，甚至字词中的某一章节，不会还有别的东西。所以，他们就干脆利

索地砍掉那些有其逻辑、语法或者语音作用，但又不为这些呆滞头脑所明白的音节。而一旦某一个傻瓜做出了这样的大胆行为，数以百计的其他人就会欢呼着争相仿效。对此竟然没有丁点反对的声音！对这种愚蠢行为没有反对和抵制，有的只是人们的赞赏和模仿。所以，在19世纪40年代，这些无知文人为了取得他们所钟情的简短效果，完全弃用德文中的完成时和过去完成时，取而代之的是过去时的未完成时态。这样，未完成过去时也就只是德语里唯一的过去式。为此付出的代价就是不仅句子的语法受到破坏，句子失去了细腻、精确的含意，人的理解力也经常一并受到损害，因为这样写出来的词句不过就是毫无意义的昏话。所以，在上述种种破坏语言的做法当中，以弃用完成时为最严重，因为这损害了语言中的逻辑，以及连带的语言的含意。这是语言学上骇人听闻的事情[14]。我敢打赌：在过去十年出版的书籍里面，读者肯定找不到哪怕是一个过去完成时，甚至完成时也很难发现。难道这些先生们以为未完成时和完成时代表了同一含意，所以，这两者可以不加区别地混用吗？如果他们真的这样认为，那中学四五年级该为他们腾出位置了。如果古老作家这样马虎写作，那他们将会遭遇什么样的情形？这种亵渎语言的例子，几乎无一例外见之于所有报纸和大部分学术刊物。这是因为在德国，正如我已说过的，文字写作中的某一愚蠢做法和日常生活当中的每一无礼举止一样，都会找到大批的仿效者。没有人有自己独立的见解，因为我们德国人判断力不佳，我们的邻人反倒更具判断力——这一事实并不是我所能掩盖的。由于消除动词的这两种重要时态，德语几乎已经降至相当粗糙的水平。该用完成时的时候，选用未完成时不仅是对德语语法规则，而且也是对其他语言的普遍语法的犯罪。所以，为德国的文人开设一个小型语言学校是有必要的了。这样，他们就可以了解未完成时、完成时和过去完成时之间的差别；还有第二格和第六格的分别，因为人们在该用第二格的时候，总是无拘无束地采用第六格。（……）所以，这样的语言“改造者”必须像小学生一样地受到责罚，不管他们是谁。有识之士和善意的人都要为了保护德国语言站到我的一边来，共同与德国人的愚蠢行为针锋相对。要是在英国、法国、意大利（意大利甚至还有其令人羡慕的“保护意大利语学院”），类似今天德国为文者的那种随意，甚至是无礼恶待语言的行为将会招来何种对待？举例说吧，我们看到在《意大利古典作品集成》（米兰，1804）里，编辑在审阅《切尼尼的一生》一书时，半点偏离纯净托斯卡纳语的地方都不

放过。甚至某一个字母出了差错，编辑也在脚注里作出批评。《法国道德学者》（1838）的编辑也是这样。例如，针对伏维纳古[15]所写的这一句话“Ni le degout est une marque de sante，ni l'appetit est une maladie.”（“厌食既非健康的迹象，有胃口也不是疾病”，《随想与格言》），编辑指出应该是“n'est”，而不是“est”。如果换上我们德国人，要怎么写就怎么写，哪来那么多事！在一份英国报纸上，我看到人们对某位演讲者所说的“my talented friend”（“我那有才华的朋友”）提出了严厉的斥责，因为这并非标准的英文。其他国家就是这样严肃看待自己的语言[16]。两相对照之下，德国每一个乱摇笔杆子的人都可以大胆生造离奇的字词，而不会在杂志上接受夹道鞭笞，反而还能找到赞赏者和仿效者。这些乱写一气、低级下作的舞文弄墨者，在强加给某一动词从来不曾有过的含意时，是从来不会缩手缩脚的；只要读者能够猜到那强加上去的含意，那这种做法就是有创意的，就会有人模仿。那些傻瓜把随时穿过自己头脑的杂七杂八都写下来，罔顾语言的语法、惯用法、含意和种种常识，并且是越离奇、越疯狂越好！我刚刚就读到“Centro Amerika”而不是“Central Amerika”。为了节省一个字母而不惜付出上文提到的代价！这意味着德国人在所有事情上面，都是仇视规则、法律和秩序的。他们喜欢个人随心所欲，然后再以自己敏锐的眼光找出毫无新意的合理理由。所以，德国人是否能够学会在街上沿右边行走，就像英伦三岛以及所有英国殖民地的英国人那样无论在大街还是小巷，都严守沿右走的规矩，我是持怀疑态度的。甚至在俱乐部和社交会所里，我们也可以看到人们喜欢由着性子走，破坏最需要遵守的公共准则，哪怕这样做并不会给自己带来任何便利和好处。但歌德在《自然的女儿》中说过：

> 随着自己的感官生活是粗俗的，
>
> 高贵之人为秩序和规则而奋斗。

人们是普遍着了这一疯狂，人人都迫不及待地破坏德国语言，没有半点的怜悯之情。事实上，每一个人都争取有所发挥，就好像外出射鸟

的人一样。也就是说，现在的这一时代，德国没有一位在世的作家能够写出有可能永垂千古的作品，但出书商、写作匠和报纸记者却让自己放胆去改革德语了。这样，我们就看到现在的一代人，虽然留着长长的胡子，但都是性无能的——也就是说，他们没有能力创造更高一级的思想产品。他们就把闲暇用于随意、无耻地肢解众多伟大作家曾经使用过的语言。他们就像赫洛斯特拉图斯[17]一样，为求虚荣而遗下臭名。如果说往昔的文学大家在个别之处对德语作出了某些深思熟虑的改进，那现在每一个写作匠、报纸记者和每一地区文艺小报的编辑都认为，自己有权动手除掉语言中不合自己飘忽心意的东西，或者加进新词。

就像我已说过的，人们这种删剪字词的狂热主要是针对词语的前缀和后缀。他们这样乱加剪除当然是为了达到简洁的效果，从而让词语更浓缩、更有力，因为只是节省了纸页毕竟意义不大。所以，他们就想浓缩自己要说的话。但要达到这一目的，该做的却不仅仅是缩词删字，而是需要简单、扼要的思考。但这桩事情恰恰是这些人无能为力的。另外，只要每一个概念都有可以表达的字词，而这一概念细微的含意变化也可以通过这一字词精确相应的变化标示出来，那简洁、有力、确切的表达才得以成为可能。这是因为只有准确运用这些特定的字词，才可以在完整的句子表达以后，就能在读（听）者的心目中精确唤起表达者想要表达的思想，而不会让读（听）者对表达者的意思存疑。为此目的，语言里的每一个字根就必须能够作出相应变化，以表示字意概念所具有的细腻差别，并以此表达细腻的思想，就像一件湿衣服贴附在穿着者的身体。而主要担负这一变化任务的就是词的前缀和后缀；它们就是语言的键盘所弹出的每一基本概念的变奏。因此，希腊人和罗马人运用词的前缀，使所有动词和许多名词的意义产生微妙的变化。拉丁语里面每一个主要动词都可以提供这方面的例子。例如，动词ponere就可以组成imponere，deponere，disponere，exponere，componere，adponere，subponere，superponere，seponere，praeponere，proponere，interponere，transponere等。德语也是同样的情形。名词Sicht（视野、观点）也就可以变成Aussicht（眺望），Einsicht（眼力、认识），Durchsicht（审阅、检查），Vorsicht（预见、谨慎），Nachsicht（醒悟），Hinsicht（方面），Absicht（目的）等等。还有就是动词suchen（寻找）可以变成aufsuchen（搜寻），aussuchen（挑

选），untersuchen（调查），besuchen（探访），ersuchen（请求），versuchen（试图），nachsuchen（追踪）等。这就是词的前缀所发挥的作用。但如果为图简约而省略了这些前缀，无论在任何情况下都只用ponere，或者Sicht，或者suchen，那么，我们就不会有上述的种种差别；一个范围很广的基本概念所包含的细微划分就无由确定，这些也就只能听天由命，任由读者自由理解了。这样，我们的语言就会变得贫乏、笨拙和粗糙。而这正是“当代今天”的那些自作聪明的语言改革者求之不得的。由于自己的粗糙、无知，他们真的以为我们深思熟虑的祖先只是由于蠢笨、无聊才制定了这些前缀；而一旦只是看到一种含意就迫不及待地剪掉这些前缀则是别具匠心的所为。但德语却没有不含意义的前缀，所有的前缀都是帮助表达基本概念所能有的多种细微变化。正是以此方式，清晰、确切、细腻的表达才成为可能，也只有这些字词才可以达到简明、扼要、有力的效果。而把字词前缀删剪掉，词汇就变得贫乏了。并且不仅是这样。随着字词的损失，概念也一并失去了，因为我们已经失去了能够把这些概念固定起来的工具。这样，我们在说话，甚至思考的时候也就只能满足于约略和大概；我们也就失去了说话的力度和思想的清晰。也就是说，在通过这样的删剪减少了字词数目的同时，我们也就无法避免地扩大了剩余字词的含意。而字词含意扩大了，又会失去确切和具体。字词就这样变得语义双关，含混不清了。准确和清晰已经不可能，更何谈简约和力度呢？如果能把概念定义得更加清楚，多出两个音节又何妨呢？难道在表达“Indifferentism”（冷淡态度）意思的时候，竟然有思想扭曲的人宁愿省掉一两个音节而写出“Indifferenz”（冷淡）的字吗？

所以，那些帮助词根表达出各种细微变化的前缀，对于一切确切、清楚的表达和以此达到的真正言简意赅，就是必不可少的手段。词的后缀也是同样的情形，亦即由动词变成的名词后面那些各式不一的音节。例如，由动词“versuchen”（尝试）变成的名词“Versuch”（尝试）和“Versuchung”（诱惑）各有不一样的后缀。因此，字词和概念的这两种变化方法由我们的祖先经过深思熟虑，极其巧妙、恰到好处地布置下来，并在字词上面留下了印记。但到了我们这一时代，后继者却是粗糙、无知、无能的涂鸦者。这些家伙为了自己的利益糟蹋词语，齐心协力破坏德语这一古老的艺术珍品。这些厚皮囊当然不会对语言这一巧夺

天工的工具有任何感觉——因为语言本就为表达细腻、微妙的思想而设。但他们却是蛮懂得计算字母的。所以，如果这些厚皮囊要在这两个字词里面任选其一：一个词以其前缀或者后缀精确对应所要表达的概念；另一个词却只是近似和大概地做到这一点，但却短了三个字母，——那他们会毫不犹豫选用后一个词，并满足于词的大概、差不多的含意。这是因为他们的思维并不需要这么精细的划分，而只是笼统、批发式地运作；但字词的字母一定要少一些！词语的简约和力度、语言的表达是否优美，不就取决于这方面嘛！他们信守的最高原则就是永远宁取短词以作代替，也不要精确和贴切的表达。含意极其模糊的俗词也就逐渐产生了；到最后，这些就都变得不知所云了。这样，德国人所真正拥有的相对其他欧洲民族的优势，亦即德语，也就被人为消除了。也就是说，在优美书写表达方面，德语是唯一几乎可以与希腊语和拉丁语相比肩的语言。对其他的欧洲语言作此赞誉则是可笑的，因为那些都是方言、土话而已。所以，与其他欧洲语言相比，德语有着某种不同寻常的高贵、优美气质。但德语细巧、精致的本质，德语这一宝贵、灵敏之物——思想者以此固定和保存起每一精确和细致的思想——又岂是那些厚皮囊所能感觉到的？

标点符号也成了“当代今天”把语言越弄越糟的人手里的猎物。时至今日，人们在对待标点符号时，几乎普遍是故意马虎处理，且自鸣得意。很难说得清楚那些乱写一气的人心里想的是什么，但极有可能的是人们会把这种漫不经心的愚蠢做法看作是法国人的那种轻盈文体，或者自以为方便人们理解。在印刷出来的文字里，人们惜标点符号如金，以致应该出现的逗号被省略掉了四分之三（就让读者自己摸索意思吧，如果能够的话！）；本来应该是句号，却只有逗号，或者至多是分号，等等。这样做的直接后果就是每一大复合句子都得读上两遍才能明白意思。其实，标点符号是复合句中逻辑的一部分——如果句子是据逻辑而标点的话。因此，人们这种故意不把标点符号放在眼里的行为简直就是亵渎；甚至那些语文学家在处理古老作家的著作时，也是草率处理标点符号——这种情形现在却是频繁发生——那就更是一种罪过。这样，理解古典著作就变得难多了。这种情形甚至连最新印刷的《新约全书》也难以幸免。但如果你们不惜靠删除音节、计算字母而获得的简约，其目的是为了节省读者的时间，那就应该用足够数量的标点符号，以让读者

一眼就认出哪些字词是属于哪一分句。这反倒更能达到目的。很明显，标点符号在法语里的运用没有那么严谨，因为法语句子有着严格的逻辑关系和因此连接紧密的词序；在英语里，由于语法贫乏，其松散的标点符号也勉强行得通。但标点符号的这种有欠严格在相对古老的语言中是行不通的，因为古老、原始的语言有着复杂和高深的语法，而这使巧妙的复合句子成为可能。诸如此类的古老语言就是希腊语、拉丁语和德语[18]。

让我们回到我们所讨论的言简、意赅、确切表达的问题。其实，真正的言简、意赅和确切只能出自有内容、有意义的思想。所以，那种仅靠删剪字词的可怜手段在此是最帮不上忙的。这些手段、方法我已经予以毫不客气的斥责。这是因为内容丰富，有分量，因此也就是值得写下来的思想，自然以其充足的材料和内容填充表达这些思想的复合句子及其完整的语法和词汇；这些句子、语法、词汇也就不会让人觉得空洞、虚浮。相反，语句的表达都会简单、确切。思想依靠这些语词的帮助得到了明白、恰当的表达，这些思想甚至是优雅地铺展和活动在这些文字里面。所以，我们不应缩减字词和语言的形式，而应该增加和丰富我们的思想，就像一个身体康复者能够重新穿上以前的衣服是因为体形恢复丰满，而不是因为把衣服缩剪了的原因。

12

时至今日，伴随着文学、写作水平的低落和古老的语言不再受到人们的重视，在德国土生土长起来的、日渐普遍的文体毛病就是运用语言时的主观性。主观的文体就是写作者只是满足于自己知道想要表达的意思，而读者则尽力去琢磨作者的意思吧。这种作者信笔而写，而不会理会读者是否可以读懂。他们就像在独白似的。其实，文章应该是作者和读者的对话；并且，在进行这种对话时，作者应该表达得更加清楚，因为读者一方提出的问题作者是无法听见的。为此理由，写作的文字不应该是主观的，而应该是客观的。所以，作者所写出的文字应该让读者直接、确切地想到作者所想到的事情。但要做到这一点，作者就必须时刻谨记：思想从头脑抵达纸页总比从纸页进入头脑更加容易——在这方面，思想遵循着重力定律；所以，在这过程中，作者必须动用一切手段以助思想一臂之力。如果作者真做到了这一点，那写出的文字就能产生纯粹客观的效果，就像一幅圆满完成的油画作品。而主观性文字却不会比墙上的斑点产生更加确切的效果——在看着墙上的斑点时，只有那些想象力被这些斑点偶然激发的人才会看出各种的图形，其余的人看到的则只是斑点而已。我们现正讨论的主观性文字和客观性文字的差别扩展至作者整个的语言表达方式，但甚至在个别的例子中也经常有据可查。例如，最近我在一本新书里读到了这样的句子：“为了增加现有书的数量，我并没有写这本书”。但这一句话表达了与作者其实想表达的相反的意思（我写这书的目的并不是为了增加现有书的数量）。

13

写东西时疏忽、马虎的人，从一开始就以此方式承认了他本人并不认为自己的思想真有多大的价值。这是因为只有当我们确信自己的思想包含真理，并且非常重要的时候，我们才会有所需要的热情，以不懈的毅力、一丝不苟地运用最清楚、最优美和最有力的语句，把这些思想表达出来，正如放置圣物或者无价的艺术珍品时，我们会选用银制或者金制的器具一样。所以，古老作家的思想在其文字中存活了数千年，并因此缘故被冠以“经典”这一荣誉头衔。这些古老作家普遍都是细致、认真地写作。柏拉图《理想国》的序言写了七次，每次都作出了大幅改动。而德国人在写作以及衣着方面却以其疏忽、马虎有别于其他国家的人。而这两种草率、邋遢都源自同一民族性的根源。但是，正如衣冠不整暴露出了并不尊重自己周围的人群，同样，草率、马虎、拙劣的文字，表明了作者并不尊重他的读者。拒绝阅读这样的文章就是读者对作者合情合理的惩罚。尤其可笑的是，某些批评家以草率、纯粹为赚取稿费的文字批评别人的著作。这种情形就好像坐在法官席上的人穿着的是睡衣和拖鞋。相比之下，英国的《爱丁堡评论》和法国的《知识分子杂志》中的文字却是多么认真、严谨！正如与一个衣着邋遢、肮脏的人搭话之前我会犹豫一番，同样，一旦发现作者写得疏忽、大意，我就会随手把书放下。

直至一百年前左右，学者们都是以拉丁文撰写文章，在德国尤其是这样。在运用这一文字时，哪怕出现一个错误在当时也是一件令人汗颜的事情。大多数人都尽力写出优雅、精致的拉丁文，不少人还成功地做到了这一点。现在，在摆脱了这一镣铐，可以用自己的母语舒适、方便地写作的时候，人们以为他们会热切地写出至少是精确的和尽可能优美的文字。在法国、英国和意大利，情况的确就是这样，但在德国却是相反的情形！在德国，人们就像那些被支付了金钱的下人一样，匆忙、勤快地胡乱涂抹一气，从自己还没漱干净的嘴里冒出的词语直接就形诸笔墨，既不讲究文体，也没有逻辑可言。在该用完成时和过去完成时的时候，都用了未完成时；该用第二格的时候，却用了第六格；永远用介词“fur”代替所有介词——而这一用法六次里面有五次是用错的。一句

话，所有我在上文提到过的文体毛病，他们无一幸免。

14

极少人是以建筑师的建筑方式进行写作：建筑师在开始建筑之前就已预先制定了建筑计划，连零星、个别的细节都已考虑妥当。大部分人的写作就像玩多米诺骨牌一样。也就是说，正如人们在玩骨牌的时候一半带有目的、一半听任偶然地把骨牌一块块排列起来。同样，人们也是部分出于目的和部分听任偶然，以一定的次序和连贯写下他们的句子。自己写出来的东西在完成以后整体是个什么样子、要得出一个什么样的结论——对此，写文章的人连个大概都不知道。许多人甚至连这些都不知道就拼命地写，一如辛勤建造的珊瑚虫：长而复杂的复合句一个接着一个，也只有天知道这些句子要在何处结尾。“当代今天”的生活就是匆忙的奔驰，反映在写作里则是极度的仓促、马虎。

15

写出良好文笔所必须遵循的主导原则应该是：一个人每次只能清楚思考一样事情。所以，我们不能期望一个人在同一时间里思考两个或者两个以上的思想。但如果作者把一个主要复合句拆开，把不止一个的思想以插入句的形式塞进复合句的空隙里，那这位作者就是在要求读者在同一时间思考多个思想。这就毫无必要和恶作剧般地扰乱了读者。这主要是德国作者的所为。虽然德语比起其他活着的语言都更适合做到这一点，但那只是为这样做提供了可能，而不是说这样做是可取的。法语散文读起来让人轻松、愉快，没有其他语言能与之相比，因为法语文章一般都没有上述的毛病。总的来说，法国人会尽量以合乎逻辑、顺乎自然的次序串起自己的思想，把这些思想逐一呈给读者，以方便读者理解和思考。这样，读者就能集中全副精神逐一思考作者的想法。而德国人则把不止一个的想法纠缠在一起，写进交叉、重叠再重叠的大复合句子里，因为他们试图同时说出五六样东西，而不是一个接一个地把这些东西表达出来。把要说的话一句一句地说，不要同时、交叉地表达五六个意思。这样，德国作者非但没有像本来应该做的那样尽力吸引和抓住读者的注意力，而且还要求读者违反上述每次领会一样东西的法则，在同一时间里思考三到四个思想；或者，既然读者不可能做到这一点，就让读者以快速变换的方式交替思考多个思想。如此一来，“僵硬的文体”就奠定了基础，然后，用上造作、虚浮的词语表达最简单不过的东西，另再加上其他诸如此类的方式手段，那这种“僵硬文体”也就大功告成了。

德国人的真正民族性就是迟钝（Schwerfalligkeit）。这可以从德国人的走路方式、举止动作、语言谈吐、理解和思维等方面反映出来，但德国人的写作风格、他们那种以造出长而笨重、错综复杂的句子为乐，则尤其表现出这种民族性。在阅读这些句子的时候，我们必须耐住性子，让记忆力在长达五分钟的时间里单独做完交给它的功课——直到在复合句子的末尾，我们的理解力才加以援手并一锤定音，解开整个谜团。德国的作者就是这样自得其乐；如果能把矫饰、浮夸和貌似崇高与庄严等十八般武艺悉数展示，那就更加让展示者心醉神迷了。但愿读者能有足够的耐性吧！但德国作者首要竭力写出的却无一例外就是尽量模

糊和不确定的词语和句子，这样，一切就像隐藏在一层浓雾之中。这样做的目的似乎就是既要为每一个说法都预留一条后路，也要故作高深、冒充说出了比实际想到的更多的内容；再有就是这种文风源自确实的蠢笨和浑噩，而正是这一点使外国读者讨厌所有的德语文章，因为他们可不愿意在黑暗中瞎摸索，而我们的国人对这种文风却似乎特别投缘。

本就冗长的复合句子，由于加进了连环的插入分句而变得更加臃肿，情形就像肚子里塞满了苹果的烤鹅，读者没有预先看表都不敢碰这些句子——这样，我们在阅读这些句子的时候，首先卖力应付任务的其实是我们的记忆力，而本来要投入工作的应该是我们的理解力和判断力才对。但正是由于记忆力的活动而削弱和阻碍了理解力和判断力的发挥。这是因为在这样的整个庞大复合句子结束之前，读者只是被提供了未完成的短语和散句，直到整个复合句的其余部分凑齐以后，读者才终于获得具体的意思——在这过程中，读者必须发挥记忆力，小心收集和保存不齐全的散句和短语，就像一封撕烂了的信件的碎片。所以，读者首先必须不明所以地读上一大段文字，在这期间无法展开思考；他们只能死记硬背所读到的所有东西，希望在读完结尾的点睛句子以后，能够终于得到思考的素材。读者要记住那么多东西以后才得到了供理解的素材——这种做法显而易见糟糕透顶，并且是浪费了读者的耐性。但头脑平庸的人明显偏爱这种文字，其中的道理就在于它在消耗了读者一定的时间和精力以后，才让读者去理解读者其实可以马上就能理解的东西。经过这样的折腾，这些作者似乎就比读者更具头脑和深度。这种方式也属于上文已经提到的那一类手段——头脑平庸的作者无意识和出于本能地应用这些手段以隐藏自己思想贫乏，制造出与此实情恰恰相反的假象。在这些手法方面，这些人的创意真可谓惊人。

但是，把两个思想交错叠在一起，就像木造的十字架一样，显然有违健康的理性。而在作者打断自己已经开始的话语、插入完全不同的意思时，就会出现这样的情形。也就是说，作者先让读者记住一半的、暂时还没有含意的复合句，过了好一会儿，句子的后半部分才补充完毕。这种情形就好比主人把空的食物盘子交给他的客人，让客人引颈盼望一番，才终于等来了食物。如果说德谟斯芬尼[19]和西塞罗有时候也写出了包含复合从句的句子，那他们不曾这样做的话就更好了。

但如果甚至不是在句子结构许可的情况下加进插入句，而是直接折断整个句子以强行夹进插入的部分，那这样的造句则是愚蠢至极。假如打断别人的说话是无礼举动，那打断自己的说话也同样是无礼的，而这正是那些突兀插入分句的句式结构的情形。但这种句式被应用了多年，那些匆忙、疏忽、拙劣、眼睛只盯着黄油面包的写作匠在其文章中的每一页都写出了五六个这种句式，而且为此自鸣得意。这种句式就是——我们应该，如可能的话，在列出准则的同时也举出示范例子——折断一个句子，然后在这句子的两部分之间粘上另一个句子。这些人这样写作却并非只是出于懒惰，这还有愚蠢的原因，因为他们把这种句式视为一种可爱的“轻灵”文体，可以让他们的表达跳跃、活泼。只有在相当稀有的个别例子里，这种句式才是可以原谅的。

只要比喻是把某一未知的关系引到某一已知的关系，那比喻就是很有价值的。甚至那些详尽并因此变成了寓言的比喻，也只是把事物的某种关系以最简单、最明晰、最容易为人理解的方式表现出来。甚至概念的组成归根到底也是以比喻为基础——只要概念出自把握事物中相似的地方和忽略不相似之处。进一步而言，真正理解事物归根到底就是把握事物之间的关联（un saisir de rapports）。我们越能在彼此差别很大的情形里和在各自完全不同的事物当中，重又认出事物中的同一关联，那我们对这一关联的认识就越清晰和纯净。也就是说，只要事物的某一关联只在某一个别情形里为我所认识，那我对这一关联的认识也就只是个别的，因此的确就只是直观的。但一旦我在两种不同的情形里也认识到了这同一种关联，那对这一关联的整个本质，我就有了一个概念性的认识。因此，这种认识就是更加深刻和更加完整。

正因为比喻对于认知来说是强有力的杠杆，所以，能够提出令人惊奇，并且是鲜明、有力的比喻，也就表明了提出比喻的人具有深刻的理解力。据此，亚里士多德说："能够找到比喻是相当难得的事情，因为这是唯一无法向他人学习到的本领。这是天才的标记之一，道理在于要说出很好的比喻，就要认出事物中同类和相似的地方。"（《诗学》）同样，"甚至在哲学里，能够在相差甚远的事物当中找到相似、同类的东西，就是洞察力的标志"（《修辞学》）。

17

发明出语法这一至为了不起的艺术品，无论这具体的语言是什么，那得具何等创意才行！这样非凡的头脑思想是多么的伟大，多么的了不起啊！他们创造出不同的词类，把名词、形容词、代词的性和格，动词的时态和语气划分清楚、固定了下来。同时，这些发明者把未完成时、现在完成时和过去完成时，细腻地和一丝不苟地区别开来。希腊语在上述时态里，还另有特定表示过去动作时态呢。做出所有这些功夫都是为了这一高贵的目的：拥有一个相称的和足够的物质工具，以完整和恰当地表达人的思想，可以记录下和精确再现出这些思想每一细微的变化和差别。相比之下，现在让我们看一看当今那些要改良这一艺术品的人吧。那些笨拙、迟钝、粗糙、以摇笔杆子为业的德国学徒，为了节省点篇幅，就把那些他们认为是多余的细腻差别清除掉。所以，他们就把多种的过去时浇铸成铁板一块的未完成时，然后就固守这一时态。在这些人看来，我在上文所赞扬过的、发明了这些语法形式的人简直就是傻瓜蛋——因为他们竟然不知道我们其实可以无分彼此、粗略地一概处理所有事情！未完成时就是唯一的万试万灵的过去时态，以此表达思想游刃有余！在这些人的眼中，甚至希腊人也是头脑简单的，因为他们竟然不满足于三种过去时态，还要另外再加上两种为希腊语所特有的过去动作时态。这些人进而热心地砍削掉所有前缀——这些无用的累赘——而剩下的部分到底表达什么意思就让聪明的人去猜吧！为了节省篇幅，nur，wenn，um，zwar，und等基本和关键的逻辑词都被省略掉了——这些虚词本来指示了整个复合句的含意。经过如此删削，句子意思就变得模糊了。而这却正是很多作者求之不得的事情。也就是说，这些作者故意写出含混不清的文字，以让读者无从明白其含意——这些可怜的家伙误以为以此方式就能够让读者对他们肃然起敬。一句话，这些家伙放胆破坏语法和字词，目的就是要省掉几个音节。为了在这里或者在那里去掉个把音节，他们想出了数之不尽的办法，傻乎乎地误以为这样就可以达到言简意赅的目的。但是，头脑简单的人啊，言简意赅的表达可并非只是删略个把音节，它需要具备某些素质，而这些素质是你们既不曾拥有，也不会理解的。针对这些人的所为，非但没有任何责备，他们的做法反倒随时得到众多更加差劲的蠢驴群起仿效。上述那些“改进”德语

的做法都得到普遍、并且几乎是无一例外的仿效——这一事实可以这样解释：很多音节的细腻含意不为粗人所理解，要理解消除这些音节的做法，只需拥有连最愚蠢之人都会有的智力就足够了。

语言是艺术品，对语言人们应作如是观，亦即以客观的态度对待语言。据此，用语言所表达的一切都应该遵循规则和符合语言的目的。每一个要表达某一意思的句子，都要能够证明这一意思的确就客观包含在这一个句子里面。我们不应该只是主观地应用语言，得过且过地表达思想，而与此同时又希望别人可以猜到我们的意思。但那些从来不会显明词格、以未完成时一概代替所有过去时态、删掉字词的前缀及做出其他种种事情的人，就是这样做的。与最初那些发明和细分了动词的时态和语气、名词和形容词的词格的人相比，上述那些可怜的家伙相差多大的距离啊！——他们巴不得扬弃所有这些，好让德语在其手里沦为某种部落土话，那更适合含糊其辞、只表达大概意思的他们！那些人就是在当今精神思想破产的文坛中，一切向钱看的卑贱文人。

面对日报记者、写手对语言的糟蹋，文艺刊物和学术书籍的学者本应该起码以身作则，做出相反的行为，亦即应该保存和保持真正优美的德语文字，以制止破坏的行为。但现在，他们对这些行为却是默认、欣赏和模仿。没有人肯挺身而出。我没有看见哪怕是一个人抵制上述行为。德语在遭到最低级的文痞恶待的时候，没有哪怕是一个人肯站出来施以援手。德国人就像绵羊一样地随大队，跟着蠢驴往前走。之所以是这样，就是因为没有哪一个民族像德国人那样不愿意自己独立作出判断和因此作出谴责——其实，无论是现实社会还是文章写作，时时刻刻都给德国人提供着机会。（相反，人们误以为只要跟风、模仿破坏语言的愚蠢行为，就能显示出自己跟上了时间的潮流，就是与时代同步的作家。）“这些人没有肝火的，就像鸽子一样。”（《哈姆莱特》第2幕第2景）但是，没有肝火的人，也就是没有理解力的，而理解力必然带来某种程度的尖锐眼光。每天，现实生活、文学艺术中的很多事情都必然引发具尖锐眼光的人在内心的嘲笑和谴责，而正是这些不会让我们模仿那些可笑的东西。

18

面对我们时代不知廉耻的文字泛滥，及因此日益严重、罪恶洪水般汹涌而至的无用和劣质书籍，书刊批评杂志应起着堤坝的作用，因为这些杂志应该公正、无私、严格地作出判断，毫不留情地抨击不够资格的作者炮制出来的劣品。借助于满纸荒唐言，干瘪的脑袋就试图助其干瘪的腰袋一臂之力。现在的出版物，十分之九都是这一类的次品。书评刊物应以抨击的方式履行职责，迫使滥竽充数者不再看见笔就手心发痒，阻止他们继续招摇撞骗，而不是以无耻纵容的方式与作者和出版者结盟，助其抢夺读者的时间和金钱。一般来说，这些摇笔杆子的人是只有微薄薪水和酬劳的教授或者文人，他们为了赚钱而写作。既然这些写作人的目的是一致的，他们也就有着共同的利益。他们也就团结起来，互相扶持，互相吹捧。这就是劣书获得好评的由来——而这类吹捧文字就是书刊批评杂志登载的内容。所以，这些刊物信守的宗旨就是“生活，也让别人生活！”（而读者大众则头脑简单，宁读最新的，不读最好的。）现在或者过去可曾有过一家书评刊物，可以夸口从来不曾赞扬最低级、最下流的文字垃圾，从来不曾诋毁或者贬低优秀之作，或者从来不曾狡猾地把出色的著作视为不值一提，不予置评，目的就是引开大众对这些杰作的注意？可曾有过一家书评刊物是有意识地根据作品的重要性筛选出作品，向读者宣传、推介它们，而不是听任亲朋戚友的引荐，或碍于同事、同行的情面，或者甚至是接受了出版商的贿赂而这样做？难道不是每一个人在看到一本书被捧到天上或者被踩到脚下时，都会马上近乎机械性地翻看出版商的名字吗——只要这个人不是毛头新手的话？书评普遍都是维护出版商和书贩而不是读者公众的利益。但如果真有我在上文所要求的书评刊物，那每一个人，包括文笔拙劣的涂鸦者、缺乏思想的编纂人、剽窃别人著作的家伙、苍白而又自负的假冒诗人，还有通篇空洞无物、一心只争取职位的无能、冒牌哲学家，在看到自己粗劣的制品用不了多久就将钉在耻辱柱上，那发痒的手也会瘫痪下来。这对于文字创作是真正的福祉，因为在文字创作的领域里，劣作不仅是毫无用处，而且是相当有害的。既然现在的书籍大多数都糟糕至极、根本就不应该面世，那么，对书籍的赞扬就应该是稀罕的，就像现在的抨击一样稀罕才对——现在人们甚少发出抨击是因为人们考虑的是个人的利益，

信奉的是这样一条宗旨：“大家都是自己人！赞扬别人吧，别人到头来也会赞扬你！”（贺拉斯语）在社会生活里，对于无处不在的愚昧、没有头脑思想的人，我们有必要持宽容的态度；但把这种宽容也带进文字创作的领域，则是彻头彻尾的错误，因为在文字创作的领域里，这些愚蠢的家伙却是厚颜闯进了根本不属于他们的地方。鄙视他们的劣等货色是对优秀作品的一种必须履行的义务和责任，因为辨别不出什么是坏的也就无法看清什么是好的。总的来说，源自社会生活的礼貌，应用在文字创作里面就变成了奇怪、并经常是有害的东西，因为礼貌要求人们把坏的称作是好的。这样，礼貌的行为就直接与科学和艺术的目的背道而驰。当然，我心目中的书评杂志只能由这些人执笔：他们的诚实、可靠无法被贿赂收买，兼备少有的知识和更加少有的判断力。照此标准，甚至整个德国恐怕也出不了这样一本书评杂志。这样的书评杂志就要发挥公平的裁判庭作用，其成员则是选举出来。但现在的书评杂志却是掌握在大学行会或者文人集团的手里，甚至出版商和书贩或许也在暗中为着书业的利益操纵着这类杂志。另外，次等的作者通常都会结盟，千方百计阻挠杰作的露面。甚至歌德也说过，弄虚作假无过于文坛。我在《论自然界的意欲》中更为详尽地讨论了这一问题。

最重要的就是必须取缔匿名发表文章的做法，因为这种做法实已成了文学流氓护身的盾牌。人们在书评、文论杂志里引入匿名做法的借口，就是保护诚实的评论者、读者的顾问免受著作者及其靠山恼羞成怒的攻击。但如果匿名真的保护了批评者，那这一做法就百倍之多地为信口雌黄、无法支持和证明自己言论的匿名者开脱了一切责任；或者，当那些有奶便是娘的无耻家伙为了从出版商那里获得一点点的喝酒钱，不惜向读者颂扬某一本劣书的时候，这种匿名做法就能够为这种推荐者遮丑。它还经常为水平低下、寂寂无闻和根本无足轻重的评判者打掩护。一旦知道躲在匿名的阴影之下就能确保安全，那些家伙就会有恃无恐达致令人难以置信的程度。又有什么欺骗行为是他们不敢使用的呢？正如有一种能医百病的万应良药，我们同样也有一种对付匿名批评的普遍有效的反批评。不管那些匿名者是贬损优秀作品抑或吹捧拙劣之作，这一方法一概行得通，那就是对那些人喝道：“报上名来，你们这些流氓！躲在暗处攻击身在明处的他人是好汉的行为吗？那只是无赖、地痞的行径。有种就报上名字吧，你这个坏蛋！”

卢梭在《新爱洛绮丝》的前言里就已经说过："正直、诚实的人就得承认自己所出版的东西。"翻译成德文就是"正直、诚实的人就要给自己写出的文字签上名字。"对于争论和攻击性的笔战，就更应如此！而评论文章大都属于这类文字。所以，里默[20]在《关于歌德的报道》一书的前言第29页所说的是相当正确的："一个露出自己面孔的公开对手，是一个诚实、不会过分的人，对这样的人我们可以容忍、谅解，并能与之和好。但躲在暗处的敌手却是卑鄙和怯懦的无赖——他没有胆量承认自己就是作出判断的人。他的意见因此对于他本人也不是很重要的，他只是感兴趣于暗中获得发泄怨毒所带来的快意，既不被人认出，又不受到惩罚。"这段话可能是歌德的意见，因为歌德的意见经常透过里默表达出来。但卢梭定下的规则应该普遍应用于印刷出来的每一行文字。难道一个戴上面具的人可以获准在大庭广众面前或者在会议上大放厥词吗？甚至会让这样的人肆意攻击和指责别人吗？人们难道不是马上一脚把他踢出门外吗？

德国人终于获得了出版自由以后就不知羞耻地滥用这种自由。享有出版自由的先决条件应该是禁止使用任何种类的匿名和假名。这样，每个人就得为自己透过出版发行这一高音喇叭当众大声说出的话而起码在信誉上承担责任——如果他还有点点信誉的话。而如果这个人已经信誉扫地，那他说出的话就可以因丧失信誉而被大打折扣。匿名攻击并非匿名的作者是明显有失公道的。不肯签署真实名字地批评人其实就是在评论他人或者他人的作品时，对于自己向世人要说的抑或要隐瞒的，他都是心虚的，他因此不想透露自己的名字。这样的事情人们可以容忍吗？没有什么太过无耻的谎言是匿名评论者不敢说出的，因为他们的确不用为此承担责任。匿名写出批评文章，目的就是造假和欺骗。因此，正如警察不会让我们带着面具在街上走动，他们也同样不应允许人们匿名发表文章。专门登载匿名文字的文论刊物就是无知对学问、愚昧对理智进行审判的私设公堂，而且用不着担心受到任何惩罚。在这里，读者被歹徒无法无天地愚弄、欺骗，因为对拙劣作品的吹捧骗去了读者的时间和金钱。匿名的做法难道不是为所有文痞行径提供了稳固的据点吗？所以，这样的据点必须被彻底铲平。换句话说，发表在刊物上的每一篇文字都必须署上作者的名字，而编辑则要承担核实名字的巨大责任。这样，哪怕是最微不足道的人也被他所到之处的人所知晓，刊物上三分之

二的谎言因而就会销声匿迹，摇唇鼓舌者的放肆行为也会有一定程度的收敛。法国现在就是以此方式处理这一问题。

在发表文论的领域里，只要没有禁止匿名这回事，那所有诚实、正直的作者就要联合起来对付匿名的行径，要时刻和公开地对这种行为表示出极度鄙视，给这样的行为烙上耻辱的印记。他们应以各种方式让人们认识到：匿名抛出评论文字的行为是卑贱、不光彩的。谁要是匿名撰文和匿名投入笔战，那就当然可以假定这个人在试图欺骗读者，或者在不冒任何风险地损害别人的声誉。这样，我们在谈论起某一位匿名评论者时，尽管只是无意中谈起这个人，并且没有要责备他的意思，我们也应该用上这样的字眼："这个或者那个匿名的无赖"、"那本期刊上的戴着面具、不敢见人的流氓"，等等。说起这等人的时候，这样的口吻的确是合适和正确的。这样才可以使他们对如此造假失去兴致。这是因为只有在一个人露出自己的面目，让我们知道我们面对的人是谁的时候，他才可以要求得到敬重；而蒙上面罩蹑手蹑脚活动的人却没有资格得到我们的重视。相反，这种人以其行为本身剥夺了自己的公民权，是属于"无名氏"，而每一个人都可以指责说，这一无名先生就是一个流氓。所以，我们应该马上把匿名评论者称作是痞子、下流坯，尤其是在反批评的时候就更应这样对付他们，而不要像某些作者那样，尽管名誉受到那些无赖的玷污，但由于懦弱的缘故仍称他们为"尊敬的评论者"。"不敢说出自己名字的下流坯"——所有正直的人都应该这样称呼他们。当某一谩骂传到我们的耳朵里，在怒气首次爆发之中通常都会提出这一问题："这是谁说的话？"但匿名人却不会给予回答。

这种匿名评论家尤其可笑和尤其不要脸的做法，就是采用皇帝老子才用的"我们"这一代词，但其实他们不但应该只用单数的"我"，而且还要用缩小词，并且在使用的时候要态度谦卑。例如，他们应该说"渺小和可怜的我"、"由于懦弱而耍出小狡猾的我"、"由于无能而不得不隐藏起来的本人"，等等。对于那些隐藏身份的骗子、那些从某一文艺小报的昏暗一角发出咝咝声响的瞎虫来说，这样称呼自己是合适的，他们的作恶最终将遭到制止。发表文章而又不署上真实姓名，等同于在日常生活中物质上的欺骗。我们必须向那些人吼道，"要么报上名来，要么就给我住嘴！你这个无赖！"这是我们的口号。每一篇不署真名的批评文字我们都

可以马上加上“欺骗”两个字。匿名的做法可以带来金钱，但肯定不会带来荣耀。在匿名发出攻击的时候，假名先生、无名氏就只是无赖先生。我们可以一百对一地打赌：拒绝公开自己的名字就是想要欺骗读者大众。只有在评论匿名作品的时候采用匿名的方式才是合理的。总的来说，随着禁止匿名发表文章，文坛上无赖行为的百分之九十九就会销声匿迹。直到这一匿名行当被取缔之前，我们一有机会就要让操控这些事情的人为他们的雇工所犯下的罪过直接负上责任；并且要用上对这种人理应采用的口吻和语气。而我自己呢，我宁愿开一个赌档或者妓寮，也不会办这样的匿名书评杂志。

注释

[1] 意为“按日领取工钱的雇工”。——译者注

叔本华的原注：伟大作家和艺术家的特征，亦即他们的共同之处，就是他们对其写作或者表现的主题相当执着和认真。其他人则除了自己的好处和利益以外，对一切都是无所用心的。

如果一个作者由于发自内在的冲动而写出了作品，并以此获得了名声，但在这之后，却恃着这一名声而成为多产作者，那他就是为了区区的金钱而贱卖了自己的名声。一旦一个作家是为了谋取利益而写作，那他就不会写出什么好东西。

只有在这一世纪，我们才有了职业写作者。在此之前，却只有因使命感而成就的作家。

[2] 安提诺斯：绝色美女，是罗马国王哈德里安的情人，其塑像收藏在那不勒斯国家博物馆里。——译者注

[3] 佛朗索瓦·毕夏（1771—1802）：法国解剖学家、生理学家。——译者注

[4] 为了确保长久吸引读者的这一兴趣，我们必须要么写出具永恒价值的东西，要么就得不断搞出新的花样——而恰恰因为这样，这些新的花样就越搞越差。

[5] 汉斯·奥斯特（1777—1851）：丹麦物理学家。——译者注

[6] 约翰·斯各图斯（约810—877）：神学家。——译者注

[7] 退尔·欧伦斯皮格尔：4世纪德国机智的农夫，他的幽默和玩笑成为无数民间故事的来源。——译者注

[8] 尼古拉·布瓦洛（636—1711）：法国文学家。——译者注

[9] 生动的字词、独创的成语和巧妙的表达就像衣服一样：在新的时候，这些令人眼前一亮，造成很好的效果。但随后，人们就一窝蜂仿效它们。这样，很短的时间以后，这些词句就被用滥了，到最后，变得完全失效了。

[10] 平庸之人写出的东西就像是用模板压印而成，也就是说，纯粹由正当流行的现成词语和短句所组成。作者不曾以这些词语想到任何东西就把它们写了下来。具高超思想的人却组合特定的字词以形容每一专门的情景。

[11] 戴维·加力克（1716—1779）：英国著名演员。——译者注

[12] 意为“僵硬的文体”——译者注

[13] 马可斯·昆提里安（约33—96）：罗马演说家、雄辩家。一译者注

[14] 德语在当代受到了种种骇人听闻的损害，但最厉害的则是消除完成时，以未完成时取

而代之，因为这种做法直接破坏了言语的逻辑，混乱了言语的含意，把个中的根本差别一举消除了，并使说出的话表达了与说话人本意不一样的意思。在德语里，处理未完成时和完成时的规矩是和拉丁语一样的，因为在这两种语言里，主导原则是一样的：把仍在继续的未完成动作与已经完成、完全已成过去的动作区别开来。

[15] 伏维纳古侯爵（1715—1747）：法国道德作家。——译者注

[16] 英国人、法国人、意大利人的这种严格态度并不是书呆子的咬文嚼字，而是一种小心、谨慎的行为：它不允许肆意玩弄文字的无赖妄动民族的圣物——语言，而这却是现在正发生的情形。

[17] 赫洛斯特拉图斯：为求出名，不惜把世界七大奇迹之一的希腊阿特米斯神庙焚毁的疯子。——译者注

[18] 我相当正确地把这三种语言并列在一起。在此，我想提请各位注意法国人的那种已达至顶点的可笑的民族虚荣心——自数个世纪以来，这种民族虚荣心已为整个欧洲提供了不少笑料。在1857年，一本供大学作教材之用的书籍发行了第5版，书名是《比较语法的基本概念——学习三大古典语言的辅助教材，受公众教育部委托而编撰》，这里所说的第3种“古典语言”是——法语！法语这一不堪的土话；这一至为恶劣地扭曲、肢解了拉丁语词的语言；这一语言本应以敬畏的眼光仰视比法语更古老、更高贵的兄弟语言——意大利语；这一语言的唯一特性就是令人恶心的“en”“on”“un”鼻音，还有那打嗝似的令人说不出讨厌的把重音放在最后一个音节，而所有其他语言都把重音放在倒数第二的音节，以使效果更温柔、更平和；这一没有韵律，只有韵脚，甚至只是依靠“e”和“on”的结尾构成诗的形式——正是这一蹩脚的语言，却被这本书列为与希腊语和拉丁语并排的“langue classique”（法语，“古典语言”的意思——译者）！我请全欧洲一起来嘲笑和羞辱这些最无耻的傻瓜。

[19] 德谟斯芬尼：（前384—前322）古希腊演说家。——译者注

[20] 费·威廉·里默（774—1845）：德国语言学家、文学史家，著有《歌德的言谈、事迹》，从1803—1812年是歌德的邻居。一译者注

论语言和语言学习

1

动物的声音只用于表达受到刺激的意欲及其活动；但人的声音帮助表达认知。与这一事实相关和吻合的就是：动物的声音几乎总是给我们留下令人不快的印象，也只有个别鸟儿的声音属于例外。

至于人类语言的起源，我们可以完全肯定地说：人类最先的语言只是一些感叹词，这些感叹词表达的不是概念，而是感情或者意欲活动，就像动物所发出的鸣响。各种不同形式的感叹用词很快就出现了，从这些各自不同的感叹语词进一步过渡发展出了名词、动词、代词，等等。

人类使用的字词是维持至为长久之物。一旦诗人、文学家把自己匆匆即逝的感受化为精确、恰当的字词，那这些感受就能在这些词语里存活，历经数千年，并能在每一个敏感读者的内心重又唤起这种感受。

2

越是古老的语言就越完美，尤其就语法方面而言——这是广为人知的事实。从久远、高贵的梵文一直到并不规范的英文，我们看到的是逐级变坏了的语言。现在的英文就像是用不同料子的碎布片缝补而成的思想外衣。语言的这种逐步衰败就是一条可以用于质疑我们的那些乐观主义者的依据——这些乐观主义者露出一脸干巴巴的微笑，津津乐道于“人类不断进步”的理论。为了证明他们的理论，这些乐观主义者不惜歪曲两足种属的历史。但是，如何自圆其说却始终不是容易的事情。不管怎么样，我们还是忍不住想象一下那不管以何方式出自大自然怀抱的第一批人类的样子：这些人正处于全然的幼稚和蒙昧之中，思想因此粗糙和笨拙——偏偏是这种样子的人类，又怎么能够设计出那些极其巧妙的语言体系、多变和复杂的语法形式？哪怕我们假设了语言的词汇宝藏只是慢慢积聚而成？而在另一方面，无论在世界何处，我们都看到人类的子孙固守着祖辈的语言，在语言上作出的变动只是些微的和逐渐的。经验不曾告诉我们：随着人们世代更替，语言也在语法上完善起来；实际发生的却是相反的情形——就像我已经说了的。也就是说，语言持续变得越来越简单和越来越糟糕。不过，我们是否可以假定语言的发展过程和植物的生长过程是一样的？也就是说，植物也从一颗普通种子长成，先是并不起眼的幼芽，慢慢地成长直至达到顶点，然后就逐渐变老、衰退——但是，在语言发展的情形里，我们却只了解到语言衰败的过程，而对之前语言的成长过程却毫不知情？这只是一个形象化并且是随意提出的假说；一个比喻，而不是解释！但真要对此作出解释的话，那这样的假设在我看来是最可信和最有说服力的：人类是本能地发明出自己的语言，因为人类本来就具有这样一种本能。由于这一本能的作用，人类不需要经过反省思维和有意识的目的，就创造出了对于应用和发挥自己的理性可谓必不可少的工具和部件——语言。语言一旦形成，人的这一本能就再也派不上用场了，在人类的世代更替中这一本能也就逐渐丧失了。所有发自纯粹本能的创作品，诸如蜜蜂或马蜂的蜂巢、鸟巢、海狸窝，等等，形态多种多样，但却又都合理适宜、恰到好处；各自都有其独特的完美之处，因为这些东西正好服务于建造它们的目的。对于这些作品所包含的高深智慧，我们只能赞叹不已。最早的和原初的语言正是

这一类的作品，同样有着所有本能作品所特有的高度完美。深入探究语言的完美之处，把其特点引人反省思维和清晰意识的光线之中，则是语法的事情——但语法却是在数千年以后才出现的。

3

学习多国的语言不仅只是培养思想智力和文化的间接手段，其实，这种培养方式是直接的，其发挥的影响极其深远。所以，卡尔五世说过："懂得了多种的语言，也就等于多活了几遍。"个中的原因如下。

对于一种语言里面的每一个字词，我们不一定在其他语言里面找到精确的对应词。也就是说，由一种语言的字词所描述的总体概念，并非和另一种语言的字词所表达的总体概念一模一样，虽然很多时候不少概念确实精确对应，有时甚至是惊人的一致。例如，希腊词ζυλληε和拉丁语的"conceptio"[1]，德语的"Schneider"和法语的"tailleur"[2]就属于这样的情形。但很多时候，不同语言的字词各自表示的概念只是相似和相关而已，它们之间还是有着某些微妙的差别。下面的例子可以帮助说明我的意思：

απαιδεντοζ、rudis、roh（希腊文、拉丁文、德文：粗糙、粗野）

ρφμη、impetus、Andrang（希腊文、拉丁文、德文：压力、冲动）

μηχαυη、Mittel、medium（希腊文、德文、英文：手段、工具）

seccatore、Qualgeist、importun（拉丁文、德文、法文：讨厌的人）

ingenieux、sinnreich、clever（法文、德文、英文：聪明、机敏）

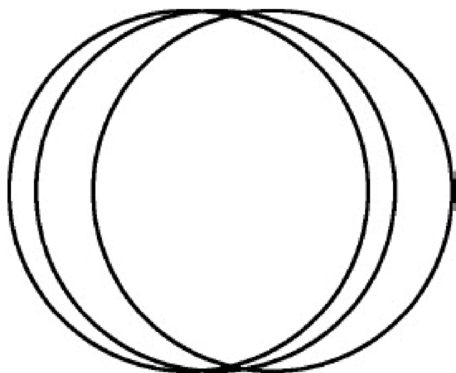
Geist、esprit、wit（德文、法文、英文：精神、机智）

Witzig、facetus、plaisant（德文、拉丁文、法文：令人愉快的）

Malice、Bosheit、wickedness（法文、德文、英文：恶毒）

除了这些，还可以加上无数其他的，甚至是更加鲜明、有力的例子。我们可以采用逻辑学中常用的、以圆圈标示概念的形象化方法——这样，通过大致上互相覆盖、但不一定是相同圆心的含意圈，就可以把

各种语言词语中的相同之处明白显示出来，如下图。



有时候，在某一语言里并没有描述某一概念的某一字词，而其他大多数，甚至所有语言却都有这样的字词。说明这种情形的一个相当离谱的例子就是法语竟然没有“站立”的动词。再有就是，在某一语言里，标示几个概念的唯独只有一个字词——这样，这一字词的准确含意就会被混淆了。例如，拉丁语的“affect”、法语的“naiv”和英语的“aonfortable”、“disappointment”、“gentleman”，等等。有时候某一外语词所表示的概念相当细腻和微妙，而我们自己的语言里却没有精确表达相同含意的字词。碰上这样的情形，着意于精确表达自己思想的人尽管照用这一外语词好了，不必理会死板、迂腐的语言纯正癖者的吠叫。在某一语言里无法找到某一确切的字词，以标示在另一语言里某一字词所标示的同一概念时，词典就得列出多个含意彼此相关的字词——这些字词也就是从不同的方面把接近这词的意思表达出来，就像上图所示那样。这样，这一字词所包括的含意范围就显示出来了。因此，例如，拉丁字“honestum”就用“诚实”、“正直”、“可敬”、“体面”、“荣耀”、“美德”等词解释。解释希腊词“σωφρευ”也是以同样的方式进行。这就是为什么凡是翻译过来的东西必然就是有所欠缺。任何有特色、精辟、别具深意的一段语言文字，在翻译成另一种语言以后，几乎都无法精确和完美地发挥出原文的效果。诗歌是永远无法翻译的，它们只能被改写——而这种改写始终是吃力不讨好的。哪怕翻译的是散文，那甚至最好的译文与原文相比，顶多就像是换了调子的一段音乐与原汁原味的这一段音乐之比。懂得音乐的人就会知道换了个调子意味着什么。因此，翻译过来的文字始终是死文字，其风格是牵强、僵硬和不自然的；要么，这些文字是灵活自在的——那就意味着这种翻译只取原文的大概

和近似的意思，这种译文也就是不真实的。收藏译本的图书馆就像是挂满复制本的画廊。甚至古老著作的翻译本也只是代替品而已，与原作相比就像用烘焙以后的菊苣根块磨粉、冲泡而成的东西与真正的咖啡的比较。

所以，学习一门外语的首要困难就在于把外语字词所具有的每一概念含意都了解清楚，甚至是在自己的母语找不到字词与这些概念含意精确对应的时候——而这种情形可是经常碰到的。因此，在学习一门外语时，我们就必须在头脑里划出更多全新的概念圈。这样，以前并没有的概念圈现在就出现了。也就是说，我们不仅学会了字词，而且还获得了概念含意。学习古老的语言就更是这样，因为古人的表达方式与我们今人的表达方式有很大的不同，其差别更甚于现代不同语言之间的差别。这一点可以从这一事实反映出来：我们在把现代语言翻译成拉丁语时，不得不动用一些与原文完全不同的措辞和说法。事实上，在不少情况下，把一些思想内容翻译成拉丁文，就必须把这些思想内容全部回炉熔掉，然后重新铸造。在这一过程里，这些思想内容被拆卸为最基本的组成部分，然后再重新组合起来。这就是为什么通过学习古老语言，我们的思想智力能够获得这样大的促进。只有当我们正确把握了所学的语言通过个别字词所标示的种种概念；只有当我们在碰到这一语言的字词时就能直接想到与这些字词相对应的概念，而不是首先得把这些字词翻译成母语字词，然后才想起这些母语字词所标示的概念——这些母语字词所标示的概念可是永远不会与所学语言字词所标示的概念精确对应的，在词组方面也是同样的情形——只有到了这个时候，我们才算是掌握了所学习的这门外语的精髓，或者精神，对说这门语言的民族也才随之有了长足的认识。这是因为正如文如其人的内在精神，同样，一种语言与说这门语言的民族的精神也是密切相关的。但也只有当一个人能够不仅只是把书上的文字，而且还能把自己的思想和感受通过这一外语表达出来；这样，在直接以这一语言表达自己的时候，并不失去个性的特色。也就是说，外国听众能够领会、欣赏他的话语，就像他的同胞听他讲母语的时候一样——只有到了这个时候，他才算是完全掌握了这一门外语。

欠缺能力的人并非轻易就可以真正学会一门外语。虽然他们能够学

到这门外语的字词。但在运用这些外语词的时候，他们想到的始终只是与之大概对应的母语词；他们也始终保留着这些母语词所特有的结构和习惯用法。这些人无法领会和吸收这一外语的精神，而这究其实又是因为他们的思维本身并非依靠自己的力量而展开，他们大部分的思维是借取自母语——母语中那些流行的既定词组、陈腐的套语对他们而言也就代表了自己的思想。因此，他们甚至在运用母语的时候，也总是用上老掉牙的习语（即英语的"hackney'd phrases"和法语的"phrases banales"）；甚至在拼凑起这些词语的时候，也仍然是那样的笨手笨脚。这让我们看出这些人对其所用字词的概念含意不甚了了，他们的全部思维根本不曾越出字词的范围之外，他们的说话也就不比鹦鹉学舌强得了多少。基于与此相反的理由，如果一个人用词独到、别具深意和恰到好处，那就是一个可靠的外部显示：这个人有着高超的智力。

由上述可以清楚看出：学习了一门新的外语，我们也就随之形成了新的概念，赋予新的符号以含意；不少概念得到了更为细腻的划分，而如果不学这外语的话，我们有的只是由这些更细腻的概念所共同构成的、含意广泛和因此并不那么确切的笼统概念，因为在我们的母语里，标示这一大的概念只有一个字词；以前我们并不知道的某些相互的关联现在被我们发现了，因为我们所学的这一外语在其描述概念含意时有其独到的明喻或者暗喻；因此，学会了新的语言以后，事物的微妙之处、事物之间相同或者差别的地方以及事物彼此之间的关联，也就进入了我们的意识；这样，对每一样事物，我们都有了更加全面的看法。由此可以得出下面这些推论：在运用不同语言的时候，我们也就是以不同的方式思维。学习了一门新的语言，我们的思维就得到了新的修正、着上了新的色彩；所以，通晓多种的语言，除了带给我们许多间接的实际用处以外，同时也是一种直接的培养思想智力的手段，因为随着了解到概念的多个方面和细微的差别，我们对事物的观点和看法也就得到了校正和完善。掌握多种外语也使我们的思维更加灵活，更加自如，因为随着掌握了这些语言，概念就越发脱离了字词。而学习古老的语言尤其帮助我们达到这一目的，因为古老的语言与我们现在的语言差别很大——这种差别不允许我们逐字复述，而是要求我们把整个的思想重新熔铸，改换另一种形式（这是学习古老语言为何如此重要的一个原因）。或者，允许我用一个化学上的比喻，如果说在当代语言中互译顶多只需要把原文

的复合句、长句分解为次一级的成分，然后再把这些成分重组起来，那么，把当代语言翻译成拉丁文则经常必须把要翻译的文字分解为最基本的成分（纯粹的思想内容），然后让它们以完全不同的形式再生。例如，在现代语言里用名词所表达的，在拉丁语里则由动词表达，反之亦然。我们把古老语言翻译成现代语言时，也要经过同样的工序。由此我们可以看出：透过阅读诸如此类的翻译作品所获得的对古代原作的了解，离真实还差得远呢。

古希腊人缺少了从学习外语中所获得的好处。虽然他们为此节省了不少时间，但节省下来的时间却被大手大脚花掉——这可以从自由人每天在市集上溜达或者呆上很长的时间得到证明。这使我们想起那不勒斯的穷人和所有意大利人都热衷于“泡广场”的情形。

最后，从以上的讨论我们可以容易明白：观摩古老作家如何应用那在语法上完美得多的语言，并模仿他们的风格，实为最好不过的预先练习——它使我们慢慢学会灵活、技巧地运用自己的母语，完美表达自己的思想。这种模仿练习甚至是无可替代的，这就好比未来的雕塑家和油画家在着手自己的作品之前，同样有必要仿造和临摹古典的杰作以训练自己。我们也只有通过写作拉丁文才可以学会把遣词、造句看作是一种艺术，而供发挥这种艺术的原材料则是语言；因此，语言是我们必须尽量小心、谨慎处理的东西。对字词的含意和价值，以及字词的组合、语法的形式，我们就会打醒十二分的精神。我们就能学会精确掂量所有这些的轻重，从而得心应手地运用这些极具价值之物——它们在帮助我们表达和保存有价值的思想方面是最适合不过的了；我们也就学会对自己以之书写的语言心存敬畏。这样，我们也就不会听任一时的喜好而恶待语言、随意变换语言的规范。如果缺少了这种语言的预备性训练，那没完没了的写作轻易就沦为连篇的空话、废话。

不懂得拉丁语就像在一处美丽的乡村景点碰上了浓雾天气：视线范围极其狭窄，能够看清楚的只能是身边的事物，几步开外的东西都是模糊不清的。相比之下，会拉丁文的学者却可以有非常宽阔的视野——近代的、中世纪的、更古的时代均囊括其中。希腊语和梵文当然就更加大大地拓展了眼界。不懂拉丁文的人属于平民大众，哪怕他们在静电机方面称得上是技术高超的专家，在坩埚里已经提炼到了氟石酸的基本酸

根。

在那些不懂拉丁文的作者写出的文章里，很快你们就会发现除了理发伙计式的瞎侃、啰嗦以外，别无其他。他们所用的法语语风和故作轻松的短语，使他们的文章往这一方向迅速发展。高贵的日耳曼人啊，你们转向了庸俗，那庸俗就是你们将要得到的。显示这种懒惰招牌式的例子和培养无知的温床就是希腊文，甚至拉丁文的著作在今日竟然胆敢附带德文注释出版！这是怎么一回事啊！在学习拉丁文的过程中，不断地接触母语，那又怎能把它学会呢？所以，“在学校里只能说拉丁文”是一条很不错的老规矩。事情的滑稽就在于教师先生无法自如写作拉丁文；作为学生则无法自如阅读拉丁文。所以，这些现象的背后就是懒惰及其产儿——无知，除此别无其他。这种情形确实是丢人的！无知就是不曾学会任何东西，而懒惰则将不会学到任何东西。抽雪茄、胡侃政治在今天已经赶走了深厚的学问，正如儿童图画书对于那些大小孩来说已经取代了文艺刊物一样。

4

随着概念的增加，一门语言的词汇也应相应增加——这是合理的和必然的。但如果没有前者，而只有后者，那只是显示了人们智力贫乏——因为人们的确很想拿出点点的东西，但苦于没有新的思想，所以就只能制造新词充数了。这种丰富语言的方式已经见怪不怪了，这也是当今时代的特色。但是，用新字词表示旧概念就只是新瓶装旧酒而已。

顺便在此一提的是：我们应用“前者”（Ersteres）和“后者”（Letzteres），应该只能是在这两个词分别代表了几个字词，而并非只是一个字词的时候，就像上文显示的那样。我提起这事只是因为我在上面现成就有一个例子。如果“前者”和“后者”代替的只是一个词而已，那还不如重复这一个词算了。希腊人一般都会毫不犹豫采用这种做法，但法国人都尽量避免重复用词。德国人则顽固坚持用“前者”和“后者”，有时候，读者被弄得都分不清何为“前者”、何为“后者”了。

5

我们对中国的汉字很不以为然；但是，既然文字的任务就是借用视觉符号，在人们的理性头脑里引发概念，那么，首先把只是指示了某一概念的听觉符号的符号展现给人们的眼睛，而那一听觉（发音）符号却首先是这一概念的承载物，那就是明显拐了一个大弯。我们的文字因而就成了一种符号的符号。这样，我们就会提出疑问：听觉符号比起视觉符号究竟具有什么优势，以致可以让我们放着从眼睛到理性的一条直路不走，而另绕这样一个大弯：亦即让视觉符号只有在经过听觉符号的中介以后才能向读者的头脑发话。实际上，让视觉符号直接承载概念，而并非只是标示其发音——就像中国人所做的那样——明显是更为简单的做法。事实的确是这样，因为视觉比听觉更能够察觉细微、多样的差别；并且，视觉可以允许多个印象同时并存，但听觉特性却由于唯独只存在于时间而无法具备同样的能力。解答上述疑问的理由或许是下面这些：1）由于天性使然，我们首先采用的是听觉符号，表达的也首要是我们的情绪；在这之后才一并表达我们的思想。因此，我们就先有了为耳朵而设的语言，在这之前我们甚至不曾想到要设计出一种为视觉而设的语言。在以后的时间里，在有必要设计出后者时，人们发现回头从听觉语言着手比另外设计，或者另外再学习一种全新的，甚至是全然不同的视觉语言更便捷和更省事，尤其是人们很快就发现不计其数的字词其实也就还原为那么一些音素。因此，借助这些音素就可以轻而易举表达出这些字词。2）虽然视觉比听觉能够把握和鉴别更多不同的变化，但是，要造成这些变化，而又没有类似可以为耳朵造成变化的相应工具，则是不可以的。并且，我们肯定不能以造成和变换听觉符号那样的速度——这是因为灵活舌头的作用——造成和变换视觉符号。聋哑人所用的有欠完美的手语就是这一方面的明证。所以，从一开始，这就使我们的听觉成了运用语言和以此方式运用理性的基本官能。所以，归根到底，只是外在的和偶然的原因，而不是源自语言的任务本质的原因，造成了这种例外情形：直接的方式并非最好的方式。因此，如果我们抽象、纯粹理论性和先验地考察语言文字，那中国人的处理方式是真正对头的；我们也只能责怪中国人学究气多了一些，因为他们没有考虑到现实处境可供另一种选择。与此同时，经验也让我们看到了中文所具备的一大优

势，亦即在以中文字表达的时候，我们并不需要懂得中文：我们人人都可以以自己的语言阅读中文字；正如我们的那些数目字代表了泛泛的数目概念一样，中文字也代表了所有概念。那些代数符号甚至代表了抽象的量的概念。所以，正如一个曾五次到过中国的茶叶商告诉我的，在整个印度洋地区，中文字成为了公用的交际工具。来自各个不同国家的商人都能以此互相交流和理解，虽然这些人并没有一种共同的语言。我的这位英国朋友甚至肯定地认为：因为中文字具有这样的功能，将来终有一天中文字会传遍整个世界。J.F.戴维斯在《中国人》一书里的一段描述也与此看法完全吻合。

注释

[1] 意为“受孕”、“把握”。——译者

[2] 意为“裁缝”——译者

论判断、批评和名声

1

康德是在《判断力批判》一书里面阐述了自己的美学；据此，在考察了美学以后，我在这一篇里也一并补充短小的判断力批判——但这只是经验给予的判断力——目的主要是想说：在大多数情况下，人们并没有判断力，因为判断力就像凤凰一样的稀有，要等上五百年才得一见呢。

2

人们所用的趣味（Geschmack）一词，指的是发现或者甚至只是赞赏合乎美学的东西——虽然人们选用这词的时候并没有显示出良好的趣味——而这种发现和赞赏并不曾得到哪条规则的指导，因为要么没有哪一条规则涵括如此广泛的范围，要么应用这一规则的人或者评判者并不知道这一条规则。我们可以不用趣味这词，而改用美的感觉这一说法，如果这不是词意重复的话。

与男性的创造性才能相比，理解、评判的趣味就犹如女性的特性。在没有能力创造的情况下，理解和审美趣味就在于有能力接受（接收），亦即分清什么是美丽、合理和适宜，什么是与这些恰恰相反的能力；因此也就是能够辨别好坏，发现和欣赏好的，拒绝和抵制坏的。

3

作者可分为流星、行星和恒星三类。流星能够制造出短暂的轰动。人们抬头仰望，大声喊道，“瞧！它在那儿呢！”轰动过后，流星就逝去永远不返了。行星和行星一类的彗星则要维持长得多的时间。行星和彗星经常照耀得比恒星还要明亮——虽然这只是因为行星和彗星距离我们更近的原因——并且，行星和彗星会被不识者误以为就是恒星。尽管如此，这类星星很快就得让出位置。此外，这些星星发出的光亮也只是借来的，它们作用的范围也只是局限于和它们同一轨道的其他星星（同时代人）。这些行星变动和迁移，循环运转也就那么几年的时间。只有第三类的恒星才可以持续不变地运转，在穹苍中牢固保持其位置。恒星自身发出光芒，在不同时候都能发挥作用，因为这些恒星的外观不会因为我们观测角度的改变而改变——观看它们是没有视觉差的。这一类恒星并不像另两类星星一样只属于一个星系（民族），而是属于整个世界。但由于恒星高高在上，它们发出的光线通常需时多年才被我们地球人所看见。

4

要评估一个天才，我们不应该盯着其作品中的不足之处，或者，根据这个天才的稍为逊色的作品而低估这个天才的价值。我们应该只看到他最出色的创造。这是因为甚至在智力的层面，人性中的缺点和错误仍旧是那样根深蒂固，就算是具备了最闪亮思想的人，也难以完全和每时每刻幸免。所以，甚至在最伟大的思想者所写出的著作中，也会出现大的瑕疵。贺拉斯说，“伟大的荷马也有打盹的时候”。但是，把天才区别开来的——这因此也就是评判他的标准——却是这一天才在天时、地利、人和的情况下所能飞升的高度。天才所达至的高度却是常规才具的人所永远无法达至的。同样，把同一级别的伟人，诸如伟大的文学家、伟大的音乐家、哲学家和艺术家等在相互之间比较，却是一件糟糕的事情，因为这样做的话，我们几乎是无法避免失之公允，至少在比较的当下是这样。也就是说，我们注意到了一位伟大天才的某一独特优点以后，在另一位伟大天才的身上，我们马上就会发现刚才那一鲜明的特色在这里却有所逊色了。经过这一比较，后一位就被贬低了。但如果我们从这后一位伟人所特有的、完全是另一种的优点出发，那我们也无法在前一位被比较者的身上找到同样的长处。这回，轮到前一位在这种比较中被低估了。

5

某些批判家以为哪些作家或作品是好，哪些是坏是由他一个人说了算，因为他们把自己的玩具喇叭当成了可以远扬名声的铜管长号。

正如一种药品如果剂量过大就不会达到用药的目的，挑剔和抨击一旦超出了公正的界线也会遭遇同样的情形。

6

对于具有精神思想价值的作品来说，相当不幸的事情就是：只能静待那些本身只能生产拙劣之作的人，终于肯乖乖地称赞他人的优秀作品。总而言之，这些具思想价值的作品确实不得不经过人的判断力这一关，而获颁发桂冠，但判断力这一素质之于大多数人就等于生殖力之于被阉割者。我想说的是：大多数人的判断力相当微弱，对此我们难以寄予厚望；那只是貌似的判断力而已。所以，具有真正称得上判断力的东西，那就可被视为获得了极为罕有的馈赠。因此，拉布吕耶尔[1]所说的不幸而言中，他的话说得也相当巧妙："在这世上至为稀有的东西，除了辨别力（l'esprit de discemement），接下来就是钻石和珍珠了。"人们缺乏的就是辨别力，因此也就是判断力（Urteilskraft）。大多数人不懂得分辨真与假、精华与糟粕、黄金与黄铜，也看不出常人的头脑与稀有天才的思想之间的云泥之别。人们不会得到恰如其分的真实评价，而只是被认定为第三者所认为的样子。这给人们压制非凡的思想作品提供了机会；这样，庸才就可以乘机阻止和尽量拖延时间，不让那些杰出作品露面。结果就像这一首老歌谣所说的：

在这世上，这就是伟人的命运：

他们已经不在的时候，方才获得人们的认识。

在真正的、杰出的作品出现之时，首先挡在其前路上并且鸠占鹊巢的就是拙劣、但却被人们错认为是杰出的货色。此外，在经过了长期和艰苦的奋斗以后，那些货真价实的作品终于成功要回本来就属于自己的位置，并得到了人们如实的评价和对待。但用不了多久，人们就会把某些毫无思想、但又搔首弄姿、粗俗厚脸皮的效颦者拉上前台，然后这些模仿者又是把他与天才一道安置在圣坛之上。这是因为大众没有辨别能力。大众完全真心实意地认为这一模仿者就是另一伟大人物。为此理由，依利亚特以下面这些词句开始了他的第二十八个文学寓言：

愚蠢的大众不会厚此而薄彼

无论优秀和拙劣的作品都合乎他们的品位。

莎士比亚逝世后不久，他的剧作就得让路给本·约翰逊[2]、马辛格[3]、博蒙[4]和弗莱切[5]的作品；莎翁的剧作在长达一百年间不得不退避三舍。同样，康德的严肃哲学被费希特的离谱假大空、谢林[6]的折中主义和雅可布[7]一本正经和令人厌恶的扯谈挤掉了位置。到最后，情形竟然发展到了这一步：像黑格尔这样一个彻头彻尾的可悲的江湖骗子，竟被人们尊为与康德并列，甚至远远高于康德的人物。哪怕是在人们都能接触和欣赏的某一领域范围，我们也可以看到无与伦比的瓦尔特·司各脱很快就被没有价值的竞相模仿者挤出了大众的视线之外。这是因为大众对于优秀的东西从根本上是没有感觉的，这种情形无论在哪里都概莫能外。所以，他们根本没想到过：真正能够在诗歌、艺术或者哲学上有所成就的人其实是少之又少，也唯独这些人所写出的作品才值得我们关注。所以，应该把贺拉斯的句子：

神、人，甚至供贴宣传广告的柱子都不允许

文学家变得平庸、没趣。

在那些染指文学以及其他高级学问的敷衍者的眼前，每天毫不留情地晃动几回。这些人搞出来的东西的确就是野草——这些野草不会允许玉米苗子长出来的，因为这些野草是要覆盖一切。这样就出现了费希特莱本所描述的情形：

根本就没有好的作品问世，

他们狂妄地叫喊。

伟大的作品却一直悄无声息地成熟。

伟大的作品终于露面，

但人们却视而不见，

它们的声音淹没在喧哗和呐喊，

怀着腼腆的悲凉，

好的作品就是这样悄无声息地过场。

人们这种缺乏判断力的可悲情形同样反映在科学里面，反映在错误理论所具有的强韧生命力上面——尽管这些谬误的东西已遭批驳，但仍然大有市场。一旦这些错误的理论取信于人，它们就能在五十年或者在长达一个世纪里面，蔑视和抗拒真理，就像防波石堤对抗着海涛。足足过了一百年以后，哥白尼仍然不曾挤掉托勒密；培根、笛卡儿和洛克[8]也是经过很长的时间，迟迟才发挥出影响（我们只需读一下达兰贝尔为百科全书所写的著名序言）。牛顿也是同样的情形。我们只需看看莱布尼茨在与克拉克[9]争论时，对牛顿地心吸力体系的攻击，还有所夹杂着的怨恨和蔑视。虽然牛顿在出版了他的《数学原理》以后，还活了几乎四十年，但直到他去世为止，牛顿的理论仍只是部分获得承认，并且这也只是局限在英国。而在他的国家之外，根据伏尔泰描述牛顿理论一书的序言所说，追随牛顿理论的人不会超过二十人。正是这一篇在牛顿逝世二十年以后才发表的介绍文字，极大地增进了法国人对牛顿理论体系的了解。在这之前，法国人坚定、顽固和爱国热情十足地死死抱住笛卡儿的旋转学说，而仅仅只是这四十年前，笛卡儿的哲学却在法国的院校中遭禁。再有就是达格苏的总理拒绝让伏尔泰印行他介绍牛顿理论的文章。但在另一方面，牛顿那荒谬的色彩理论却在歌德的色彩理论出现了四十年以后，竟仍然完全把持着统治地位。虽然休谟很早就开始写作，并且采用了通俗易懂的文体，但在他五十岁以前仍然是默默无闻。康德虽然一辈子都在发表作品和讲授哲学，但他还是要等到六十岁以后才开始有了名气。当然，艺术家和文学家比思想家有更多表现的机会，因为他们拥有比思想家百倍之多的观众和读者群。但是，莫扎特和贝多芬在

生之时，大众又是怎样对待他们的？人们在当时是怎样看待但丁，甚至是莎士比亚的？莎翁的同时代人要是对莎翁的作品价值有一点点的认识，那莎翁就起码会给我们留下某张传神、可靠的肖像。可别忘了，在莎翁的年代，绘画可正大行其道的呀。但现在遗留下来的只是几幅让人生疑的画像、一幅画工拙劣的铜版画和一个摆放在他墓地的造工更加糟糕的半身塑像。同样道理，莎翁遗留下来的手稿就会数以百计，而不是像现在这样只有几个留在法律文件上的签名。现在所有的葡萄牙人都以他们唯一的文学家卡米奥斯[10]为豪，但卡米奥斯在生时却是靠施舍过活。他从印度群岛带回来的黑人小孩每天晚上就帮他从大街上收集人们施舍的几个小钱。当然，随着时间的流逝，每个人都会得到公正的评判，“时间老人是个公正之人”，就像一句意大利俗语所说的。但这种公正的评判却是来得既慢又迟，就像以前帝国最高法院发出的判决，而不便明说的条件就是这一作者已经不在人世。耶稣·本·西拉克[11]的格言，“不要颂扬在生之人”得到了忠实的奉行。凡是创造了不朽作品的人都得以这一印度神话安慰自己：天上只一日，世上已千年；同样，世上的千年也只是天上的一日而已。

我在这里所痛惜的人们欠缺判断力，也显示在下面这一情形：虽然在每一时代，人们对在此之前的优秀之作表现出尊重，但对在同一时代的好作品却不会赏识；本应留给这些好作品的注意力现在都投向了拙劣之作。每一年代都会产生许多这样的下三滥的作品，为以后的年代提供了笑料。这样，当真正有价值的创作在自己的时代出现时，人们却很难认出它们，这就显示和证明了大众对于久已获得了承认的思想天才的作品，也同样不会理解、不会欣赏、不会真正评估——虽然人们听从权威不得不尊重这些东西。证据就是当一些拙劣的东西一旦获得了名声，例如费希特的哲学，那这些东西就能在一两代人之中畅行无阻。不过，读者人数越多，这玩艺儿的垮台就越迅速。

正如太阳需要眼睛才可看到太阳的光芒，音乐需要耳朵才可听到它的声音，同样，所有无论是艺术还是科学的巨作，其价值是以这些巨作能与之述说的读者和听众、以与作品思想相近、胜任理解这些思想的读者和听众为条件。也只有具这种头脑思想的人才掌握必需的咒语——他们以此咒语召唤起匿藏在这些作品里的精灵。头脑平庸的人面对这些巨

作就犹如站在一个密封的魔法柜子之前；或者，就像面对一件他们不会拨弄的乐器——从这件乐器他们只能胡乱弹出一些混乱的、不规则的音声，尽管在这一方面他们是多么愿意蒙骗自己。正如我们观看的一幅油画，是挂在黑暗角落里抑或得到太阳光线的照射，其造成的效果都大不一样，同理，同样的一部巨作会给具不同精神思想能力的审视者留下并不一样的印象。所以，欣赏一部优美的作品需要敏感的心灵；而理解一部思想性的作品则需要思考的头脑。这样，这些作品才是真正存在和展现了生命力。不过，当作者把他的作品送给这一世界、在大功告成以后，经常会有的感觉就跟这样一位燃放焰火者的感觉一样：这位仁兄花费了大量时间和精力准备了焰火，现在满腔热情地为观众表演；表演完毕他才发现自己搞错了对象，因为他的观众都是盲人院出来的人。但这种情况还不至于是最糟糕的，因为如果面对他的焰火的观众恰好就是制造焰火的人，而他施放的焰火又是异常绚烂、迷人，那他可就得脑壳搬家了。

7

同声同气是感受快乐的源头。对于我们的美感来说，自己的同类，以及同类之中与己同一种族的毫无疑问是最美丽的。同样，在与他人的交往中，每个人都明显喜爱与己相仿的人。所以，一个蠢人肯定更愿意与其他蠢人交往，而不是哪怕所有具有伟大思想的人加在一起。据此，每一个人首先喜欢的是自己的作品，那只是因为这些作品是自己心灵的影像、自己思想的回音。其次，与他本人相类似的人所写出的东西合乎他的胃口。所以，那些肤浅、呆板和头脑古怪、只会搬弄字词的人，只会真心实意地赞许肤浅、呆板、古怪、乖僻和除了卖弄词藻别无其他的东西。而对于伟大思想者的巨作，他只是迫于权威而不得不接受，亦即出于害怕而不得不承认这些作品的价值；但在心底里，他其实并不喜欢这些东西。“这些东西并没有投其所好”，这些甚至是让他反感之物——但这一点可是绝对不能承认的，甚至不能向自己承认。天才创作的作品也就只有头脑思想与众不同的人才能真正欣赏；但从一开始，要在没有权威的帮助下认出这些作品的价值，那就需要具备明显优异和突出的智力才行。所以，考虑到所有这些，我们就不会为那些巨作迟迟才获得赞许和名声而感到奇怪；相反，这些作品竟还可以获得赞许和名声，反倒就是让人惊奇的事情。确实，这一结果必须经历一个缓慢而又复杂的过程。也就是说，愚笨的人慢慢就迫不得已地承认头脑比他们高一级的人具有权威。我们也可以说这些人这样做是被驯化了的结果。这一承认上一级权威的过程层层递进，到最后会到达以声音的分量，而不是数量决出胜负的地步。这种情形就是一切真正的，亦即实至名归的名声的条件。就算是走到了这一步，就算已经经历了磨难和考验，但对于最伟大的天才作品来说，这些作品在读者群中仍然就像微服出巡的国王来到了百姓当中：臣民百姓并不亲身认识这一国王，所以，除非大臣们簇拥着他，否则，他的臣民是不会听他号令的。这是因为下级官吏并不直接从国王手中接领圣旨，这些下级官员只会辨别更上一级官员的签名手谕。这种辨认过程层层推进，直至内阁秘书辨别出大臣的手迹，而大臣又能核实国王的玺印。天才在大众当中所享有的名声也就是以经过类似的逐级认可为条件。在一开始的时候，这一逐级向下的认可程序最容易滞停，因为最高的权威人物寥若晨星，在许多情形下甚至是一个都没有。

但一旦认可已抵达了下层，同时接受上一级权威的人数也就越多——到了这时候，天才的名声就不会滞停、扩展不开了。

面对这样的一种实际情形，我们只能以这样的想法聊以自慰：绝大部分的人都不是根据自己的看法，而只是信赖他人的权威评判事情——这一事实其实未尝不是一件好事，因为，假如每个人都根据自己在巨作中所发现的东西和所享受的乐趣而作出评判，假如不是因为权威的强迫性力量促使他说出妥当、适合的评语——虽然这些评语并非出于真心——假如是这样的话，那么，对柏拉图、康德、荷马、莎士比亚，还有歌德的作品，绝大部分的人将会作出怎样的评判？如果情形不是现在的这种样子，那高级别的创造就根本不可能会得到声誉了。同时，每个人刚好拥有足够和必需的判断力，以认出和听从比他更高一级的权威——这也是一件好事。这样，许多人就最终服从于极少数人的权威，由此就产生了评判作品的整套程序、制度——在这整套评判程序的基础之上，那种牢固和远扬的名声也才有了奠定的可能。对于处在最低一级、完全没有能力感受到伟大思想家所作出的贡献的人，最后就只能依靠树碑立传以给他们制造出感官的印象，好让这些人对那些天才的成就和贡献有一隐约、模糊的猜测和想象。

8

除了判断力欠缺以外，在阻挡高成就者获得名声方面，发挥得毫不逊色的还有嫉妒。从一开始，甚至对于最低一级的成就，嫉妒从一开始就阻挠有所成就的人获得名声，那种不屈不挠的气概贯彻始终，永不言败。这因此使原本就已是阴险、恶毒的世道人生更平添了不少险恶。阿里奥斯图的形容是相当正确的：

这一阴暗、忧郁更甚于明亮、喜悦的人生

却是充满着嫉妒。

也就是说，平庸之辈秘密和非正式地联合起来，这种拧成一股绳的心意就是嫉妒；这种同心协力遍布各行各业，到处都可见其踪影。人们联合起来，共同对抗个别出类拔萃的人。也就是说，人们不会愿意在其发挥作用的范围内听说或者容忍这样出色的个人。相反，“如果有人要在我们当中出类拔萃，那他就到别处出类拔萃好了”（爱尔维修语）。这样，除了优秀的东西难得一见和知音难寻以外，现在还得再加上这种万众一心齐发挥的嫉妒：这一嫉妒誓要压制一切秀木、奇葩，如果可能的话，甚至务必把它们连根拔掉而后快。

对于别人所作出的成就，有着两种行为态度：要么自己也做出成就，要么就是不承认有人做出了这些成就。而后一种方式由于更加便利，所以人们通常更为乐于使用。

因此，一旦有人在某一学科显现出杰出的才华，那这一学科里的所有平庸之士就会一齐动手把这种才能掩盖起来，夺走能让这杰出才能曝光和展现的机会，用尽一切手段阻挠人们了解这些东西，就像这种才华是对他们的肤浅、无能、马虎、潦草的某种背叛和指责似的。在大多数情况下，这一整套掩藏、压制才能的办法在一长时间里颇为有效，而这只是因为天才把自己的作品献给人们的时候，怀着赤子之诚，满以为这

些人会享受自己的杰作——这样的天才却是偏偏最无力对付那些心怀叵测、手段老辣的卑劣家伙。要知道，这些家伙在庸俗的方面却是极为到家。事实上，这位天才甚至一刻都不曾想到，当然更加不会明白，人们会使出这些招数。在挨上当头一棒以后，懵然、失措的他还会怀疑起自己的作品呢。这样，他对自己都糊涂了。要不是他擦亮眼睛，看清楚那些毫无价值的人及其勾当，他还可能会放弃努力呢。要得到这方面的例子，我们用不着从刚刚过去或者已经远逝的年代找出具体的例子，我们只需看一看德国的音乐家如何深怀嫉妒，在整整一代人的时间里拒绝承认伟大的罗西尼[12]所作出的成就。在一次大型、隆重的男声合唱集会里，我就亲眼目睹了人们和着罗西尼不朽的Di Tanti Palpiti旋律，讽刺性地唱出菜牌里的菜名。多么无能的嫉妒！庸常的字词被罗西尼的旋律压过和吞没了。所以，尽管嫉妒当道，罗西尼的奇妙旋律照样传遍了全球，让每一个听者顿感神清气爽——过去是这样，现在是这样，无尽的将来仍是这样。我们还可以看到当一个名叫马绍尔·荷尔[13]的人让人发现他知道自己做出了某些成绩以后，德国的医学人员，尤其是医学的批评家简直就是怒发冲冠。嫉妒是表明有所欠缺的确切标志；如果是针对别人做出的成就而嫉妒，那就表明自己在这方面无所建树。人们对作出贡献的人的嫉妒态度，由杰出的巴尔塔扎尔·格拉西安[14]在其著作中的一个篇幅很长的寓言里作了很好的描述。寓言的题目是《炫耀的人》。在这篇寓言故事里，所有的鸟儿对孔雀长有美丽的羽毛而忿忿不平，并一致联合起来对付它。喜鹊说，“只要我们能够阻止那该死的孔雀开屏，它还有什么美可言？大家都看不见，那美不就等于没有了吗？”等等。据此，谦虚的美德纯粹就是为防范嫉妒而发明出来的武器。至于无论任何时候，只有欺世盗名者才会要求别人谦虚，而看到有出色才能的人自谦又是满心欢喜——这我在《论文学》一文已经详尽讨论过了。歌德的这一名言很多人并不喜欢，亦即“只有欺世盗名者才是谦虚的”。塞万提斯也早就表达过这一意见。他在《诗坛游记》的附录中给予文学家这一忠告：“每一个诗人，只要写出的诗行显示出自己就是一个诗人，那他就要看重自己，并坚信这一俗语：认为自己是无赖的人，确实就是一个无赖。”在莎士比亚的许多十四行诗中——只有在这些诗作中莎翁才可以谈论自己——莎翁充满自信、异常坦白地宣称自己所写的东西是永垂不朽的。莎翁著作的当代编辑人柯利尔在为莎翁的十四行诗所写的序言中这样说：“在许多莎翁的诗作中，可以看到诗人自信的明显迹象，他对这些

诗作能够永存深信不疑。诗人在这方面的意见是始终如一的。他从不讳言自己的看法。或许从古至今，还不曾有过一位写出如此大量作品的作者是像他这样频繁和强烈地表示出自己的这一坚定信念：对于他所写出的这些文学作品，这一世界是不会眼睁睁看着任其煙没的。”

嫉妒之人为了贬低好的东西而常用的招数，就是不顾颜面、肆无忌惮地称颂拙劣的东西——而这说到底也就是贬低好东西的另一面——因为一旦拙劣的货色被奉为圭臬，优秀之作也就失势了。所以，这一伎俩可以在相当长的时间里发挥作用，尤其这一手段大规模采用的话。但到最后，清算的日子还是要到来。劣作虽曾获得为时短暂的名声，但现在，那些下作的吹捧者却要付出永远失去信誉的代价。正因为这样，那些吹捧者都很乐意藏匿起自己的真实名字。

由于直接贬损、批评杰出的作品会遭受上述同样的危险——虽然这危险距己更远一点——所以，许多人就不会傻乎乎至下定决心采用这一方法。所以，当杰出之作露面的时候，最初的结果经常就只是同行们鸦雀无声，就像鸦雀看到了孔雀开屏。那些受到了屈辱的竞争者不约而同地陷入了沉默。人们全都闭上了嘴巴，恰似早有安排。这也就是塞尼加所说的“嫉妒者的沉默”。如果作品面对的最直接的公众纯粹就是作者的同行和竞争者，例如，在高级的学术研究领域里就是这样的情形，而更大的公众群因而只是通过上述直接的公众、间接地行使选举权，而不是自己去进行调查研究，那么，那些直接的公众只要蓄意保持阴险、狡猾的沉默，就足以达到自己的目的。而这种沉默的技术用语就是“视而不见”、“不理不睬”。就算那种“嫉妒者的沉默”终于被赞扬之声所打破，那种主持了公道的赞扬声也甚少不是带有自私的意图。

许多人也好，一个人也罢，

能够给予别人承认，

也不过是要显示一下，

承认者的本事和所能。

——歌德：《郁闷集》

也就是说，人们如果让与己相同或者相关学问领域的人得到名声，那说到底就等于剥夺了自己在这方面的名声；赞扬别人只能以自己的名声为代价。所以，人本身的确就不会是愿意称颂别人，而是感兴趣和喜欢责备、诽议别人，因为这样做就是间接赞扬了自己。而如果人们发出了颂扬声，那就肯定是出于别的其他动机和考虑。既然在这里我指的不是同伙之间的无耻吹吹拍拍，那么，在此起作用的个人考虑就是：除了自己做出成就以外，仅次一级的能力就是正确评估和承认别人所作出的成就——根据赫西奥德[15]和马基雅维利所列出的三级头脑能力（参阅我的《论充足根据律的四重根》2）。谁要是放弃了幻想，不再声称自己拥有第一级的能力，就会很乐意抓住机会，展示第二级的。人们所作出的重大成就之所以有确切把握能够最终获得别人的承认，其理由几乎全在这里。同样是因为这一缘故，一旦某一作品的巨大价值得到了承认，一旦这一作品从此不再是寂寂无名和遭到否定，人们就会争先恐后地表示赞叹和尊敬，因为人们对色诺芬[16]所说的这一道理是有所意识的："要认出智者，自己首先就必须是智者。"他们承认别人就可以为自己沾上荣耀。所以，既然人们已经无法染指杰出的成就，现在就只能退而求其次，尽快得到那仅次于原创性的、仅次于他们已是无法企及的东西，亦即表现出有正确鉴赏成就的能力。因此，在此发生的情形就像一支被击溃了的军队：原先个个唯恐不是冲锋在前，现在大家只恨自己逃跑得太慢。也就是说，现在人们争先恐后赞许那已获得了承认的非凡作品，同样是因为人们毕竟是明白我在上一节已经探讨过的同气相通、物以类聚的原理，虽然人们通常向自己隐瞒起这一点。这样，赞叹非凡作品的人，其思维方式和对事情的看法就似乎与那非凡作品的作者相类似了。起码，这样做能够为自己的趣味保全了颜面，而这现在已是唯一剩下的东西了。

由此可以轻易看出：虽然获得名声是很难，但名声一旦到手，要保存这一名声却是轻而易举的事情。同样，垂手可得的名声，其失去也是转眼间的事情——这在拉丁成语中叫做"来得快，去得也快"。其中的道理是明摆着的：某一成就的价值能为常人所轻易认识并为竞争同行对手

所愿意承认，那做出这一成就的能力就不会比常人和同行的能力高得了多少，因为“每人只会称颂自己有望和期望达到的成就”。再者，由于同气相通原理的作用——这一原理我已多次提及——迅速冒起的名声是一个值得怀疑的信号：也就是说，这一名声就是大众所给予的直接赞许。这一大众的赞许意味着什么，是福康[17]最清楚知道的，因为在他演讲时，他听到了热烈、响亮的喝彩声，他问站在他旁边的朋友，自己是否无意中讲错什么话了（普卢塔克[18]《箴言录》）。基于相反的理由，能够维持长久的名声，却需时很长才奠定起来；要得到延绵多个世纪的名声，经常必须以得不到同时代人的赞许为代价。这是因为要能够持续得到人们的重视，就必须具备能人所不能的非凡之处，甚至只是看出别人的这一非凡之处就已经需要非比一般的头脑思想了；而具备这样非比一般思想能力的人，却不会随时都有，起码不会随时凑够数目让人们听得见他们的声音。而总是警觉、提防着的嫉妒却会不惜一切把这些声音扼杀在萌芽之中。相比之下，平庸的成就很快就会获得人们的承认，但这些成就的寿命却很有可能短于作成这些成就的人。这样，在青年时代享有如雷贯耳的名声，到了晚年，却是默默无闻。而作出伟大成就的人却变得恰恰相反的情形：他们长时间内生活在默默无闻之中，但以此换来的却是晚年的赫赫名声。但如果显赫的名声只在他们死了以后才到来，那这种人就像约翰·保罗[19]所说的：涂抹死人的香油却成了新生儿洗礼的圣水。他们也就只能以圣人在死后才获封圣徒来安慰自己。所以，马曼[20]在《希罗德》一诗中的优美描述得到了证明：

在这世上称得上真正的伟大，

肯定不会马上取悦于人。

大众所尊奉为神，

很快就从神坛撤下。

值得注意的是，这一规律在油画中得到了完全直接的证实，因为油画鉴赏家都知道：最伟大的作品不会一下子就吸引住人们的眼睛，也不会在

初次观赏就能马上造成难忘的印象，而只是经过反复观摩以后，印象才会越来越深刻。

另外，某一作品能否得到及早、正确的评估和赏识，首要的是取决于这一作品的类别和性质，亦即根据这类作品水平的高低，以及相应在理解和评判上的难易，和根据这类作品面对的公众群的大小而定。虽然后一个条件，即公众群的大小，主要取决于第一个条件，即作品水平的高低，但也部分取决于这类作品是否可以大量复制，就像书籍和乐谱那样。在上述两个条件结合作用以后，那些并不是服务于有用目的的成就——在这里谈论的也就是这一类成就——其价值在尽早获得人们的承认和赏识方面，依次组成了下面的序列，排得越前就越有希望快速获得公众的赏识：走钢丝演员、马戏团的花样骑手、芭蕾舞演员、魔术师、演员、歌手、乐器演奏家、作曲家、文学家（作曲家和文学家都是因其作品能被复制）、建筑师、画家、雕塑家、艺术家、哲学家。排在末席的毫无疑问是哲学家，因为哲学家的著作给读者带来的不是娱乐，而只是教诲；要理解这些著作必须具备一定的知识；并且，这类著作也要求读者在阅读时付出相当的劳动。所以，哲学著作的读者群相当小，这类作者所得到的名声与其说是在宽度（范围），还不如说是在长度上见称。总的来说，名声能否持续是与这一名声到来的早迟大致上成反比；所以，上面的序列倒过来就可以反映名声持续的情况。这样，在维持名声方面，文学家和作曲家也就紧随哲学家之后了，因为他们写下来的所有作品都有永久保存的可能。但不管怎么样，第一号位置理所当然地属于哲学家，因为在这一领域里所作出的成就稀有得多，并且也非常重要。同时，人们还可以把这些哲学著作近乎完美地翻译成所有语言。有时候，哲学家享有的名声甚至超过了他们著作的寿命，例如，泰勒斯[21]、恩培多克勒[22]、希拉克利特[23]、德谟克里特[24]、巴门尼德[25]、伊壁鸠鲁[26]，等等。

相比之下，那些具有某一用处、或者直接提供感官乐趣的作品却不费吹灰之力就能得到人们的赏识。在许多城市里，一本写得出色的糕点制作手册是不会长时间受到冷落的，更加不用等到后世才碰上知音。

与迅速获得的名声归于同一类的是虚假的名声。虚假的名声就是人为的炒作、不实的颂扬、一众好友和收受了贿赂的批评家的帮腔、上头

的暗示和下面的合谋，共同作用的结果，是以大众缺乏判断力为前提条件。这种虚假的名声就像人们用充气水泡在水里浮起重物。这些充气水泡会在水中浮起这一重物或长或短的时间——视乎这些水泡缝合得是否完好。但水泡里的空气终究慢慢漏走，重物也终将沉没。这也是所有不是依靠自身获取名气的作品终将遇到的命运。虚假的赞扬声逐渐减弱和消失了，从一开始就定下的谋约也寿终正寝了。识货者开始发现这一名声其实名实并不相符；随着这一名声的消失，换来的只是人们对其越发鄙视。相比之下，真正的作品，亦即全凭作品本身获得名声，并因此在各个不同的时候都重新能够引发人们赞叹的创作，却像特别轻盈的浮体，依靠自身就能浮上水面，并沿着时间的长河漂浮。

纵观文字写作的历史，无论古今，还真不曾有过什么虚假名声能与黑格尔哲学的虚假名声相比。还从来不曾有过如此拙劣、如此明显荒唐虚假、如此赤裸裸的空话、不知所云的字词、令人恶心和作呕的内容，能像这一彻头彻尾毫无价值的假哲学那样，竟然可以这样被厚颜无耻地捧为这一世界至今为止还从未见过和赞颂过的、最博大精深的智慧。这些荒诞的事情，用不着我说，都是在太阳底下发生的。但是，值得指出的是，所有这些伪劣货色却在德国公众里取得了彻底的成功。而这正是德国人的耻辱所在。在长达四分之一的世纪里，这一厚着脸皮生造出来的名声被人们视为名副其实；这一“不可一世的怪兽”（乔尔丹诺·布鲁诺语）在德国学术界风头之劲，可谓一时无两。甚至对这种傻事并不买账的寥寥几个人，在谈起这种荒谬事情的始作俑者时，也不敢不毕恭毕敬，除了用上绝无仅有的天才和伟大的精神思想者一类的字词，不敢再用其他。所有这一切将如何收场，我们还是忍不住推论一番。这样，在文字写作的历史中，这一时期就将作为一个民族和时代的耻辱污点，永远成为今后多个世纪的笑谈，并且是罪有应得！当然，时代或者个人都有自由颂扬拙劣的货色、蔑视优秀的作品，但复仇女神最终不会放过他（它）们，耻辱的钟声终将敲响。正当被收买了的伙计们发出大合唱，以有计划地传播这位冒牌哲学家的名声、宣扬他的毒害头脑思想和无可救药的信笔胡写之时，人们马上就可以看出这种赞美大合唱的特质，如果在德国还具有稍为细腻一点思想的人的话。这种大肆吹捧纯粹是出自某一目的，而完全不是来自认识（Einsicht）。这是因为这种赞美铺天盖地，一发不可收拾；这片赞美之声传往地球的四面八方，从所有人的

大嘴里奔涌而出，毫无条件、毫无节制，也毫无保留，直到词语告罄为止。上述那些受人钱财、站好了队列替人吆喝、鼓掌的人，甚至不满足于只是唱出混声即兴赞歌，他们还费尽心机搜索德国以外称得上赞扬的只言片语。一旦捡到这些未经贿赂的东西就马上如获至宝地炫耀。也就是说，假如某一名人让自己不得不说出几句恭维话语，或者偶然赞扬了几句话，又或者，反对者在批评的时候，出于害怕或者同情而把责备的话语说得委婉一点，——假如出现这种情形，那些马屁精就迫不及待地到处招摇。这样，推动这一切的只是目的，大唱赞歌者其实就是博取酬劳的雇佣兵、受人钱财以及誓要共同进退的文人同伙。相比之下，纯粹发自认识的真心实意的赞扬，却是完全另外的一种性质。费希特莱本很美妙地说过，

人们搪塞和支吾，

只是为了不敬重美妙的事物！

也就是说，发自认识的真心赞扬来得既慢又迟，就算来了，也只是零星分散、少得可怜。并且，这些赞语始终带有一定的保留。因此，接受者的确可以这样说这些赞扬者，

只是嘴皮子嚅动，

上腭却不动分毫。

——《伊利亚特》

赞扬别人的人在心里可是老大不愿意这样做。这是因为真正伟大的成就已经再也无法掩藏起来，这些赞语奖赏是从那些呆滞、粗糙、倔强，并且心生嫉妒和极不情愿的平庸之辈的手中硬夺过来的。就像科洛斯托[27]所说的，这一月桂花环也只有高贵之人挥洒的汗水才可以换来。那

是

勇气的结果——它终将

战胜愚蠢大众的抵抗。

——歌德

据此，这种性质的赞赏与那种受目的驱动的无耻吹拍、逢迎相比，就像一个高贵、真情，但并不容易获其芳心的恋人与付钱得到的街边妓女之比；人们在黑格尔的名声光环中马上就会认得类似这街边妓女脸上所搽的厚厚脂粉、唇膏——如果，就像我已说了的，在德国人们还有点点敏锐眼光的话。如果真有这样的敏锐眼光，那席勒《理想》一诗中所描述的情形就不至于作为德国民族的耻辱刺眼地出现在现实中：

我看见了名声神圣的花冠，

在平庸者的头上遭受亵渎。

在此作为虚假名声实例的黑格尔光芒，当然是史无前例的，甚至在德国也找不到相似的例子。因此，我请求公共图书馆保存好歌颂黑格尔大名的所有文献，就像小心保存好木乃伊一样，包括这一冒牌哲学家本人及其崇拜者所写的全部文章，以作将来后世的教育、警醒和娱乐之用。同时，这也可以为这一时代和这一国家立此存照。

　　但如果我们把目光放远一点，把注意力集中在历史上各个时期的同时代的人的赞语，那我们就会发现：同时代的人的赞语根本就和一个街边妓女没有两样：她已受尽成千上百个下流家伙的玷污。谁还会对这一娼妇产生欲望？谁还会以得到她的青睐为豪？又有谁不会鄙视她、拒绝她？相比之下，流芳后世的名声却是骄傲、矜持的绝色美人，她只把自

己献给配得上她的人、献给胜利者和难得一见的英雄。事情就是这个样子。此外，我们也可以推断两足的人类是处于何种境况了，因为要经历几代人，甚至数个世纪以后才可以从上亿人当中产生出屈指可数的具判断力的人；也只有他们才懂得区别好与坏、真与假、黄金与黄铜。这些人因此也就被称为后世的裁判员。对于这些人来说，另一个优势就是无能者难以消除的嫉妒，还有卑鄙者带目的的阿谀奉承都沉寂了，真知灼见到现在才有了机会发言。

与上述人类可怜的境况相对应，我们难道没有看到那些伟大的天才——无论是在文学、哲学和艺术——都总是孤身奋战的英雄，赤手空拳与漫山遍野的大部队进行一场堪称绝望的搏斗！这是因为绝大多数的人类那呆滞、粗野、反常和粗暴的特性，永远以各种各样的方式方法抵消天才所发挥的影响，它们在这一过程中组成了庞大的敌对势力——在敌众我寡的形势下，英雄们最终倒下了。每一个英雄都是参孙[28]式的大力士：但强力者仍被施放诡计和人多势众的弱者所击败；一旦他最终失去了耐性，那他就把对手和自己都一并毁灭了。或者，那些英雄就像到了小人国的格利弗：最终还是被庞大数目的小人制服了。这些零星、个别的英雄真还能有所成就的话，这些成就都很难和很迟才得到人们的承认，并且那也只是仗仰权威的力量；而轻而易举这些成就又会被撵到了一边去，至少暂时是这样。这是因为与之作对的虚假、肤浅、乏味的东西始终源源不断流入市场，而这些东西与大众更加投契，因此能够坚守大部分的阵地。那些识货的评论家就尽管对着大众呐喊吧，就像哈姆雷特把父亲和叔父的两张画像拿到他那下贱母亲的眼前，“你长眼睛了吗？你到底长眼睛了吗？”（第三幕，4）——唉，他们不就是没长眼睛嘛！当我看着人们欣赏大师作品的情景，还有他们喝彩的方式，我就经常想起那些所谓的猴戏：那些受过训练的猴子虽然也做出与常人一样的动作，但这些模仿人的举止、动作不时就会暴露出缺乏某一真实的内在原则，让我们看出了这些动物欠缺理智的本性。

那么，根据以上所述，人们经常使用的这一说法：一个人“高于他的世纪”，就应理解为：总的来说，这个人是高于人类的。为此理由，能够直接了解这样一个人，本身就得具备大大高于常人的能力；但像这样能力大大高于常人的人太过稀有了，不可能在任何时候都大量存在。所

以，在这一方面，如果这一个人不曾受到命运特别的眷顾，那他就会被“他的世纪所误解和低估”。换句话说，他的作品不会得到承认——直到时间逐渐凑齐了稀有者发出的声音，这些稀有者也就是具足够的头脑思想以评判高级别的作品。在这之后，后世的人就会说，“这个人高于他的世纪”，而不是“这个人高于人类”。也就是说，人类巴不得把自己的过错推诿给仅仅是某一世纪。我们由此可以推论：高于自己的世纪的人的确也就已经是高于其他的世纪——除非在某一世纪里，凭借好得不能再好的运气，在这个人的成就领域里，某些公正和有能力的评判员与这个人同时诞生。就像一个美丽印度神话所说的，正当维喜奴投胎为一个英雄的时候，婆罗门在同一时间也降生在这一世上，并成为吟唱维喜奴事迹的人；所以，瓦米基、瓦萨和卡里德萨都是婆罗门的化身。在这一意义上，我们可以说每一不朽的作品都在考验它所处的时代是否能够慧眼识宝。在大多数的情况下，这些时代都无法通过考验，情形并不比菲勒门和包吉斯的邻居好得了多少——这些邻居因为认不出这些神灵而把他们赶走了。据此，用以评估一个时代的精神思想水平的正确标准，就不是有多少伟大的思想者在这一时代出现，因为这些思想者的能力是大自然的产物，这些思想者的潜力能够得到发掘和修养也只是机缘巧合所致；其实，正确的评估尺度应该是：这些思想者的作品在这些同时代人的手里得到了什么样的对待。也就是说，我们要看一看这些杰作是迅速受到了人们热情的欢迎，抑或对这些杰作的赞许姗姗来迟、不无怨恨；又或者，这些赞许和欢迎要完全等到后世才会出现。尤其当这一时代出现了高级别的作品，那这更加需要采用这一衡量尺度了。总而言之，越少人能够有缘涉足伟大思想者工作的领域，那上述的好运就越难出现。在这一方面，诗人文学家享有巨大的优势，因为他们的作品人人都可以接触到。如果把瓦尔特·司各脱[29]的作品给当时一百个人阅读和评论，那或许随便一部瞎写一通的作品都会比司各脱的作品更能得到这些常人的欢心。但司各脱在终于奠定名声之后，人们照样可以赞扬司各脱“高于他的世纪”。而如果那一百个以整个世纪的名义对作品作出判断的读者，除了缺乏判断力以外，还再加上嫉妒、不诚实和追求个人的利益，那么，等待判决的作品就将遭受悲惨的命运，情形就像一个诉讼人等候已被收买了的裁判官作出判决。

与此相应，文字著作史普遍显示出：那些追求思想和认识的人写出

的作品备受冷落、不为人知，而貌似追求和拥有认识与见解的人却获得了同时代人的赞叹和金钱上的进账。

这是因为一个著作者要让其作品发挥作用，就必须获得号召力，让人们知道他的作品是必读品。但许多根本没有价值的作者通过玩弄花招、通过偶然的因素和与大众的同声相应，轻易就可获得这一号召力。而真有水平的作者却迟迟无法获得这种名气。也就是说，前一类作者可谓知音遍天下，因为庸常之辈总是大量存在；而后一类作者招徕的则只是敌人，因为智力上的优势无论在哪里、无论在何时都是在这世上最招人讨厌的东西，尤其对于在同一行学问中想混出个名堂的混混，就更是这样[30]。如果大学里的哲学教授认为我在此暗指他们，暗指他们这三十多年来对我的著作所采用的战略战术，那他们是猜对了。

既然现实情形就是这样，那真要成就一番伟业、创造出一些能流芳后世的东西，主要的条件就是：不要理会同时代人及其意见、观点，以及由此产生的赞语，抑或批评。这一条件是自动形成的，只要其他人抱成一团的话。而这却是幸运的事情。这是因为在创造伟大作品的时候，如果作者考虑到广泛的意见，或者同行的判断，那所有这些都会在他迈出的每一步把他引入歧途。所以，谁要想把作品留给后代，那他就要摆脱自己时代的影响。当然了，如果他这样做，那在大多数情况下，他也就只能放弃对同时代人发挥影响：他只能牺牲同时代人的赞美，以换取延绵数世纪的声名。

因此，当某一新的、因而是与通常见解相对立的基本真理出现在这世上的时候，人们普遍都顽固地和尽可能长时间地予以抗拒；甚至当人们到了开始动摇、几乎已经不得不承认这一真理的地步，也仍然要矢口否认它。与此同时，这一基本真理悄无声息地发挥着影响，就像强酸般发挥着腐蚀作用，直到一切都销蚀净尽。到了那时候，喀啦啦的开裂声音时有所闻；古老的谬误终于轰然倒塌了，而一个新的思想大厦就好像在一夜之间耸立了起来，就像是人们新发现的一处纪念碑。面对这一新的思想大厦，人们啧啧称奇、奔走相告。当然，所有这一切的发生过程经常都相当缓慢，因为一般来说，值得人们倾听的说话者已经是不在了的时候，“说得好！”“说得妙！”等一类的喝彩声才会响了起来。

相比之下，才具平平的人所写出的作品却遭遇更好的命运。这些作品在时代总体文化的发展过程中产生，与这一时代的总体文化有着密切的关联。所以，这些作品与特定时代的精神，亦即与正巧在当下流行的观点紧紧地结合在一起，并着眼于为刹那瞬间的需要服务。所以，这些作品真有那么一些优点的话，人们很快就会认得出来；并且，由于这些作品深受同时代的文化氛围的影响，两者也几乎融为一体，这些东西很快就能吸引住人们的兴趣。这些作品会得到公正的待遇，甚至经常会得到远远超出公正的待遇。它们也不曾给予嫉妒者多少能让他们嫉妒的材料，因为就像我已说过的，“每个人只会称颂自己所希望做出的成就”。但那些非凡的创造，那些注定是属于整个人类、要在多个世纪中存活的著作，在其产生之时就已走在了远远的前列。正因为这样，这些巨著对于同时代的文化和同时代的精神而言就是陌生的。这些巨著并不属于这些时代文化和精神，并且与这些东西格格不入。这些著作也就无法赢得与时代文化和精神同时迈步的人的兴趣。这些作品属于另一更高的文化阶段和某一仍然遥远的时期。这些作品的运动轨迹与其他作品的运动轨迹相比，就犹如天王星的轨迹与水星的轨迹相比。所以，这些作品暂时是不会得到公正待遇的，因为人们不知道应该如何评判它们。这样，人们就只能让这些作品自个儿走着自己的蜗牛步子。地上的爬虫的确是无法看见天上的飞鸟。

以某一语言出版的十万本书里，大概也只有一本是属于真正的和永久的著作。而在这一本著作抛离那十万本书、终于取得其应得的荣誉之前，却经常得承受怎样的一种命运啊！这样的著作是出自不一般的、明显高超的头脑。而正因为这样，这些杰作就是明显具有各自不同的特点——这一点迟早会被人们发现。

我们可不要以为上述情形在将来某个时候会有所改善。人的可怜本性虽然在每一代人中都改换一下面目，但各个时代仍然是相同、一样的。杰出的思想者甚少在其在生之时取得成功，因为他们的作品归根到底只能被本来就与他们相似、相通的人所完全、真正地理解。

那么，既然从那许多百万人之中也难得会有一人走上通往不朽之路，那踏上这一条道路的人必然就是相当的孤独；这一通往后世的旅程所经过的，就是荒无人烟的可怕地区，就像利比亚大沙漠一样。那些从

未见过这一大沙漠的人，无论如何也想象不出那种荒凉的感觉——这是众所周知的。在此，我附带给予将到这地区旅游的人一个建议：一定要尽量少带行李，免得中途要扔掉太多的东西。因此，我们应该时刻谨记巴尔塔扎尔·格拉西安的妙语：好的东西，如果浓缩，就成了双倍的好。这一格言尤其应该推荐给全体德国人。

伟大的思想者在其所在的短暂时代，就犹如一座大厦坐落在一狭窄的广场。也就是说，人们无法看到这座大厦的整体，因为人们距离这大厦太近了。出于相似的原因，人们对伟大思想者的巨作不会有所发觉，但相隔了一个世纪以后，人们才会认出这一巨作的价值，才会怀念其作者。

的确，时间上的可朽产物，与其所创作的不朽作品相比是绝不相称的，这类似于终有一死的母亲，但却生下了长生不死的神祇，例如，西米尔或者玛雅；又或者，这类似于忒提斯与阿喀琉斯的那种不相称的关系，因为匆匆即逝与永垂不朽形成了鲜明的反差。一个人的短暂时间，他那充满欲求、受尽折磨、难得安定的一生，甚少能够允许他看到自己不朽的孩子哪怕是刚刚开始其闪光的历程，或者让他看到自己得到人们的某些承认。相反，一个享有后世名声的人，其境遇却与贵族恰恰相反，因为贵族在人们对其本人了解之前就已有了名声。

但是，对于一个享有名声的人来说，在当世抑或在后世享有名声，两者间的差别其实只在于：如享有当世名声，他的崇敬者与他就在空间分隔；如享有后世名声，那他的崇敬者则与他在时间上分开。这是因为哪怕是享受到了当世的名声，一个人一般来说也不曾亲眼看见他的崇敬者。也就是说，崇敬之情承受不了太过接近的距离，能够保持崇敬的几乎总是相隔较远的距离，因为贴身靠近我们所崇敬的人物的话，崇敬之情就会像冰雪融化于炎阳之下。因此，就算一个人是在当代人之中享有盛名，但在他周围百分之九十的人也只是根据这一名人的地位和财富而对他另眼相看，其余百分之十的人顶多只是由于从远处传来的信息而模糊意识到这个人的过人之处。这种崇敬之情与我们面对面看着所崇敬的对象时的感觉无法协调起来，谈论这种名声与实际生活不相协调的，我们有彼特拉克[31]所写的一封美妙的拉丁文书信。那是1492年威尼斯版的《书信集》中的第二封信，收信人为托玛士·马萨兰西斯。在信里，彼

特拉克提到：所有他那时代的学者都认可和谨守这一格言：著作者只要给读者见上哪怕一面，那所写的作品就会受到这些读者的轻视，所以，得到人们承认和尊崇的大名人，如果他们总要与常人保持远远的距离，那这距离是在空间上抑或是在时间上，都差不了多少。当然，他们有时候可以了解到空间距离的名声，但却永远不会知晓时间距离的名声。但作为补偿，真正和伟大的成就却可以确切预计到后世的名声。的确，谁要是有了某一真正伟大的思想，那在这一思想孕育的瞬间，他就已经意识到自己与将来的后代产生了关联。这样，他就可以感到自己的存在扩展了多个世纪；以此方式他不仅是为了后世而活，而且还将与后世同活了。在另一方面，假如我们在研究过巨作以后，对这一位伟大的思想者钦佩不已，亟盼见到这一思想者，与他交谈、和他在一起，那甚至这一渴望也不只是单方面的，因为这一作者本人也渴望后世能够欣赏他，把感谢、爱意和荣耀献给他——所有这些却是与这一思想者同时代的嫉妒者拒绝给他的。

9

假如最高级的精神产品通常只能从后世裁判庭那里获得承认和赞赏，那对于某些曾经不可一世的错误思想，等待它们的却是相反的命运。这些错误思想由颇有才华之士提出，看上去似乎有理有据，人们为维护这些错误见解花了不少脑筋、动用了不少知识。这样，这些错误思想在当代人中获得了名声和威望，起码在提出这些错误观点的人在生之时是这样。这一类谬误包括许多错误的理论、错误的批评，还有就是由时代的偏执定见所带来的某种虚假趣味或者风格，以及根据这些而炮制出来的文学、艺术作品。所有这些虚假的东西之所以取得威望、风行于一时，只是因为暂时还没有人懂得如何指出、证明或驳斥那些虚假所在。通常要等到下一代才会产生有识之士。那些冠冕堂皇的谬论也就寿终正寝了。只有在个别的情形，谬论才苟存长一点的时间。牛顿的色彩理论就曾经是、现在仍然是这样的情况。其他的例子包括古希腊天文学家托勒密的宇宙体系理论、斯达尔[32]的化学理论、弗·奥·沃尔夫[33]否认真有荷马其人的说法，或许还有尼布尔[34]对罗马皇帝历史的疑古批评，等等。因此，无论当世的判决是有利抑或不利，后世的裁判庭都会审议、推翻当世的判决。那是公正的最高法院。所以，能够同时满足当世和后世是相当困难的，也是相当稀罕的。

总而言之，我们应该谨记时间在纠正认识和判断所必然发挥的作用。这样，无论是在艺术、科学，抑或在实际生活当中，每当我们看到某一严重的错误思想观点出现和流传开来，或者，某些不当，甚至根本荒谬、反常的事情造成了影响，而人们又对此表示赞许，我们就能让自己平静下来。也就是说，我们用不着气急败坏，也用不着沮丧和气馁，而应该记住：那些人终将要从迷途折返；他们只需要时间和经验就会自然发觉明眼人一眼就可认出的东西。如果真理是以事实说话，那我们用不着急急忙忙以言词帮腔，因为时间自会雄辩滔滔地为真理主持公道。所需时间的长短，当然得取决于所认识对象的难度和虚假道理以假乱真的程度。但不管怎么样，这些谬误还是要走完它的路。在很多的情况下，试图提早揭穿这些东西是不会达到什么结果的。这些荒谬的观点或者做法大不了由于所向无敌而变得更加大胆放肆。情形变得越发离谱和

疯狂，到最后，人们的醒悟已经是不可避免的了。也就是说，甚至在理论思想方面，荒诞的东西由于愚蠢家伙们的盲目自信而越闹越不像话，到最后，就算是最呆滞的眼睛也会一眼洞穿其中的荒谬。所以，我们应该对这些人说，“尽管疯狂吧，越疯狂就越好！”回头看一下那些曾经得意于一时、然后就销声匿迹的狂想和怪行，我们就能更加坚定信心。在语言的风格、语法、拼写等方面都有这样的一些怪诞玩艺儿，各领风骚三四年。至于异乎寻常的谬误，那我们就只能慨叹人生苦短了，但在看到这些终将走上回头路时，切记不要跟风，因为不想与潮流俱进可以有两种方式：要么在潮流之先，要么在潮流之后。

注释

[1] 约翰·拉布吕耶尔（1645—1696）：法国讽刺作家。——译者注

[2] 本·约翰逊（1573—1637）：英国戏剧作家。——译者注

[3] 菲力浦·马辛格（1583—164）：英国戏剧作家。——译者注

[4] 弗·博蒙（1584—1616）：英国文学家。——译者注

[5] 约翰·弗莱切（1579—1625）：英国戏剧作家。——译者注

[6] 费·谢林（1775—1854）：德国哲学家。——译者注

[7] 路·冯·雅可布（1759—1827）：18世纪德国经济学家。——译者注

[8] 约翰·洛克（1632—1704）：英国哲学家，感觉论奠基人。——译者注

[9] 撒缪尔·克拉克（1675—1729）：英国哲学家、神学家。——译者注

[10] 路易·卡米奥斯（1524—1580）：葡萄牙文学家。——译者注

[11] 耶稣·本·西拉克（约前130年）：整理圣经《旧约》的希腊文部分的作者。——译者注

[12] 安东尼奥·罗西尼（1792—1868）：意大利作曲家。——译者注

[13] 马绍尔·荷尔（1790—1857）：英国生理学家，第一个提出对生物的反射作用的科学解释。——译者注

[14] 巴尔塔扎尔·格拉西安（1601—1658）：西班牙哲学家、作家。——译者注

[15] 赫西奥德（前8世纪）：古希腊文学家。——译者注

[16] 色诺芬（约前430—约前355或354）：古希腊历史学家、作家。——译者注

[17] 福康（前402—前318）：雅典统帅。——译者注

[18] 普卢塔克（约46—约120）：古希腊传记作家。——译者注

[19] 约翰·保罗（1763—1825）：德国评论家、作家，其小说作品以注重细节著称。——译者注

[20] 西·马曼（1771—1826）：德国政治评论家。——译者注

[21] 泰勒斯（前640—前548）：古希腊自然哲学家。——译者注

[22] 恩培多克勒（前5世纪）：古希腊哲学家、医学家。——译者注

[23] 希拉克利特（约前500）：古希腊哲学家。——译者注

[24] 德谟克里特（前460—前370）：古希腊自然哲学家。——译者注

[25] 巴门尼德（前5世纪）：古希腊哲学家，爱利亚学派的代表人物。——译者注

[26] 伊壁鸠鲁（前341—前270）：古希腊哲学家。——译者注

[27] 弗·戈·科洛斯托（1724—1803）：德国文学家。——译者注

[28] 参孙：基督教《圣经》中的人物，以身强力大著称。——译者注

[29] 瓦尔特·司各脱（1771—1823）：英国小说家，英国历史小说奠基人。——译者注

[30] 一般来说，某一作品的读者群，其数量与质量是成反比的；所以，例如，仅从一部文学作品很大的印数，是一点都无法推断出这部作品的价值的。

[31] 彼特拉克（1304—1374）：意大利诗人，人文主义先驱之一。——译者注

[32] 乔·恩·斯达尔（1660—1734）：德国医学家、化学家、生理学家。——译者注

[33] 弗·奥·沃尔夫（1719—1824）：德国古典语言学家。——译者注

[34] 乔治·尼布尔（1776—1831）：普鲁士政治家、历史学家。——译者注

比喻和寓言

1

凹面镜可作许多不同比喻之用。例如，我们可以把它比作天才的头脑——假如这一天才的头脑也能把其力道集中在一点上，从而像凹面镜一样让人们看到事物美化了的、不再是原来样子的图像；或者，把光和热的作用聚至令人吃惊的程度。相比之下，博学多闻的人则像是一面凸面镜：在镜面里可以同时映照出众多东西，还有缩小了的太阳；从不同的角度都可以看见那些图像。但凹面镜却只向着一个方向映照出图像，并且要求观者选取特定的某一位置。

我们还可以把每一真正的艺术品与凹面镜相比拟，假如这一艺术品要真正传达的并不是那可触摸的自身、它的经验内容，而是存在于这一艺术品以外的、无法用手抓住、只能以想象力追寻的东西；那是事物难以捕捉的神韵。对此话题的讨论可参阅《作为意欲和表象的世界》第二卷第34章《论艺术的内在本质》。

最后，一个绝望的恋人可以把那狠心的美人儿简练地形容为一块凹面镜子，因为这一美人儿就像凹面镜子一样闪光、燃起火焰和消耗能量，但自己却无动于衷、冰冷无情。

2

瑞士就像一个思想天才，美丽、庄严、高贵，但瑞士却不是一块能够种出有营养果实的好地方。相比之下，普鲁士北部的波美扎尼亚省和荷尔斯坦的沼泽地特别富饶，盛产有营养的果实，但却平坦、单调，就像有用的菲利斯丁人一样。

3

在一块成熟了的玉米地里，有一处被人胡乱踩出来的缺口。我站在那里，看见到处都是沉甸甸的玉米棒子。在那些长得笔直的玉米棒子之间，长出了一些蓝色、红色、紫色的花朵。这些花朵气质天成，在其绿叶的衬托下，显得分外妖娆。但我在想，这些花朵可是没有什么用处，也结不出果实。纯粹只是属于杂草而已。这些花草长在这里只是因为人们无法把它们清除干净。不过，正是这些花朵使这里的景色平添了妩媚和艳丽。所以，这些花朵无论在哪一方面都与文学、艺术相类似：文学、艺术在严肃认真、讲究实用和注重得益的市民生活中，所扮演的角色是和花朵一样的。因此，这些花朵可被视为这些文学、艺术的象征。

4

在这地球上有着一些确实美丽的景观，但这些都被人为的修饰糟蹋了。我们最好不要欣赏这一类的风景。

5

一个城市有着漂亮的建筑物、纪念碑、喷泉、希腊式的方尖塔等装饰，但街道路面却铺砌寒酸、难看，就像德国现在的情形，那就犹如一个穿金戴银、珠光宝气的妇人，身上却是破衣烂衫。如要把城市美化成意大利城市的样子，那首先就要像意大利城市那样铺砌好街道路面。顺便在此一提，不要把雕塑放置在屋顶一般高的基座上面。在这方面就采用意大利人的做法好了。

6

苍蝇可被视为狂妄无知、肆无忌惮的象征，因为所有动物都惧怕人类甚于一切，巴不得躲得越远越好。唯独苍蝇却可以在人的鼻子上安坐！

7

两个中国人初次在欧洲上剧院。其中一个忙于了解舞台机械装置的运作，并成功达到了目的。另一个人则虽然不懂本地的语言，但却尽力了解戏的含意。天文学家酷似这第一人，哲学家则酷似第二人。

8

一个人的智慧只是一种理论性的东西，并没有多大的实际用途，那就类似于这样的重瓣玫瑰：其芬芳和色彩使观者赏心悦目，但至凋谢为止，仍不曾结出果实。

没有玫瑰是不带荆刺的，但很多带刺的却不是玫瑰。

9

犬只完全有理由成为忠实的象征。在植物里面，忠实的象征则应该是冷杉树，因为无论天气好坏，只有冷杉树与我们一道忍耐和坚持，而不会像所有其他树木、植物、昆虫和飞鸟一样，一旦我们失去了太阳的青睐，就会舍我们而去；当上空重又对我们绽开笑脸时，则又重返我们身边。

10

一棵苹果树开出了灿烂的花朵。在其身后，冷杉高昂着又尖又黑的树梢挺立着。苹果树向冷杉说道：“瞧！我身上挂满了美丽、活泼的花朵！你能有什么可以与我一比？墨绿的树针罢了！”“你说的是事实，”冷杉回答说：“不过，冬天到了的时候，你就掉光了叶子站在那里。可我仍然还是现在的样子”。

11

曾经有一次，我在一棵橡树下采集植物。在一些同样高度的植物中间，我发现一棵植物颜色较深、叶子紧闭、茎秆挺直。在碰到这一植物以后，它语气坚定地对我说：“别采摘我！我不是供你们制作标本的。我跟其他植物不一样。大自然给予其他植物只是区区一年的寿命。我的寿命却是以世纪算量的。我是一棵小橡树。”有人能够造成绵延多个世纪的影响。这个人在童年、青年、很多时候到了成年，甚至有的的确终其一生，都似乎与常人无异，显得同样微不足道。但只要让时间走过一段日子并带来识货之人！这个人是不会与常人一样逝去无声的。

12

我看见过一朵野花，并被这花的美丽、这花各个部分的完美所倾倒。我大声叫了起来：“难道像你，还有其他像你一样美丽的花朵，就是这样花开花落，得不到别人的欣赏，甚至难得有一双眼睛对你们瞟上一眼？”野花回答我说：“傻瓜！你以为我开花是为了给别人看的吗？我开花是为了我自己，而不是因为别人的缘故。我开花是因为我喜欢开花。我活着，我开花，这就是我的愉快和乐趣所在。”

13

正当地球的表面还只是平坦、整齐的花岗岩、生命的种子还不曾形成之时，一天早上，太阳升起了。众神的信使埃利斯接受了朱诺委派的差事，一路飞来。埃利斯一边急匆匆地赶路，一边大声向太阳喊道：“你这么勤快是干嘛？又没有眼睛要看你，也不需要照射、鸣响门农的柱子[1]。”太阳回应说：“但我是太阳啊，我升起来只是因为我是太阳。别人看不看得见我，那是他们的事情。”

14

一处草木茂盛的美丽绿洲抬眼四顾，周围除了沙漠以外，还是沙漠。她始终看不到一块像她一样的绿洲。她大声地抱怨着：“我是多么的可怜、多么的孤独啊！我就只能这样孤独下去了！到处都找不到我的同类！到处都找不到哪怕是一双眼睛，可以看上我一眼，可以分享我的草地、泉水、棕榈树、灌木丛。我的周围除了荒凉、没有生命的沙漠和岩石，再没有别的东西！在这种无人理会的孤独之中，我的那些优势、美丽和财富又有什么用呢？”

这时候，白发苍苍的沙漠老太太说话了：“我的孩子，假如情形是另外一个样子，假如我不是荒芜、凄凉的沙漠，而是青葱、茂盛、充满生命的地方，那你就不会是绿洲，就不会是一块人见人爱的去处，旅游者也就不会从老远看到你就眉飞色舞了。你就只是我的一小部分。那样的话，你就变得渺小、无闻。所以，你获得的名声和称颂是有条件的，你就耐心将就这一条件吧。”

15

坐气球升上空中的人，并不会看到自己在上升，而只会看到大地从脚下下沉。这是怎么一回事？只有那些在这方面有同感的人才会明白这一神秘之谜。

16

测量一个人的伟大，在精神方面和身体方面各用彼此相反的不同定律：身体的大小由于距离加大而缩小，精神上的伟大则因距离加大而加大。

17

大自然让所有事物都披上了一层漂亮的外表，就像蓝色的李子上面呵上的一层薄露。把这一层外表取下，然后集中起来献给我们慢慢欣赏——这是画家和文学家热切投入的工作。然后，我们贪婪地享受着这些东西——此时，我们甚至还没进入真正的生活呢。但随后当我们进入这生活的时候，我们自然就会看到事物在剥落了大自然所覆盖的漂亮外表以后的样子，因为艺术家已经把这些美丽完全耗尽，我们也已经提前把这些美丽享受完了。这样，我们所见的事物通常都会显得缺乏吸引力，并不那么令人愉快，在很多情况下甚至是令人厌恶的。因此，如果就让我们自己去接触和发现大自然赋予事物的美，那情形将会更好，虽然这样一来，我们就不能够一下子领略到如此之多的、浓缩的美。但以此换来的却是在明朗、愉快的光线下看视事物——这也只有那些自然之子才可以偶尔这样做，他们不曾通过欣赏优美艺术而提前享受了审美愉悦和生活的魅力。

18

缅恩茨大教堂前后周围都盖起了房子，我们甚至找不到一个位置可以观赏大教堂的整体。这一大教堂于我而言是一个象征，它代表了这世间一切伟大和美丽的东西，因为伟大和美丽之物都应该只是因自身的缘故而存在。但是，美丽和伟大的东西很快就会因需求而遭滥用。需求从四面八方汹涌而至，以伟大和美丽之物作为自己的支撑和依靠。这样，这些非凡、脱俗的东西就被需求遮盖和败坏了。当然，在这一充满需求的世界里，发生这一事情是毫不奇怪的，因为所有一切都的确必须为解决需求而尽绵力，一切都要动员起来，要成为实现这一目的的手段。那些只是在需求消失了的瞬间才得以产生的东西也不例外，这些也就是美和纯粹为了真理的缘故而追求的真理。

对我上面所说的一个很好的解说例子和证明就是：在各个时候和各个地方，为了保存人类的知识、鼓励人们展开智力上的追求——人类因此而显尊贵——人们建立起大大小小、财力不一的学术机构；但用不了多久，粗野的动物性需求就会蹑手蹑脚地靠近。那些人披着为上述高贵的目的服务的外衣，强夺为上述目的而设的薪金。这就是学术蒙混、造假的根源，而这种弄虚作假在各个学问领域里面频繁出现。尽管表现出来的面目不尽相同，其实质却是这种造假者对这一学问本身并不关心，他们注重的只是似有学问的外表，为的就是他们个人的、自我的和物质方面的目的。

19

一位母亲把一本《伊索寓言》给了她的孩子们，希望她的孩子能够受到教育和取得进步。但孩子们很快就把书还给了母亲。那位最大的、一脸老成的孩子是这样说的：“这本书不适合我们读！太过幼稚，也太过愚蠢了。我们不会再上当，不会真的还以为狐狸、狼、乌鸦能够说话；我们早就过了看这些瞎胡闹的年纪了！”从这些充满希望的孩子身上，谁还会看不出将来的自以为开了窍的理性主义者呢？

20

在一个寒冷的冬日，为了避免冻僵，一群箭猪相拥在一起取暖。但它们很快就被彼此的硬刺扎痛了。这样，它们被迫分开。但为了取暖，它们的身体又再度靠近，身上的硬刺又再次把它们扎痛了。这些箭猪就被这两种苦处反复折磨，直到它们终于找到一段恰好能够容忍对方的距离为止。所以，由于人的内在空虚和单调而产生出来的社交需要把人们赶到了一块。但各人许多令人厌恶的素质和无法让人容忍的缺点又把人们分开了。人们最后找到的、可以让大家在一起而又能相互容忍的适中距离就是礼貌周到和文雅规矩。谁要是不保持这一距离，在英国人们就会冲他喊到，“Keep your distance！”[2]因为这一距离的缘故，虽然相互取暖的需求并非完美地得到满足，但大家起码不会受到硬刺的烦扰。谁要是自身拥有足够的热量，那他就更宁愿对社交敬而远之，既不给别人麻烦，自己也不会遭受来自别人的烦扰。

注释

[1] 门农是一个勇敢的战士，在特洛伊战役中被阿喀琉斯所杀。在埃及，门农的名字是和底比斯附加的阿孟霍特普三世的巨大石像联系在一起，靠北的一座于公元前27年被震毁，但却发生了一个奇异现象。每天早上当太阳照到它时，它就发出竖琴的声音。人们认为是门农在回答他悲伤的母亲厄俄斯。——译者

[2] 英文，意为“保持一定的距离！”——译者

论学者和博学

1

乍一看见许许多多、五花八门的求学和传授知识的机构，还有熙攘不堪的学生和教师，大家会以为人类很热衷于真理和学问之事。不过，在这里，表面现象仍然是靠不住的。教师授课是为了挣钱：他们追求的不是什么智慧，而只是有智慧的外表和名声。学生学习不是为了获得认识和见解，而只是为了可以夸夸其谈、显示出派头。这样，在这世上每过三十年就涌现出新的一代人。这些年轻人头脑中一无所知，现在就想要把人类历经数千年点滴积聚起来的知识，概括、扼要并以最快的速度塞进头脑里面。然后，他们就可以比所有前人都更聪明了。为此目的，年轻人走进大学、拿起书本，而且是最新出版的书本——这些时代的伴侣。只要够新、够短就行！就像他们一样都是最新的！然后，他们就可以妄加评判、擅发议论。在这里我还没有包括把学习当作是饭碗的人。

2

各个年代和各种各样接受过或正在接受高等教育的人，求学的目的一般来说只在于获得资料、信息（Kunde），而不是对某事某物能有一个深刻的认识。他们以掌握多样资料、信息为荣，这些资料可以是关于石头的、植物的、战争的，或者人们所进行的实验，当然还有关于各种书籍的信息和介绍。这些人可从来不曾想到过：资料知识纯粹只是帮助我们获得某一深入认识的工具而已，这些资料知识本身却没有或者只有很小的价值；而一个具哲学头脑的人，其特征全在于他的思考方式。看到那些对什么事情都略知一二的多面手，以及他们所表现出来的博闻强记的功夫，有时候我会对自己说："原来不用怎么动脑子，就可以阅读那么多的东西！"甚至当我听别人说起老普林尼[1]总是手不释卷，或者让人念书给他听，无论是在进食、旅行抑或洗澡都是这样——我头脑中就会升起这样的疑问：老普林尼难道真的欠缺自己的思想到这个份上，以致要把别人的思想源源不断地灌输给他，就像痨病患者要吃炖肉汤才能维持生命？老普林尼在作品中那种缺乏自己判断的轻信，还有那难懂、一味只要省略字词的讨厌文体，都无法让我高度评价老普林尼的独立思考能力。

3

正如大量的阅读和学习会损害自己的思维，大量的写作和教学也一样会逐渐让人不再对事物有一清晰、透彻的理解和认识，因为人们再没有时间去得到这样的理解和认识。这样，在写作或者教学、作报告的时候，人们就得用语词填塞清晰认识里面的空白和缺口。很多书籍之所以写得又长又臭，原因就在这里，跟书籍所讨论的问题是否枯燥无关。就像人们所说的，一个好的厨子用一只旧鞋底就能烧出一道好菜，同样，一个优秀的作者能把最枯燥的话题讨论得引人入胜。

4

对于绝大多数的学者来说，他们的知识只是手段，而不是目的。这就是为什么这些人永远不会在他们的知识领域里取得非凡的成就，因为要有所建树的话，那他们所从事的知识或者学问就必须是他们的目的，而其他别的一切，甚至他们的存在本身，就只是手段而已。这是因为假如我们从事某些工作并不是因为这些工作本身，那我们就只是半投入到这工作。能够真正做出成绩的人——无论所从事的是何种工作——都是为了这工作本身而工作，而不是把这一工作只视为达至某一目的的手段。同样，能够获得新颖、伟大的基本观点的人，也只是那些把求知视为自己学习的直接目的、对此外别的目的无动于衷的人。但学者们的学习和研究普遍都是为了应付教学和写作。因此，他们的头脑就像不曾消化食物就把食物排泄出去的胃肠。正因为这样，他们所讲授和写出的东西用处不大，因为从未经消化的排泄物中人们是得不到养分的，而只有经血液分离出来的奶汁才可以营养我们。

5

假发的确是代表纯粹学者的很好象征。数量可观的假头发刚好遮盖和美化了缺少头发的脑壳，正如学者的广博知识只不过是以大量属于别人的思想装潢了自己的头脑。当然了，这些别人的思想并不会把自己的头脑包裹得那样贴伏、自然，这些杂烩也不会在任何情况下都能运用得得心应手，左右逢源；别人的这些思想也没有在自己的头脑中深深扎下根子，不会在耗尽以后，从同一源泉又会马上生发出新的东西。正因此，斯泰恩[2]在《特里斯坦·桑迪》这部小说中大胆地说出：一盎司自己的见解就等同于一吨别人的智慧。

最渊博的知识与天才的思想，两者间的关系千真万确就犹如植物标本与永远更新和发展、永远清新和年轻、永远是千变万化的植物世界之比。注释者的旁征博引与古老作家的单纯朴实——还有什么可以造成比这更强烈的反差？

6

业余爱好者（Dilettanten），你们只是业余爱好者！——这一带有轻视意味的称呼是针对那些由于欣赏和热爱学问或艺术而学习和研究这一门学问或艺术的人。而这样称呼别人的人本身却是为了利益而从事这些学问或艺术，因为吸引他们的只是从事这些行当可以赚钱。之所以产生这种轻视是因为这些低级的人都坚信：除非是被饥饿、困苦所迫，或者受到其他贪欲的刺激和推动，否则，一个人是不会认真从事某一样事情的。公众也是同一样的心理，因此也持同一样的看法。由此造成了人们普遍尊崇“专业”人士、怀疑和不信任所谓的业余研究者。但其实，对于业余爱好者、研究者来说，他们所乐于研究的事情就是目的，而对于专业人士，这一工作只是手段而已。也只有那些直接感兴趣于他们的工作、怀着挚爱投身其中的人才会完全认真地对待这一工作。最伟大的成就永远是由这一类人所创造，而并非那些受薪的雇工。

7

这样说来，歌德也是在色彩理论方面的业余研究者了。关于这一话题，我想说上几句。

人的愚蠢和劣性会得到人们的默许，因为“愚蠢却是人所享有的权利”。但谈论这些愚蠢和劣性却是一桩罪过，是对良好礼仪和规矩的粗暴破坏。这一预防措施果然聪明！但我这一次还是要破坏规矩一次，跟德国人来个实话实说。这是因为我要向他们说：歌德的色彩理论所遭受的命运就是一个触目惊心的例子。这一例子证明了德国学术界要么是不诚实，要么就是完全欠缺判断力。情形极有可能是这高贵的一对正在联手作祟。广大受过教育的读者寻求的是惬意舒服和打发时间，所以，不是小说、诗歌、喜剧小品一类就会被随手推到一边去。如果他们例外想要获得一些真谛的话，那该读什么，不该读什么，他们首先是要听取那些更懂行的人的确切意见。按照这些读者的意思，所谓更懂行的人就是“专业”人士。也就是说，人们把以这一学问行业谋生的人和为这一学问而生的人混为一谈，尽管这两种人甚少属于同一种类。狄德罗在《拉摩的侄儿》一书中就已说过，向学生讲授某一学问的人，并不就是懂得这一学问和认真研究这一学问的人，因为真正懂得并认真钻研这一学问的人可没有多余的时间向学生讲课。开班授徒的人，只是以这一学问谋生。对于他们来说，这一学问是：“一只能给他们下蛋的鸡”（席勒，《学问》箴言诗）。当一个民族最伟大的思想者集中精力研究某一课题——就像歌德投入研究色彩的理论而又得不到人们接受的时候，政府就有责任委托由政府资助的学士院成立委员会，以考察这一学术上的课题。在法国，远没有这么重要的事情也是以如此方式处理。否则，政府养着这些学士院是为了什么？难道就是为了让这些愚蠢的家伙坐在一起自吹自擂、目中无人吗？任何新的和重大的发现都甚少来自这些人。因此，这些院士至少理应有能力对别人做出的一些重大成就作出判断，必须根据职权发表意见。到目前为止，柏林学士院院士林克先生在他的《博物学入门》（1836）第一卷里就为我们提供了一个样品，向我们显示出他的学士院判断力到底是怎样的水平。林克先生先验地认定他的大学同事黑格尔是一位伟大的哲学家，歌德得出的色彩理论则是一件粗活。在这书

的第47页，林克先生把黑格尔和歌德两人扯到了一块，“一旦转到了牛顿的话题，黑格尔简直就是大发雷霆；对歌德，那或许是出于照顾吧，但劣活毕竟应该受到劣评”。这一位林克先生竟然够胆说得出来，一个可怜的江湖骗子是照顾了我们民族最伟大的思想者！我在下面补充同一本书里的一些话，作为林克先生可笑的判断力和大胆放肆行为的例证：“在思想的深奥方面，黑格尔超过了所有他的前人。我们可以说，那些前人的哲学在黑格尔哲学面前无地自容。”（第32页）在描述了一番黑格尔的那些在大学讲坛上的胡言乱语以后，林克先生写出了这样的结语：“这一学说是由最高一级的形而上的思想见解所组成的巍峨大厦，其基础深厚而坚固。这在知识科学中迄今为止还不曾有过。黑格尔的这些话语，‘必然性的思维就是自由；精神为自己创造了一个道德的世界——在这世界里，自由重又变成了必然性’，让与黑格尔思想相近的人肃然起敬。一旦领会了这些话的含意，人们会让说得出这样见解的人永垂不朽的。”由于这一位林克先生不仅是学士院院士，他同时在学术界也具一定的名气，甚至或许还称得上是德国学术界的名流，所以，他的这些话——尤其是这些话从来不曾遭受任何批评——也可被视为说明德国人的判断力和德国人的公正性的一个样品。据此，人们就不难看出为何在至今长达三十年里，我的著作竟然会一直被视为不值得看上一眼。

8

但德国的学者却是太过贫穷了，简直就不能做到诚实、正直。因此，德国的学者窥测风向、见风使舵，迁就、逢迎别人，否定自己的信念。平时课堂上讲的和书里写的尽是一些连自己都不相信的东西。溜须拍马、拉帮、结党，对大臣、有权有势的人物，对同事、学生、书贩、书评人，一句话，对除了真理、别人的优点和成就以外的一切都毕恭毕敬。这些就是他们为人处世的做法。通常，他们就由此变成了谨小慎微的庸人。结果就是在德国的文字创作领域里，尤其是在哲学界，虚假、不诚实已经明显占了上风。现在唯有希望这种虚假风气越演越烈，到最后，由于它再也无法欺骗得了任何人而失去威力。

9

此外，学术界一如其他的领域，在这里，人们喜欢那些谦逊、木讷、不会刻意要显得比别人聪明的人。对那些古怪、偏执和构成某种威胁的人，人们是一致联合起来共同对付——在这方面，他们可真的是人多势众啊！

就总体而言，学术的国度就像墨西哥国一样，因为在现在的墨西哥共和国，各人只想着各人自己的利益，一心一意只为自己追求权力和声望，哪管国家的整体利益会因此而蒙受极大损害。在学术的国度里，每个人同样只想突出自己，以争取声望。人们唯一取得一致意见的是这一点：一旦真有出色思想的人暴露出来，大家都不能允许其继续露面，因为这样一个人对大家都构成威胁。整个学术界的情形由此可想而知。

10

自古至今，在教授和独立学者之间就有着某种相互敌视。或许我们可以用家犬和野狼之间的相互敌视来说明这种情形。教授由于其所处的地位，在让同时代人知道自己方面拥有很大优势；而独立学者也因其自身的处境，享有自己这方面的优势：能让后世的人知道自己。因为，要达到这一目的，除了其他的、更加稀有的要素以外，一定的闲暇和独立自主是必不可少的。

由于人们需要很长时间才会发现应该把注意力留给上述两者中的哪一方，所以，以上两者就可以各自发挥作用。

总的来说，教授得到的是厩棚里的喂饲，他们很适合于反刍食物，相比之下，在大自然中获得猎物者，却更适宜生活在自由的野外。

11

人类各种各样的知识，其绝大部分永远只是存留在纸页上、书本里——这些也就是人类的纸上记忆。只有一小部分是在某一特定时刻在某些头脑里存在。之所以是这种情形，原因特别在于人生的短暂和无常，除此之外就是人的惰性和追求享乐。每一代人都像匆匆的过客，从人类的知识宝库中也只拿到了自己所需的分量。很快，这一代人又告完结了。大部分的学者都是相当肤浅的。接下来是新的满怀希望的一代：他们一无所知，一切只能从头学起。同样，他们学到了自己所能学到的东西，或者，掌握了在自己短短的一生旅程中所用得上的知识，然后，人生又告谢幕了。所以，如果没有书写和印刷，人类积聚的知识可就遭殃了！因此，图书馆是人类唯一可靠、长久的记忆，人类单个成员的记忆都只是相当有限和欠缺完美的。正因此，大部分的学者都很不愿意别人检查、核实自己的知识，就好比商家不会喜欢客人检查、核实账单一样。

人类的知识在各个方面都是一望无际。对于应该知道的大概知识，我们个人甚至还没了解到千分之一。

既然，各个学科已经覆盖了如此之大的范围，谁要想在学问知识里有所点滴“成就”，就只有埋首于某一专门学科，对其他的知识就无暇顾及了。这样，他虽然可以在自己的专科领域里超过泛泛众人，但在除此之外的其他任何方面都与普罗大众没有两样。如果再加上现在已日渐普遍的忽略对希腊语、拉丁语的学习——对古老语言只是浅尝辄止是没有多大作用的——那全面的人文教育就形同虚设了。这样，我们就将看到学者们在自己专业以外，完全就是笨蛋和呆子。总的来说，这样一个专科学者就类似于这样一个工厂工人：这个工人一辈子就是制造一些特定的螺钉、钩子、把手这些是制造机器或者设备所需的——除此之外，再没有做过别样的工作。这个工人当然在特定专项工作中达到了异常熟练的程度。我们也可以把这一专科学者比之于只呆在自己家里、从来不曾迈出过家门的人。这个人对自己家里的一切都很了解，包括每一细小的台阶、每一隐蔽的角落、每一根横梁，就像维克多·雨果笔下的敲钟人卡西莫多对整个圣母院的了解。但一踏出家门，一切就都是陌生和不了解

的。而真正的人文教育却绝对要求多方面的知识和对事物的总体了解。一个更高意义上的学者因此当然应该是有着全面、统揽的知识。如果还要想成为哲学家，那在他的头脑里，最偏僻、最尖端的人类知识都得联系起来，因为——这些知识又能够在除此之外的哪里可以联系起来？第一流的思想者从来就不会成为一科的专家。对于这样的思想者来说，整个的存在就是一道难题，而对于这一难题，每一个思想者都以某一方式方法为人类提供新的解答。这是因为配获天才之名的人，只能是那些把事物的整体、事物根本的和普遍的特性作为自己的课题，并为此课题作出贡献的人，而绝对不是把自己一生都花费在试图解释事物间某些专门、特殊联系的人。

12

在欧洲，废除了作为学者间通用语的拉丁语和引入了小家子气的民族语言，这是知识、学术界的真正不幸。首先，只有依靠拉丁语的作用，才可以在欧洲有一广大的、有知识的读者群。这样，每一本新出的书籍都可以直接面向这些读者。现在，欧洲真正有思想、有判断力的人本来就已经很少了，如果再由于语言的限制而把学术的论坛分割和拆散，那这些人所发挥的良好作用就更是大为削弱了。由那些混饭吃的写作匠所炮制、经出版商所随意挑选的译文，却是废除了普遍通用的拉丁语以后至为糟糕的代替品。正因此，经过短暂一段闪亮时间以后，康德的哲学就陷入德国人迟钝判断力的重重包围，而费希特、谢林鬼火般的哲学，最后还有黑格尔的伪科学却闪烁于一时。正因此，歌德的色彩理论得不到公正的对待。正因此，我得到的是人们的无视和忽略。正因此，独具智力和判断力的英国民族仍然由于让人脸红的信仰狂热和教士约束而被贬低了身份。正因此，法国遐迩闻名的物理学和动物学才缺少了有力和相称的形而上学所提供的支撑和调控。我还可以举出更多的例子。但是，用不了多久，比这更大的第二个坏处就会随后而至，亦即人们不再学习古老的语言。现在法国，忽略对这些语言的学习已成风气，甚至在德国也是如此。在19世纪30年代，Corpus juris[3]已被译成了德文。这一迹象清楚表明了人们不再懂得作为所有学问基础的拉丁语。因此，这也表明了蒙昧、粗野到来的信号。现在情形已经发展到了这种地步：连希腊文甚至拉丁文的原文现在却是附带着德文注释一同出版。这简直就是乱七八糟的瞎胡闹。这里面的根本原因就是编者不再懂得拉丁文写作（尽管那些先生们如何显得很有学问的样子），而可爱的年轻一辈在他们的手里也巴不得走上懒惰、无知、粗陋之路。我原以为有识之士会在学术杂志上对这种编辑做法理所当然地鞭挞一番，但让我吃惊的是，没有人对此予以责备，就好像这一切都是理当如此。这意味着书评家只是书籍编者或者出版商的无知保护人、亲朋戚友。做得稳妥、天衣无缝的低级行径，在德国的各类文字出版物中已经习以为常了。

我在这里要指责的另一越来越明目张胆的做法，就是人们在学术著作、在真正探讨学问，甚至是在学士院出版的杂志、期刊里，在引用希

腊文甚至拉丁文著作时，作者搬出的竟然是德语的译文。这是低级、平庸的又一例子。天哪！难道你们的文章是要写给裁缝、鞋匠看的吗？我想是的——这样就可以为书刊打开销路了。那么，就让我说出这样的话吧：你们的确无论在何种意义上都是俗，请你们骨子里多一点自重，口袋里就让它少一点钱吧。就让那些不学无术的人自感不如好了，不要盯着人家的钱包哈腰、鞠躬！用德语译文代替希腊语和拉丁语原文，就等于用菊苣根代替真正的咖啡。此外，这些译文的准确性我们可是一点都不敢放心的。

如果事情到了这步田地，那就再见了，人文科学！再见了，高雅的趣味和高贵的思想！蒙昧、野蛮又将降临——虽然现在我们已经有了铁路、电报和热气球。最后，我们也一并失去了我们的先辈曾经享受过的一大优势。也就是说，拉丁文不仅为我们打开了古代罗马帝国的大门，而且也直接让我们了解到在整个中世纪时期和一直到上个世纪中叶为止的当代时期，在欧洲各个国家、地区的情况。这样，9世纪的司各图斯、12世纪的萨利斯伯里、13世纪的雷蒙·鲁露斯，以及无数其他的人就可以直接向我们说话，所使用的语言是这些人在谈论学问事情时自然就会用上的。这样，直至现在，这些人仍然与我那样的贴近，我可以直接与他们接触，真正认识他们。但如果他们每人都用自己当时特别的地区、国家语言著书立说，那现在将是怎样的情形？那他们写出的东西过半是我无法弄懂的，与他们进行真正的精神上的接触就将是不可能的事情。在我眼里，他们就将是遥远地平线上的幻影，或者，我甚至只能透过译文这一望远镜了解他们。正是为了避免出现这种情形，根据培根自己明确的说法，培根就在霍布斯的帮助下，把自己已出版的英文《随笔录》翻译成了拉丁文。

在此必须附带提一下：在知识、科学的领域里出现的爱国主义，就像是一个猥亵、肮脏的家伙——人们不把他撵走才怪呢。这是因为在这里，人们从事的是纯粹和普遍人性的东西，也只有真、美和清晰才可以登堂入室，获得人们的首肯。但现在，由于偏爱自己所属的那一不得了的国家，这份偏爱就作为砝码放在了衡量事物的天平上。还有什么比这更加离题和更加荒谬的？由于掺进了爱国主义的考虑，现在就得罔顾真理，或者不公平对待别国的伟大思想者——目的就是歌颂自己本国更为

逊色的头脑。这种庸俗行为的例子我们每天都可在文章中看到，所有欧洲国家都有。这种爱国情感因此在依里亚特[4]的三十三个文学寓言里受到了奚落。

13

为改善大学生的质量——而这是以削减已经超出的学生数量为代价——我们应该订下这些法律上的规定：①未满20岁的不可以进入大学。学生必须通过古希腊语和拉丁语的严格考试才可以获得大学录取。这样，学生就必须免除兵役，以取得“优异学者成绩”大学生该学的东西实在太多，不可以这样虚掷一年或者更多的青春在舞刀弄枪上面——这些军人的技艺与他们将来的职业可是完全两样。而且，这种行伍训练会削弱没有文化的人——不管他是谁——对学者自始至终都会怀有的尊敬。让从事学问的人免除兵役并不曾使军队缩小，但却会减少了不称职的医生、律师、法官和不知所谓的教师，还有各种各样学术骗子的数目；并且，士兵生活的各个方面都的确对将来的学者有着败坏的作用。②法律上应明确规定：大学的第一年级学生所修的课程必须是哲学科目，在第二学年之前他们当然不能上那三种高级科目的课程。但对于这些高级科目，神学学生、法律学生和医科学生则各需要学习两年、三年和四年。在另一方面，在中学里，课程则需局限在古老语言、历史、数学和德语写作文体；这些科目在第一年尤其要全面细致打好基础。因为学习数学的资质是相当专门和特别的一种，这一资质与这个学生其他方面的资质并不同步发展，并且的确与其他资质没有共通之处，所以，数学应该分班讲授。这样，读六年级其他科目的学生可以跟四五年级的学生一块上数学课，而不会有伤体面。反之亦然。只有这样，学生才可以根据自己这方面的能力学习到数学科目。

注释

[1] 老普林尼（23—79）：古罗马学者，著有《博物志》等。——译者注

[2] 劳伦斯·斯泰恩（1713—1768）：英国神学家、小说家。——译者注

[3] 拉丁语，意为“法典”。——译者注

[4] 托马斯·德·依里亚特（1750—1791）：西班牙文学家，代表作是《文学寓言》。——译者注

论音乐

读者还记得，我在《作为意欲和表象的世界》第一卷52里，对音乐这一奇妙艺术所具的真正含意作了阐述和解释；我得出的结论就是：音乐作品与作为表象的世界——亦即大自然——之间虽然不一定有相似性，但这两者之间却肯定有着某种明显的平行关系——这后面一点我也是证明了的。我在此必须补充的是对这种平行关系的一些重要和更加仔细的含意确定。所有和音（Harmonie）的四个声部，亦即低音、次中音、中音和高音，或者说根音、三度音、五度音和八度音，都对应着存在物序列中的四个级别，亦即矿物王国、植物王国、动物王国和人。这一点在音乐的这一基本规则里得到了引人注目的印证：低音与低音的上三个声部的间隔必须远远大于以上这三个声部之间的间隔，以致低音与以上声部至少要保持一个八度音程的间隔，通常留在比这更低的位置。据此，合乎规则的三和弦，位置是在与根音间隔的第三个八度音。与此相应，宽广和音因为低音保持与以上声部较大的间隔，其效果就比那些狭窄和音有力得多和优美得多——在后者，低音移近了低音以上的声部。这种狭窄和音的形成也只是迫于乐器音域有限的缘故。音乐的这一整个基本规则却不是人们随意制订出来，而是有其乐音系统的自然根源；也就是说，假如最短的、经由次要振动而产生共鸣的和谐音阶就是八度音及其五度音的话。从这一规则，我们可以看出音乐就类似于大自然基本构成——由于大自然的这种基本构成，有机体生物相互之间的关系，其密切的程度就远甚于有机体生物与矿物王国里没有生命的无机团块之间的关系；有机体生物与没有生命的无机物，两者之间有着整个大自然当中最明显的界域和最宽广的鸿沟。歌唱旋律的高音部当然同时也是和音的一个组成部分；并且，在这和音里面，这一高音部甚至与最深沉的基本低音相连。这可被视为类似于这一事实：在人的机体里，支撑起人的理念的同一样物质，因此也必然支撑着和表现出重力和化学性质的理念，亦即意欲在最低级别的客体化。

因为音乐并不像所有其他艺术那样表现出理念，或者说，表现出意欲客体化的级别，而是要直接表现意欲本身，所以，由此可以解释为何音乐直接作用于听者的意欲，亦即直接作用于听众的感觉和情绪，在顷刻之间就能加强，甚至改变听众的情绪。

音乐非但远远不只是辅助诗文的工具，其实，音乐就是一门独立自足的艺术，而且的确是所有艺术之中的最强有力者。因此，音乐全凭自身就可达到自己的目的。音乐同样的确不需要得到唱词或者歌剧中情节的帮助。这样的一种音乐眼里只有音声，而不会理会产生这些音声的原因。所以，对于音乐来说，甚至人的声音根本上就不是别的，而是经调校了的音声，与乐器所弹奏出来的音声一般无异。并且，就像所有其他乐器音声一样，人的声音有其特定的优缺点——这些优缺点是由产生这些声音的工具所造成的。在人声作音乐用途时，至于这一发音的器具也可作其他用途，可以作为语言工具为传达概念服务，那只是一种偶然。虽然音乐可以附带利用这一巧合，以把音乐和诗文扯上关联，但音乐却永远不可以本末倒置，让诗文喧宾夺主；不可以一门心思只放在通常都是、并且在本质上确实就是乏味、无力的诗句上面（就像狄德罗在《拉摩的侄儿》所说的那样）。字词对于音乐来说始终是一种陌生的附加物，只具有次一级的价值，因为音声所造成的效果比字词有力得多、有效得多和快捷得多。所以，如果真要把字词与音乐合为一体的话，那字词就只能处于全然从属的位置，并要完全契合音乐。但是，在为既定的诗文谱曲，因而在为咏唱词谱写音乐方面，音乐与字词的这种关系却被颠倒了过来。但一经谱上音乐以后，音乐艺术高出一筹的威力马上就显现出来了，因为音乐现在就把唱词所要表达的感情或者剧里所表现的情节、行为，把所有这些里面的最幽深、最根本和最隐秘的东西和盘托给我们；把感情和情节的真正本质明白表达出来；让我们了解到剧中事件所具有的最内在的灵魂——而舞台上向我们展现的只是这些事件的肉体和外衣而已。考虑到音乐的这一优势，并且，只要音乐与歌词和情节之间的关系保持在普遍与个别、规则与实例的关系，那为音乐而作词似乎就比为词而谱曲更加妥当。通常的做法就是让剧本的字词和情节，把作曲家引向隐藏在这些字词、情节后面的意欲刺激和活动，唤起作曲家所要表达的感情；所以，它们所发挥的作用就是激发起作曲家的音乐想象。此外，音乐加上诗文之所以这样受到听众的欢迎，字词通俗易懂的某一唱段之所以让我们感受到内心的喜悦，全在于以此手段可以在同一时间刺激起我们的最直接和最间接的认知方式，让这两种认知方式联合起来发挥作用。也就是说，对我们的最直接的认知方式，音乐表达了意欲本身的激动；对我们最间接的认知方式，字词则表达了概念思想。在感情语言发话之时，我们的理性并不喜欢完全无所事事地袖手旁观。虽

然音乐可以全凭自身表达出意欲的活动、每一种的感触和情绪，但附加了字词以后，我们就另外还获得了意欲（感情）的对象物、引起意欲（感情）活动的动因。一部歌剧的音乐本身有着全然独立、分开和仿佛是抽象的存在；剧里的事件、人物对于这音乐来说是陌生的，这音乐遵循着属于自己的、不变的规律。因此，这音乐就算没有唱词也可以完美地造成效果。但由于音乐的谱写考虑到了这戏剧，这音乐也就仿佛是这戏剧的灵魂，因为音乐把事件、人物、言词结合一道，表达了所有这些事件的内在含意，以及以这些内在含意为基础的这些事件的最终、秘密的必然性。对此隐约、朦胧有所感觉，其实就是观众能够感受到乐趣的基础——如果观众并非只是张开嘴巴傻看的话。但在歌剧里，音乐全然不关心事件的所有有形素材，并以此显示出音乐别具一格的特性和更高一级的本质。正因为这样，音乐在其表达暴风骤雨般的激情和感觉时，无一例外都采用同一样的方式，都是伴以同样壮观、华丽的音声——不管这是阿伽门农、阿基利斯，抑或是一个市民家庭的口角纷争提供了戏剧的有形素材。这是因为音乐只着眼于激情、只着眼于意欲的活动。音乐就像上帝一样，只看重人心。音乐从来不会逢迎、适应素材，所以，甚至在伴随着歌喜剧中最可笑和最离谱的胡闹场面时，音乐仍保持着自己那本质上的优美、纯净和伟大；与剧中事件的融合并不会把超越的音乐从其与一切可笑、胡闹格格不入的高度拉下来。这样，我们存在的严肃、深刻的含意悬浮在人类生活的滑稽胡闹和无尽痛苦之上，两者须臾不离。

现在让我们看一下纯粹的器乐。我们会发现：一首贝多芬的交响乐虽然向我们展现了极为混乱的乐音，但这混乱的乐音，却分明有着最完美的条理和秩序基础；我们听到了至为激烈的争斗，但这些转眼间又化成了优美无比的和谐一致。这是“世界不和谐之中的和谐”（贺拉斯语），是对这一世界本质的忠实和完美写照；这种和谐一致就在这夹杂着无数形态的无边混乱之中，通过持续不断的破坏维持自身。与此同时，这一交响乐却倾诉着人的激情和感受：爱、恨、欢乐、悲哀、恐惧、希望，等等，及其无数细微的差别。但这种倾诉却仿佛是在抽象中进行，并没有任何个别化和具体化；这些也只是徒具形式而没有内容，就像只是一个精神的世界而没有物质一样。当然，我们在倾听的时候，会喜欢把这音乐现实化，在想象里给音乐裹以骨头、血肉，并在这音乐

里看到生活和大自然的种种画面。但是，总的来说，这种做法既无助于对音乐的理解，也不会增加音乐的乐趣；这其实只为音乐带来了某种陌生的和任随人意的累赘。因此，我们更应该直接和单纯地理解音乐本身。

在上文和在《作为意欲和表象的世界》52对音乐仅从形而上的一面作出了考察以后，亦即考察了音乐作品的内在含意以后，现在，我认为有必要也泛泛考察一番音乐作品是采用何种手段作用于我们的精神，表现出音乐的内在含意；因此我们就要表明音乐形而上的一面是如何与有形（物理）的一面统一、联系起来——音乐中有形、物理的一面已经受到足够的探究，其原理也已是人所共知的了。我先从这一普遍为人所知悉、丝毫不会被新的反对意见所动摇的理论出发，亦即所有音之和音都以共振为基础。当两个音一齐鸣响时，这种共振发生在例如每一第二、第三或第四振动时，那这两个音相应地就是彼此的八度音、五度音和四度音等。也就是说，只要两个音的振动，彼此之间是一种有理数式的、可以用小数字表达的关系，那这些音就可以透过其经常重复出现的巧合共振，而在我们的理解中互相联系起来；这些音也就融合一道，以此形成和谐、共鸣。相反，如果两个音之间的振动关系是无理数式的，或者说只能以长串数字表达，那就没有可被我们理解的巧合共振，有的只是“声音总是喧闹不停”的情况。这样，这些音声就是我们在理解中无法联系起来的，这些音声因此可称为不和谐。根据这一理论，音乐就是帮助我们理解有理数式或者无理数式的数字关系的一个手段；但音乐手段却不像算术那样借助于概念来达到这一目的；音乐是让我们完全直接地、同时也是透过感官来认识这种数字关系。音乐形而上的含意与音乐的这一有形（物理）和算术数字式的基础，这两者之所以能够联系起来就在于：妨碍、抗拒我们理解的、无理数式的关系，或者说不和谐，变成了妨碍和拂逆我们意欲的自然图像；反过来，和谐或者说有理数式的关系，由于可以轻易让我们理解和把握，就成了意欲获得满足的图像。此外，由于在上述振动的数字关系里的有理数或者无理数，会有着无数的等级、次序、花样和细微差别，音乐凭借自身的特性就成了一种合适的素材，能够把人心的活动，亦即意欲的活动——其本质永远就在于满足和不满足，虽然这里面有着无数的级别——连带其至为微妙、细腻的差别和变化，忠实地塑造和重现出来。而这过程就由找到旋律而完成。

这样，我们可以看到意欲的活动在这里慢慢过渡到纯粹表象的领域，而表象的领域是所有优美艺术作品发挥和活动的专有地盘，因为优美艺术绝对要求意欲本身必须置身局外，观赏者则一律作为纯粹的认知者。因此，不可以刺激起意欲本身，亦即不能造成确实的苦痛和确实的快感，而只能用上这些代替品，亦即适合智力观照的图像：所反映的是意欲得到满足和意欲受到妨碍而产生的或大或小的苦痛。唯其如此，音乐才永远不会给我们造成确实的痛苦，并且，就算在其最苦痛的和音之中，我们也能感受到愉悦。我们多么喜欢在音乐的语言里，听见我们意欲的历史，意欲的所有激动、挣扎和追求，以及在这过程中所受到的种种阻碍、延误和折磨——哪怕我们听见的是最哀伤的旋律。相比之下，在恐怖和祸害迭生的现实生活里，我们的意欲本身却受到刺激和折磨，我们关注的就不是音声及其数字关系；我们现在本身实已成为了绷紧、夹紧、颤动的琴弦。

再者，根据音乐形成的物理理论，既然音的真正音乐特性在于这些音的振动速度的匀称、调和，而并不在于这些音的相对强度，那么，具音乐感的耳朵在倾听和音时，总是宁愿追随最高音，而不是最强音。因此，甚至在最强劲的乐队伴奏之下，高音演唱者仍然鹤立鸡群，并因此取得了演唱旋律的天然特权。在演唱旋律的同时，高音那极大的灵活性也给予了帮助——而这灵活性是以相同的振动频率为基础——就像在和声华彩化的声部处理所显示的那样。因为这样，高音就成为提升了的感觉力的合适代表——这提升了的感觉力能够接收最细微的印象并被这印象所影响；高音因而也就是极大提升了的意识——这是事物序列之中级别最高之物——的合适代表。高音部的对立面，出自相反的原因，则是活动笨拙的低音：它只以第三音阶、第四音阶和第五音阶进行大音距的上下升降；在这个过程中，低音每移动一步，都受到固定规则的指引。低音因此就是无机的自然王国的天然代表——这一无机的大自然没有感觉、与细腻印象绝缘、只受制于最普遍的定律。这低音甚至永远无法攀升一个音阶，亦即从某一第四音阶攀升至某一第五音阶，因为这会在高音里产生不准确的第五音阶或第八音阶模进（Folge）。因此，低音本来就是永远不可以演奏旋律的。但如要把旋律交由低音演奏，那就得借助于对位法，亦即这一低音就是一可移动的低音；也就是说，把某一上级的声部下调，只是冒充低音使用，因为它其实还需要某一第二基本低音

的伴奏呢。这种以低音演奏的旋律，其违背自然的地方，使得到了足够伴奏的低音咏叹调，不像高音咏叹调那样给我们带来纯净、不含杂质的享受；而在与和音结合时，唯独高音咏叹调才是合乎自然的。附带一提的是，这种以强行变调的低音演奏旋律的做法，在我们音乐的形而上学的意义上而言，我们把它比拟为在一块大理石上面强行压上人的形状：这因此与《唐·璜》里面的化为石头的客人极为相似。

但现在我们要更深入地探究旋律的形成过程，这工作得通过拆卸构成旋律的要件方可完成。这种探究肯定会给我们带来乐趣——一旦把我们每一个人都具体意识到的东西引入抽象和清晰的意识时，我们都会感受到乐趣，因为事物经此过程获得了全新的一面。

旋律，或说曲调，是由两要素所组成：节奏与和音。节奏可被形容为数量的特性，而和音则是质量的特质，因为节奏涉及音的持续，而和音则关乎音的高低。在记谱时，节奏属于垂直线，和音则用水平线。这两者的基础是纯粹算术的关系，亦即时间的关系：对于节奏来说，是音的相对持续时间；对于和音而言，则是音的相对频率（振动速度）。节奏要素是最关键的，因为节奏可以纯粹依靠自身，在没有其他要素的情况下表现出某种旋律——例如在击鼓的时候——虽然完美的旋律是需要节奏与和音兼而有之。也就是说，完美的旋律是由这两者交替着的不和（Entzweiung）与和解（Versohnung）所构成——这我马上就会向大家演示。但既然在上文我已经论及和音，在此我就更仔细地考察一下节奏的因素。

节奏之于时间就犹如对称之于空间，也就是分成相等、对称的各个部分，并且首先是分成大的单位，然后再被分为属下的小单位。在我所列出的一系列艺术里，建筑和音乐构成了艺术系列的两端。同样，这两者根据其内在本质、艺术力度、作用的范围和蕴藏的含意，是彼此最不相同的，甚至是真正的彼此对立者。这种彼此对立甚至扩展至这两者所呈现的形式，因为建筑唯独只存在于空间，与时间并没有关联，而音乐则唯独存在于时间，与空间并没有联系[1]。由此产生了这两者之间的唯一相似、类比之处，也就是说，正如在建筑，对称起着联合和一统的作用，在音乐，却是节奏扮演着同样的角色。这也证明了“不同的端点却是互相连接”的道理。正如一座建筑物的最小组成部分就是完全一样的石

块，同样，一段音乐的最小组成部分就是完全一样的拍子。但拍子可以由上拍和下拍或者大体上通过标示节拍的分数而分成相等的单位——这些各自相等的小单位就可以勉强与建筑物的小石块相比。由多个拍子组成一个乐段，而一个乐段也有对等的两半：一半上升、争取、通常都走向自然音阶的第五级音；另一半则下降、平和、重又回到基音。两个或者两个以上的乐段组成一个部分，而这一部分通常经由重复符号同样在对称方面被加倍了。由这两个部分就组成了一小部的音乐，或者一部大音乐中的一小乐章，正如一部协奏曲或者奏鸣曲经常是由三个乐章，交响曲由四个乐章，弥撒曲由五个乐章所组成一样。这样，我们就可以看到音乐的作品经由对称分配和重复分割，直至分成拍子及其分数，然后把这些各个单位各自隶属、统领、并列起来，让它们合为一个整体，就像通过对称而建成一座建筑物一样。只不过建筑物的对称只是在空间，而音乐中的对称则在时间。在过去三十年里经常被人们挂在嘴边的这一大胆俏皮话，就是对建筑和音乐这种相似性有所感觉的产物。这一句俏皮话就是：建筑是凝固了的音乐。最先说出这话的应该是歌德，因为根据爱克曼的《歌德谈话录》第二卷88页，歌德说："我发现在我的一张稿纸上，把建筑艺术称为凝结了的音乐。这一句话确有一定的道理：建筑艺术所弥漫的情调，与音乐所产生的效果很接近。"歌德或许很早就在谈话里说过这一句俏皮话。我们都知道在这种情形下，总不乏人把任何歌德说过的只言片语捡起来，稍候就把它修饰一番示人。不过，不管歌德说了些什么，音乐与建筑艺术的相似、类比——我为此找到了原因，其实也就是节奏与对称的相似、类比——据此也就只反映在这两种艺术的外在形式方面，而并不曾扩展至这两种艺术的内在本质，因为音乐和建筑艺术的内在本质彼此有着天渊之别。如果要把在所有艺术中的最有局限性、力量也最弱的一种艺术，与范围最广、极具震撼力的另一种艺术在最根本方面相提并论、等量齐观，那就确实是可笑的。我们还可以补充这一点，作为对上述音乐和建筑艺术类比的发挥：当音乐仿佛有了独立的冲动，抓住了延长符号的机会，要摆脱节奏的束缚，来一番休止之前自由梦幻的华彩乐段，那这没有了节奏的音乐就可类比于没有了对称的建筑物废墟。这样，我们就可以套用那句俏皮话的大胆语言说：这一没有了对称的建筑物废墟就是凝固了的华彩乐段。

在讨论完节奏以后，现在我就要说明旋律的实质如何就在于旋律中

的节奏成分与和音成分之间，从不和到和解不断更新的过程。也就是说，旋律的和音成分是以根音为前提——这跟节奏成分是以拍子单位为前提一样——然后偏离根音，经过音阶中的各个音，直到在或长或短的迂回曲折以后，终于抵达和音的音级为止——而这和音音级通常是属音（自然音阶第五级）或次属音级。这时候所获得的是某种并非完全的满足。然后接下来就是经过同样长度的途径返回根音——到抵达根音的时候，完美的满足方才出现。但要产生这两种满足，声音在达到上述音级和重新回到根音时，必须恰好与节奏的某些最佳时间点碰在一起。否则，就无法造成上述满足的效果。所以，正如和音的音列需要某些音乐，首先是主音（音阶的第一音），其次就是属音，等等，同样，节奏方面也需要某些时刻，某些点出的拍子和这些拍子的某些部分——这些我们称为重拍或者“好拍”，以对应轻拍或者“差拍”。上述和音、节奏两种基本成分之间的不和就是：当这其中之一者的要求得到满足时，另一者却没有得到满足；而和解就是这两者在同一时间得到了满足。也就是说，上述那些游走的一系列乐音，在达到和音程度不一的某一和音音级之前，要经过一定数目的拍子，才会在某一“好”的分拍与这一和音音级巧遇。而这两者的巧遇点就成了这系列乐音的间歇点。同样，这系列乐音在返回主音时，在经过同样多的拍子以后，会在某一“好”的分拍找到和音与节奏的巧遇点——这就出现了完全的满足。只要和音与节奏这两种基本成分所获得的满足不是按照要求恰好在同时发生，那尽管节奏正常继续，而所需的音也足够频繁地出现，但却完全无法产生两者巧遇时所产生的效果——而旋律正是出自这一种效果。下面至为简单的一个例子可以说明我的说法：



在此，和音的音列就在第一拍子的结尾处碰上主音，只不过在这里却不曾得到满足，因为节奏正困于最“差”的拍子部分。在紧接下来的第二拍子里，节奏是在好的拍子部分，但音列却到了第七音。在此，旋律的两个基本成分完全不和，我们感到了混乱和不安。在这乐段的第二部分，一切都颠倒了过来；在最后的一个音里，节奏与和音协调、和解了。这一过程在任何旋律中都可看到，虽然通常会变换更广泛的形式。在这里

我们所看到的旋律两个基本成分之间不断出现的不和与和解，从形而上的角度看，就是对愿（欲）望的产生与愿望随后得到满足的写照。正因为这样，音乐才可以深得人心，总是向我们展示完美达成心意的情形。仔细考察一下，我们就可看到在旋律形成的这一过程里，某种程度上的内在条件（和音）与外在条件（节奏）就犹如因机缘而巧合——这巧合当然是作曲者一手炮制的，并且，就这一点而言，这可以与诗的韵脚相比但这种巧妙结合正好就是我们的愿（欲）望，与独立于这些愿（欲）望的、外在的和有利实现愿望的情势巧妙结合的写照；而这也就是幸福的图景。在此，音乐中延留音（Vorhalt）所发挥的作用也值得我们考察一下。这种延留音是一种不和谐音——它阻挠肯定将至的和谐音的到来；这样，经此阻挠的作用，对和谐音到来的要求就变得更加强烈了；姗姗来迟的和谐音也因此带来了更大的满足。这明显类似于意欲所获得的满足因推迟而加强。完美的华彩乐段需要在此之前的七和弦是处于属音，因为最深切感受到的满足和完全的平静，只会出现在最迫切的要求之后。因此，一般来说，音乐就是这两种和弦的不停交替：一种是或多或少的扰乱、不安，亦即刺激起需求的和弦，另一种是或多或少给予安慰、满足的和弦。这种情形恰似我们心（意欲）的生活就是这两者永远不断的交替：由愿（欲）望或恐惧引起的或大或小的扰乱、不安，得到相应的或大或小的满足。因此，乐音的和谐向前发展就在于不和谐音与和谐音以合乎艺术规则的方式变换。一连串纯粹和谐的和弦会让人腻烦、厌倦和显得空洞，就像所有愿望得到满足以后都会产生的那种沉闷、倦怠。所以，虽然不和谐音扰乱人心、让人不安，并且几乎让人感受到痛苦，但我们必须引入这些不和谐音，目的就是经过一番折腾以后，让这些不和谐音重又化为和谐音。确实，在全部的音乐里也只有这两种根本和弦：不和谐的七和弦和和谐的三和弦，而一切可能有的和弦都可还原为这两种和弦。这正好与这一事实相吻合：对于意欲来说，归根到底也就只有满足和不满足，无论这种满足和不满足如何以多种多样的面目出现。并且，正如我们只有两种普遍的基本心绪，亦即快活或者起码是健康、活力和烦恼甚至是痛苦，同样，音乐也有与此两种基本心绪相对应的两种乐调，大调（Dur）和小调（Moll）。音乐也就始终不是大调就是小调。但最为奇妙的事情就是我们有这样的一种痛苦标志：它既不造成身体上的痛苦，甚至也不是常规的，但它马上就让人感到兴趣和满意，这一痛苦的标志我们也一眼就可认出：那就是小调。由此可

以让我们看出音乐是如何深深扎根于我们人和事物的本质。居住在北方的民族，其生活受制于严酷的条件，尤其是俄国人，小调就占据了主导的位置，甚至教堂音乐也是这样。小调快板在法国音乐里是相当常见，并且是法国音乐的特色。这种音乐情形就犹如一个人穿着夹脚的鞋子跳舞。

我再补充一些附带的思考。在主音改变，以及伴随着的所有音阶价值作用改变的情况下——因此，同一个音就要担任二度音、三度音、四度音等——那音阶上的音就类似于一个一会儿要扮演这个角色，一会儿又得扮演另一个角色的同一个演员。至于这一演员经常并不与其所扮演的角色精确吻合，那这情形我们可以与在每一和音系统里面无法避免的不尽纯粹（我在《作为意欲和表象的世界》第一卷52的结尾处提及）相比较——这些是由按平均律调音所引致的。

或许会有人对这一点感到不满：这一经常提升我们精神的音乐，这一讲述了另一种和更好的世界的音乐——根据我现在讲述的音乐的形而上学——究其实也只不过就是逢迎我们的生存意欲，因为它表现了意欲的称心如意。下面选自《吠陀》的一段话可以帮助打消那些疑虑："那种属于某种心满意足的狂喜，却可称为最高的'灵魂'（Atman）[2]，因为只要有心意的满足，那就是灵魂心意满足的一部分。"

注释

[1] 如果反驳说雕塑和绘画也只在空间，那就是错的，因为这些作品是与时间相关，虽然这种关联不是直接而是间接的——这是因为这些作品描绘的就是生活、活动和行为。同样错误的反驳意见就是诗歌作为话语，纯粹属于时间。这对于字词才是这样，诗歌的素材是一切存在之物，因而是属于空间的。

[2] 这里所说的灵魂是印度哲学中一个最基本的概念，指的是在一个人死后仍存活，然后又转移到新的生命之中，或者能够挣脱这存在枷锁的一种核心东西。——译者注

论大自然的美

看到一处美丽的风景能让我们感到分外愉快，这其中的一个原因就是我们看到了大自然普遍的真理和前后一致。当然，大自然在此并没有顺着认识根据的逻辑指导原则，从（复合或者并列句中的）前句然后到后句、从前提然后到结论。但大自然却遵循着与这一逻辑指导原则相类似的因果律，从原因到结果有着清楚可见的关联。景物中的每一哪怕是最细微的变化——这些变化经由景物的位置、隐蔽、缩短或者加大了的距离、光线的分布、线条和空气透视等所造成——都通过其作用于人的眼睛而准确无误地显现出来，被我们精确把握。印度的俗语“每一小粒的稻米也会投下影子”，在此得到了证实。所以，在一处美丽的风景，所有一切都完全合乎条理和逻辑，所有一切都被连贯、统一起来，其中细节的精确性妙至毫颠，没有半点的投机取巧。如果我们考虑到我们所看到的美丽风景纯粹只是一种脑髓的现象，那么，此刻的这一现象，就是在众多复杂的脑髓现象当中，唯一一个始终合乎规则、完美无瑕，因为所有其他的脑髓现象，尤其是我们思维的过程——无论思维的形式抑或思维所处理的素材——都或多或少带有缺陷和不准确之处。美丽大自然的景象这一优异特质首先解释了它造成的印象为何如此和谐、令人满足；此外，这也解释了为何大自然美景会对我们的整体思维发挥出最良好的影响——我们思维的形式部分由此调校得更加准确，并在某种程度上得到了过滤、纯净，因为这种唯一完全没有瑕疵的脑髓现象使脑髓总体上处于完全正常的活动状态。这样，在思维活动经美景的作用恰当激发了活力以后，思维活动现在就以其前后一致、互相关联、规则、和谐的运作，试图遵循、仿效大自然的方法。因此，一处美丽的风景可以帮我们过滤和纯净我们的思想，正如音乐——据亚里士多德所言——对我们的感情所发挥的作用一样。面对大自然的美景，人的思考达到了最正确的程度。

骤然看见出现在我们眼前的大山，我们很容易就会进入某种严肃，甚至是庄严、崇高的情绪。部分的原因就在于高山的形状及由此勾勒出的轮廓，是唯一长久存在的地形线条，因为唯一只有高山才蔑视、抗拒衰败和朽坏，而这种衰败和朽坏却是席卷一切，尤其是我们自己匆匆一现的肉身。这并不是说在面对巍峨群山之时，上述会进入我们清晰的意

识，但对上述隐隐约约的感觉是这种庄严、崇高心绪的基本低音。

我很想知道为何在表现人的形体和面貌时，来自上方的光线绝对会使形体和面貌产生美的效果，而从下面发出的光线则发挥出不良的作用；但在表现大自然风景时，为何却是恰恰相反的情形。

大自然是多么的富有美感！每一小块荒芜、野生、完全未经种植，亦即听其自然的地方——哪怕这只是很小的一块——只要不曾受到人爪的亵弄，就会马上被大自然以最雅致、最讲究的方式装扮起来，饰以花草植物；这些花草植物从容不迫、自然而然的风韵，及其优雅的布置和编排，显示出这些东西并不是在人们膨胀自我的严厉监管下长成，而是听从了大自然的自由调遣。每一受到人们冷落的一小片地方很快就会变得漂亮起来。英国式园艺的指导原则就是基于这一道理，所以，英式园艺就是尽可能地藏起人为的痕迹，以让花草园林看上去就像是造化自由主宰的结果。这是因为只有在这种情形下，大自然才会充分显示其美丽，亦即最清晰地显示出不带认识力的生存意欲的客体化。在此，不带认识力的生存意欲极其朴实、天真地展现自身，因为在这里所展现的形体并不像在动物世界那样受到外在目的的左右和决定，而只是直接受制于土壤、气候和某种神秘的第三因素。由于这神秘第三因素的作用，那本来出自相同的土壤、气候的花草，却出落得千姿百态、各具韵味。

英式园林，准确地说应该是中国式园林，与越来越少、典型范本所剩无几的老式法国园林，两者之间的巨大差别说到底就在于英式园林的布置是客观的，而法式园林的布置则反映出人的主观痕迹。也就是说，在英式园林里，那客观呈现在花、草、树木、山水的大自然意欲，以尽可能纯净的方式展现了那些花、草、山、水的理念，亦即花、草、山、水的独特本质。但在法式园林里，反映出来的只是园林占有者的意志和意欲。占有者的意欲（意志）征服、奴役了大自然，这些花、草、山、水现在不是展现其自身的理念，而是背负着强加在它们身上、作为奴役标志的、与占有者的意欲相符的形式。这些形式就是修剪整齐的矮篱、裁成各种形状的树木、笔直的林阴道、穹隆等。

论死亡

死亡是真正激励哲学、给哲学以灵感的守护神，或者也可以说是为哲学指明路向的引路者。正因为这样，苏格拉底给哲学所下的定义就是："为死亡所作的准备"。的确，如果没有了死亡这回事，也就很难再有哲学的探讨。所以，在本书的最后第四部分，同时也是最严肃和最重要的一部分的开首处，专门对死亡进行一番思考就是相当适宜的。

动物并不真正知道死亡这回事。所以，个体动物直接享受到了种属不灭的特质：个体动物的自身在其意识中是没有尽头的。伴随着人的理智机能而必然发生的事情，就是确切知道了可怕的死亡。但正如在大自然，凡事有一害则必有针对这一害的解救手段，或者至少是补偿，同样，人的反省理智思维虽然为人们带来了对死亡的认识，但这反省思维也与此同时帮助人们获得了形而上的观点，从而使人们在死亡这一问题上得到安慰——而这些安慰则是动物并不需要、也没有能力接受的。一切宗教、哲学的体系都主要是为了让人们得到形而上的观点，这些体系因而是一副解毒药，首要的是对付知道了必然的死亡——而这是反省理智自动告诉我们的。但这些哲学或者宗教体系能够在多大程度上达到这解毒的目的，却各自很不一样；某一宗教或者某一哲学的确会比另一宗教或另一哲学更能使人们平静地直面死亡。婆罗门教和佛教教导人们把自己看作是一切存在的源泉，看作是梵——对于这一切存在的源泉来说，其实并没有生、灭这回事。这两种宗教在教导死亡方面就比某些其他的宗教做出大得多的贡献——我所指的其他那些宗教宣称人是从无中诞生、是在诞生之时才开始其从别人那里接受的生存。与我这里的说法相吻合的事实就是：我们发现在印度，人们对待死亡是一副镇定、藐视的态度——这在欧洲人们是无法想象的。在对待死亡这一重大问题上，把一些软弱无力、经不起推敲的概念在早年就打印在人们的思想里、强行让人们接受，并以此使人们再也永远无力接受更正确和更站得住脚的观点——这确实是一件令人担忧的事情。举个例子说吧，如果教导人们说：他们只是在不久前才从无中生成，因此，他们恒久以来一直就是无，但将来却可以永生不死——那这样就无异于告诉人们：虽然他们彻头彻尾是第三者一手造成，但现在他们却得为自己的所作所为永恒负上责任。但当人们头脑成熟、对事情有了深思以后，如果无法避免地看出

这些教义欠缺理据，那到了此时，人们却没有更加合理的观点来取代这些教义，他们甚至已经没有能力明白那些更合理的观点了。他们就这样失去了他们本应获得的安慰——这种安慰是大自然因为人类确切知道了死亡而特别对人类作出的补偿。正因为是这样的一种情况，我们现在（1844）就看到在英国，在那些道德败坏、思想扭曲的工厂工人当中出现的社会主义者，在德国则是在同样道德败坏、思想扭曲的学生当中出现的青年黑格尔信徒，其思想已堕落至绝对的自然、物理观点。而这种局限于有形物质的观点所导致的结果就是：吃吧，喝吧，玩乐吧，死了以后就什么都没有了。就这一点而言，这一观点实可称为兽性主义。

但是，根据所有那些关于死亡的教导，不可否认的一点就是，人们对死亡的看法——起码在欧洲是这样——并且很多时候甚至是同一个人对死亡的看法，都在这两种意见之间左右摇摆：一种意见认为死亡就是绝对的毁灭，另一种看法则是人们可以达致长生不朽，甚至还可保留着原来的毛发、样子。这两种看法同样都是错的，但我们与其说需要在这两端中找到一个正确的中间点，不如说需要获得某一更高的角度审视这一问题——一旦从这更高的角度审视，上述错误的观点就会自行瓦解。

我想首先从完全是经验的立场进行考察。这样，首先摆在我们眼前的不可否认的事实就是：根据自己那天然意识的程度，人们相应地不仅惧怕自己的死亡更甚于其他一切，而且，亲人、朋友的死亡也会让自己痛哭流涕；并且，人们这样做显然不是因为自己有所损失，不是因为自我的原因，而是发自对这些亲人、朋友所遭受巨大不幸的一种同情。所以，那些在这种情况下不流泪、没有显示出悲伤的人会被斥为硬心肠、冷酷无情。与这一例子同理，最强烈的报复欲念就是要把仇人置于死地——这也是报复者认为所能造成的最大不幸。人的意见和看法会因时、因地而不同，但大自然的声音却在任何时候和任何地方都是一样，因此应该受到重视。在此，大自然的声音似在清楚说出：死亡就是一桩极大的不幸。在大自然的语言里，死亡意味着毁灭，人们如此严肃对待死亡，由此就已经可以判断：生活并不是一场开心逗乐——这是每个人都知道的。或许，我们并不配得到比生活和死亡这两者更好的东西。

其实，对死亡的恐惧并非基于认知，因为动物也恐惧死亡，虽然动物并不认识死亡。所有生物一旦诞生在这一世上，就已具备了对死亡的

恐惧。这种对死亡的先验恐惧正是生存意欲的另一面，而我们及所有生物都的确就是这一生存意欲。所以，对于每一个动物来说，惧怕自身毁灭就跟关注维护自身一样，都是与生俱来的。所以，动物为了防备危险生物的袭击，把自己尤其是把自己的幼儿稳妥安置，其显现出来的小心、谨慎，正是惧怕自身的毁灭，而并不只是要避免苦痛。为什么动物会逃跑、颤抖和试图躲藏起来？因为生存意欲就是这样，作为生存意欲的生物就是要遭受死亡，它们希望的就是争取多一点生存的时间。人在本性上也是一样。威胁人们的最大的不幸和最糟糕的事情就是死亡，无论在哪里都是这样；人的最大的恐惧就是对死亡的恐惧。没有什么比别人正遭受生命危险更能激起我们最强烈的关注；也没有什么比被判以死刑更加可怕。人们在这些情况下表现出来的对生之无限依恋不可能是出自人们的认知和思考。对有认识力和深思的人来说，这种对生之依依不舍其实显得相当愚蠢，因为生的客观价值相当飘忽：这种生存是否优于非生存起码是有疑问的。的确，如果经验和深思可以定夺此事，那非生存一定会胜出。假如我们叩问坟墓的死者是否愿意重新做人，他们将会摇头拒绝。在柏拉图的《为苏格拉底辩护》里，苏格拉底也持这种看法。甚至开朗和可爱的伏尔泰也不得不说，“我们爱这生活，但虚无和非存在也有其好处。”还有就是，“我不知道永生是何种模样，但我们此生却是跟一场恶作剧无异”（1768年7月27日致达让达尔伯爵的信）。此外，这一生不管怎样，很快就会结束。或许我们还会生存为数不多的年月，但与我们将不再存在的无尽时间相比，这些甚至还称不上是沧海一粟。所以，为了这么一段生存时间如此紧张担忧，一旦我们自己或者他人的生命陷入危险就这样心慌颤抖，而我们写出的那些悲剧，其可怕之处全在于这些悲剧刺激起我们对死亡的恐惧——凡此种种，经过我们反省思维的检视，实在是可笑得很。对生的这种难以割舍之情因而就是盲目和非理性的，对此的解释只能是：我们的整个自在本质就是生存意欲；对于这一生存意欲来说，生存必然就是至高无上的好处，尽管这一生存始终是那样的短暂、不确定和充满苦涩；这一生存意欲本身是没有认识力的，是盲目的。相比之下，认识力远远不是对生之依恋的源头，认识力所发挥的作用甚至是对抗这种依恋的，因为认识力揭发了生存的毫无价值，并以此打消对死亡的恐惧。当认识力占得了上风，人们因此能够勇敢、镇定地迎向死亡时，人们会把这种态度和行为尊为伟大和高贵。我们因而就会庆祝认识力战胜了那构成我们本质内核的盲目的生存

意欲。同样，我们会鄙视那些认识力打了败仗的人——这些人因为这一原因而无条件地依附这一生存，拼尽全力反抗那步步逼近的死神，并最终在绝望中不敌死去。但在这后一种人身上表现出来的却是我们自身和大自然的原初本质。在此不妨顺便问一下，为何对生的无限眷恋，以及为能苟延此生而不惜动用一切手段，会被人们视为低级、可鄙？为何类似的行为会被所有宗教的追随者视为不齿——如果生存就是善良的神灵赐予我们、需要我们谢领的礼物？为何视死如归的藐视态度会显得伟大和高贵？这方面的思考同时也向我们证实了：1）生存意欲就是人的内在本质；2）生存意欲本身是没有认识力、是盲目的；3）认识力对于意欲而言本来就是陌生的，是添加的东西；4）认识力与生存意欲互相冲突，看到认识力战胜了意欲，我们就为之喝彩。

如果死亡显得那么可怕就是因为我们想到了非存在，那么，想到我们之前还不曾存在的时候，我们也应该不寒而栗，因为这一确凿的事实是无可争辩的：死亡以后的非存在与出生前的非存在不会有什么差别，因此，死后的非存在并不比生前的非存在更让人悲痛。在我们还没有存在的时候，已经走过了延绵无尽的时间——但这却一点都不曾让我们感到悲痛。相比之下，经过了犹如短暂幕间插曲的匆匆一生以后，紧接着的将又是延绵无尽的时间——但我们却将不复存在了！对此我们却觉得惨痛、无法忍受。那么，这种生存渴望的产生，是否是因为我们品尝过了这一生存并且觉得它相当可爱？就像上文已经简短讨论了的，答案肯定不是这样。从人生中获得的经验反倒是唤醒了对非存在的无限渴望——那种非存在简直就是失去了的乐园。人们除了希冀灵魂不朽以外，总会连带着希望有一“更加美好的世界”；这就表明了现时的世界并不那么美好。撇开这些不算，我们对身后状态的发问，其频繁程度何止百倍于对我们生前状态的询问，无论这种询问停留在口头上抑或见诸书籍文字。但在理论上，这两个难题与我们的关系都同样密切，同样值得我们探讨；并且，解答了其中一个难题，另一个难题也就迎刃而解了。我们听过很多这样的感人议论：某某人的思维曾经拥抱这一世界，他的思想如何丰富、无与伦比；但现在，所有这些却得一并埋进坟墓里去了——想到这些就让人震惊，云云。但我们却不曾听人家说：在这一思想者以及他的那些素质诞生之前，无尽的时间已经消逝，而这一世界在这一无尽的时间里却一直缺少这位思想者，一直在勉力撑持。但如果认识力还

不曾被意欲所收买和影响，那认识力就再自然不过地要面对这一发问：在我诞生之前，已走过无尽的时间；我在这段时间里是什么呢？从形而上的角度看，或许可以这样回答：“我始终就是我，亦即所有在这时间里说出‘我’的东西，就是我。”但我们要从现在所采用的完全是经验的角度进行审视，并且假设我在此之前并不曾存在。这样，对于我死后，在绵绵无尽的时间里我将不复存在，我就可以安慰自己说：在我不曾存在之前，同样是一段绵绵无尽的时间；那种状态不是已经相当适应，一切不都是挺好的嘛。这是因为我将不再存在的无尽时间并不比我不曾存在的生前无尽时间更加可怕，原因在于把这两者区别开来的只是在这两者之间有过的一场短暂的人生大梦。所有证明人死后仍继续存在的证据，也可以应用在生前，以表明生前有过的存在。印度教和佛教对此的看法，显示出这两个宗教在这方面的理论是前后相当一致的。但只有康德的时间观念解答了所有这些谜团，但这不属于我们现在讨论的话题。从上述可以引出这些推断：为我们将不再存在而悲哀，就跟为以前我们不曾存在而悲哀同样的荒谬，因为我们不在的时间与我们在的时间之间的关系，前者到底是将来还是过去都是一样的。

就算撇开这些关于时间的考虑不提，把非存在视为不幸本身就是荒谬的，因为每一不幸之所以是不幸就跟每一好处一样，都是以存在，甚至的确就是以意识为前提条件；但意识却是与生命一道停止的，意识甚至在睡眠和昏厥时也是停止的。所以，没有意识并不包含不幸——这一事实是众所周知的。意识的消失肯定是一刹那间的事情。伊壁鸠鲁就是从这一角度思考死亡，并因此说出这一正确的见解，“死亡与我们无关”——他对这说法的解释就是：我们存在的话，就没有死亡；死亡出现的话，我们就已不存在了。失去了某样本人再不会惦念的东西显而易见不是什么不幸。因此，我们不应该对将来不再存在比对过去不曾存在更感不安。所以，站在认知的立场审视，我们似乎根本就没有恐惧死亡的理由；而意识就在于认知，因此，对于意识来说，死亡并不是不幸。另外，对死亡深怀恐惧的确实不是“我”中的认知部分；那种“fugamortis”[1]完全只是出自所有生物都有的、盲目的意欲。不过，正如上文已提到过的，这种对死亡的逃避对于每个生物都是非常重要的，这恰恰是因为这些生物就是生存意欲，而生存意欲的全部本质就在于渴望生命和存在。认知并非原初就寓于生存意欲之中，而只是在生存

意欲客体化为单个动物以后才出现的。这样，当意欲通过认知的帮助看到了死亡就是自己的现象的终结——意欲把自己与这一现象视为一体，并因而看到了自身局限于这一现象里面——意欲的整个本质就会全力反抗。至于死亡对意欲来说是否真的那么可怕，我们稍后将探讨一番；在探讨的时候，我们还将重温在这里已经指出的惧怕死亡的真正源头，以及我们本质的意欲部分和认知部分的精确区别。

与上述说法相应，死亡之所以在我们的眼中显得如此可怕，与其说是因为我们的这一生结束了——其实结束这种生活对于任何人都不是什么特别值得遗憾的事情——还不如说是机体因死亡而遭受毁坏，因为这一机体就是作为身体显现的意欲本身。但这种机体毁坏我们只是在患病和高龄体衰时才可确实感觉得到，而死亡本身对于主体来说却只在于意识消失的瞬间，亦即脑髓活动停止了。机体的其他部分紧接着也停止了活动，但这已经是死亡以后的事情了。所以，死亡在主体方面就只与意识有关。至于意识消失是怎样一回事，每个人都可以从自己的睡眠略知一二；而那些体验过真正的昏厥（Ohnmacht）的人则对这种意识消失了解得更加清楚，因为在昏厥发生时，意识的消失过程并不是逐渐的，也不是经由睡梦过渡，而是在我们仍有充分意识的时候，视觉功能首先消失，然后就直接进入深度的无意识状态。这时候的感觉——如有感觉的话——却一点都不是令人不快的。毫无疑问，正如睡眠是死亡的兄弟，昏厥就是死亡的孪生兄弟。横死或暴卒不会是痛苦的，因为甚至身体遭受重创一般来说也只是在稍后一点的时间才感觉得到，并经常只是在看到外部迹象以后才被发觉。如果这些重创瞬间就已致命，那意识在发现受到重创之前就已消失了；如果延迟一段时间才最终夺命，那这些创伤就与其他疾病没有两样了。还有就是那些因溺水、或者吸进炭雾、或者上吊而失去意识的人，都说出这一众所周知的事实：在这发生的过程中其实并没有痛苦。最后，哪怕是自然的死亡，即天年已尽的死亡，或者，为结束不治之症患者的痛苦而施行的无痛苦致死术，都是以一不知不觉的方式淡出存在。到了老年，激情和欲念，以及对这些激情和欲念的对象物的敏感度逐渐熄灭了；情绪再难找到刺激物了，因为老人头脑中产生表象的能力已经变弱；头脑中的画面越来越黯淡模糊，事物造成的印象不再停留，而是转眼又消失得不留痕迹；日子过去越来越快，发生的事情也越来越失去其意义。一切都变得苍白、褪色。耄耋之人步

履蹒跚地踱来踱去，要不就龟缩一隅歇息。他们成了自己过去的一个影子、幽灵。还剩下什么留给死亡去毁坏呢？不知哪是最后一天，他就一睡不再醒来，所做的梦就是……。所作何梦是哈姆莱特在其著名独白里发问过的。我相信我们此刻就做着这些梦。

在此顺便补充说明一下：虽然生命程序的维持有其某一形而上的基础，但这维持工作却并非不受阻碍，因而可以不费力气地进行。正是为了维持这一生命程序，这一机体每天夜晚都要做一番配给、补足的工夫。所以，机体要中断脑髓的运作，分泌，呼吸、脉动和热量都部分减少了。由此可以得出这样的结论：生命程序的全部停止对那驱动这一生命程序的生命力来说，必然是如释重负。大部分死人脸上流露出来的安详表情或许就有这方面的原因。总的来说，死亡的瞬间就类似于从一沉重梦魇中醒来。

至此为止，我们得出的结果就是：死亡虽然让人们不寒而栗，但死亡却并非真是一大不幸。很多时候，死亡看上去甚至是一件好事，是我们渴望已久的东西，是久违了的朋友。所有在生存或者奋斗过程中碰上无法克服的障碍的人，还有得了不治之症的病人或者承受了难以排遣的悲痛的人，到最后，起码还可以有这一通常自动向他们敞开的退路，返回到大自然的怀抱。上述这些人，就像其他的一切，本来就出自这大自然的怀抱。在那么短暂的一段时间里，他们满怀对存在的美好条件的憧憬，直至终于发现那不过是一枕黄粱而已。对于这些人，走出这一存在的原路永远是敞开的。那种返回就是生者“放弃拥有物”。但甚至在我这里所插叙的情形里，人们也免不了要经过一番身体的或者道德上的抗争：每一个人都是竭尽全力反抗返回原出处——但当初他们却是从这一原出处欢快、雀跃而出，进入这一有着许多苦难、极少快乐的存在。印度教教徒给了死神雅玛两副面孔，一副相当狰狞、可怕，另一副则相当欢快、和善。个中原因在我上述的考察里已得到了部分的解释。

从我们现在仍然所处的经验角度审视，我们自然就会产生下面的这些思想；这些思想因此值得清楚说明以精确界定其含意。当我看着某一尸体的时候，我就会知道这一尸体接受感官印象的能力、肌肉的力量、血液循环、新陈代谢等等，都已停止。我可以由此确切推断：在这之前驱动这些机能，但却始终不为我所知的东西现在已不再驱动这些机能

了，因而是已经消失、离开了。但现在如果我补充说，这之前起驱动作用的东西，肯定就是我只视为意识的东西，因此也就是智力（灵魂），那这一推断不仅欠缺根据，而且明显是错误的。这是因为意识始终不曾显现为机体生命的成因，相反，意识只是机体生命的产物和结果，因为意识是因机体生命的缘故而提升和消沉，亦即随着机体不同的生命阶段、机体的健康和疾病、睡眠、昏厥、苏醒，等等而相应变化。因此，显现出来的意识，始终就是机体生命所造成的结果，而从来不是机体生命的成因；意识永远显现为生、灭、再生的东西——只要有合适的条件——但却不会脱离这些条件而存在。我甚至还看到了意识完全错乱，已成疯癫以后，非但没有连带削弱机体的其他力量，或者危及生命，相反，机体的其余力量还得到了加强，尤其是肌肉力量还大为提高了呢；而生命与其说缩短了，还不如说延长了——如果没有其他原因参与作用的话。然后，我知道个体性是每一生物体的属性，因此，如果这一生物体具有对自身的意识，那个体性也是这意识的属性。现在我没有任何理由得出这样的结论：个体性就存在于那神秘陌生的、予生予死的原则之中，尤其当我看到在大自然，无论哪里，每一特定的个体现象都是某一种普遍的力发挥作用的结果——这一普遍的力也同时作用在千万个与这个体现象相似的现象中。但在另一方面，我也同样看不出任何理由得出这样的结论：在这例子里，因为尸体的机体生命已经终止，所以，在这之前驱动这一机体的力就化为乌有，正如没有理由看到纺车静止不动就推断纺纱女工已经死去一样。如果一个摇摆物重新找到重心以后，终于静止不动，亦即这一摇摆物的个体外表生命停止，那人们不会以为这一摇摆物的重力现在已被消除。相反，每个人都会理解这一摇摆物的重力一如既往地活动在无数的现象之中。当然，会有人这样反驳这一比喻：其实在这一摇摆物里，重力也不曾停止过活动，其活动只是停止外现而已。谁要是坚持这一看法，那他可以不看这一例子，而想一想一个带电体：在放电完毕，电就的确停止活动了。我只想通过这个例子表明：甚至对那些最低级的自然力，我们都直接承认其持续永恒、无处不在的特性；这些低级自然力的倏忽、短暂的现象一刻都不曾骗得了我们。既然如此，我们就更没有理由把生命停止视为形成生命的原则就此消灭，并因此把死亡当作是人的彻底毁灭。三千年前拉开奥德西斯强弓的健壮手臂在今天不再存在了，但任何条理清楚的头脑、深思熟虑的人都不会把那曾经造出如此强劲效果的力视为完全化为乌有。但再作进一步的思

考，人们也同样不会认为今天张开强弓的力，是从三千年前的那一强劲手臂开始存在的。更合乎道理的是这一想法：曾经驱动某一生命体的力——这力现已离开这一生命体——与现在正活动于勃勃有生气的生物体中的力是同一物。的确，产生这一想法几乎是不可避免的。但我们确切知道——我已在书的第二篇里对此作了解释——只有包括在因果链里面的东西才会消逝，但这些只是形式和状态而已。而物质和自然力却不会受到这些由原因所引致的形式和状态变换的影响，因为物质和自然力是所有那些变换的前提条件。至于那给予我们生命的生命原则，我们要首先把它至少作为自然力考虑——直至或许某一更深入的研究能让我们认识到这一生命原则本身到底是什么。因此，被假定为至少是自然力的生命力，是完全不会受到形式和状态变换的影响——这些形式和状态的变换是由因果联系所带来和带走，也唯独这些方面的变换才受制于生和灭；这些变换、生灭的过程也就是我们在生活经验中随处可见的。大体上，在这一程度范围之内，我们真正本质的长驻不灭就已经确切显示出来了。当然了，这些显示不会满足人们所习惯提出的要求——他们要得到的是人死后继续存在的明证；同时也无法让人们得到只能从这一类明证才可获得的安慰。尽管如此，这些显示我们本质不灭的证据始终有其分量，那些恐惧死亡、认为死亡就是绝对归于乌有的人，不应该藐视这一完全确切的事实：他们生命的内在原则并不会受到死亡的影响。事实上，我们可以提出这么一个怪论式的说法：甚至那和自然力一样并不受到由因果引出的状态变化影响的另一种东西，亦即物质，也通过其绝对的永恒长驻向我们保证了其不可毁灭性。这样，那些无力理解另外一种不灭道理的人，也可以通过这一物质不灭的事实获得安慰：毕竟事物是有着某种不灭的特性。“什么？”人们会说：“这些尘埃，这些粗糙的物质，其存留难道就可被视为我们本质的延续？”哦！那你们懂得这些尘埃吗？你们知道这些尘埃是什么、能够发挥什么样的作用？了解了这些东西以后才轻视它们也不迟。这些物质，这些现作为灰、尘摆在那里的物质，在水里溶化以后很快就可以结出晶体，可以作为金属而闪亮、然后迸发出电火花，可以通过其电压显现其内力，而这种力可以瓦解最坚固的结构，把土类还原为金属。这些物质的确自动转化为动、植物；生命就从其神秘怀抱中形成，而由于你们的狭窄和局限，你们就生怕失去这一生命，并为此而紧张、焦虑。那么，作为这样的物质而继续存在完全就是虚无的吗？但我的确认为：甚至是这样的一种物质不灭也留下了证

词，表明我们的真实本质是不灭的，虽然这还只是以图像、比喻的方式，或者说只是以粗略、大概的方式。要明白这些，我们只需回想一下我在《作为意欲和表象的世界》卷二第二十四章对物质的讨论。从那些讨论得出的结论就是：纯粹的、不具形状的物质从来不会单独被我们发觉，但却永远是这一经验世界的前提和基础；这种物质就是自在之物（亦即意欲）的直接反映和总体可视部分；所以，所有绝对适宜于意欲本身的，也适用于在经验条件下的物质，这些物质以其在时间上不灭的图像反映了意欲所具有的真正永恒性。就像我已经说过了的，大自然不会撒谎，所以，只要是纯粹客观理解大自然以后得出的观点，且经过合乎逻辑的推论，那这一观点就不会是完全、绝对错误的，这一观点大不了就只是相当片面和很不完整而已。但这样产生出来的观点毫无疑问就是前后一致的唯物主义（例如伊壁鸠鲁的那种唯物主义），就跟与它相对立的绝对唯心主义（例如贝克莱的唯心主义）差不多。其他的每一发自正确见解、经过诚实阐释的哲学基本观点也是如此。这些哲学基本观点只是极为片面的理解而已。因此，尽管各自对立，但这些观点却同样都是真实的，亦即这些观点各自出于某一特定的视觉。只要我们站在比这些视角更高的角度，那就会看出这些观点的真实性只是相对的和有条件的。只有最高的角度才是看到绝对真理的角度，假如绝对真理可以看得到的话。站在最高的角度审视，所有其他的观点、看法一一尽收我们眼底，这些观点相对的真实性，以及一旦超越这些角度就自然暴露出来的错误地方都被我们一览无遗。据此，正如我们在上文已经指出和说明了的，甚至在唯物主义的的确相当粗糙、并因此相当古老的基本观点中，我们的真实自在本质的不灭特性也通过真实本质的影、相——亦即物质——的不灭体现了出来，正如在那已经是更高一级、属于绝对自然物理的自然主义里，我们的真实自在本质是通过无处不在和永恒存在的自然力体现出来一样——而生命力起码就是这些自然力之一。因此，甚至这些粗糙的基本观点也包含了这一见解：生物体并不因为死亡而遭受绝对的毁灭，而是继续存在于大自然、与大自然一并存在。

到此为止的考察和与此考察相连接的更深一步的讨论，其出发点是所有生物对死亡都会有的那种异乎寻常的恐惧。现在我想变换一下角度，考察一下与个体生物相比，整个的大自然是如何对待死亡的。在这考察过程中，我们始终脚踏经验的实地。

我们当然不知道还会有什么比生与死更高的赌博，我们无比紧张、投入和惊恐地注视着每一生死攸关的决定，因为在我们的眼里，一切的一切都取决于生与死的转换。相比之下，开诚布公、从不撒谎的大自然却对这事情有着不一样的表达，亦即和《博枷梵歌》中克里斯娜的说法一样。大自然的表达就是：个体的生、死对大自然来说根本就是无足轻重的。也就是说，大自然是通过以下这些情形表达出她上述的态度：她听任每一动物，甚至每一个人遭受最无谓的变故的打击，而不施以援手。看看在你前路上的昆虫：一不小心一脚就决定了这只昆虫的生死。再看看那些没有任何自卫、逃生、伪装、躲藏本领的蜗牛，它们简直就是任人鱼肉的动物。看看那些已被收进张开的网里、但仍无忧无虑地游戏的鱼儿；那由于懒惰、没有成功逃生的青蛙；还有那全然不知在自己头上俯冲下来的鹰隼的鸟儿，那些正被躲在灌木丛里的狼上下打量而浑然不觉的绵羊。所有这些动物都只有很少的前瞻能力，它们漫不经心地活动在种种随时威胁到它们生存的危险之中。既然大自然把其构造得极其巧妙的生物体不仅无所保留地放弃给贪婪的更强者，而且还让它们成为至为盲目的偶然变故、蠢人们突发的念头、小孩调皮捣蛋的游戏的牺牲品，那大自然也就以此表示：这些个体物的毁灭是不足挂齿的，既不会让她难过，也不会有丝毫的意义；在上述情形里，后果和原因都没有多大的意义。大自然相当清楚地表达出她的态度。大自然是从来不会撒谎的，她只是对这些表达不多加解释而已。非但如此，大自然用以表达的还是简短的隐语。如果这一众生之母漫不经心地把她的孩子们抛向各种各样威胁这些孩子生命的危险之中而不多加保护，那她这样做只能是因为她知道孩子们跌落下来的时候，会落入自己的怀里、重获安全。所以，这些跌落只是母亲开的玩笑而已。大自然对待人跟对待动物没有两样，她的表达因此也把人包括在内：个体的生与死于她而言是无所谓的。所以，这些生、死在某种意义上对我们来说也应该是无所谓的事情，因为我们本身的确就是这一大自然。假如我们能够看深一层，我们就会同意大自然的意见，对生、死也就不在乎了，就像大自然一样。与此同时，运用理智的思考，我们可以把大自然对待个体生命那种漫不经心和无所谓的态度理解为：个体生命现象的毁灭一点都不曾触动这个体生命现象的真实内在本质。

如果我们进一步考虑到，就像上文所考察过的那样，不仅生死系于

一线偶然之间，而且，生物体的存在总的来说也是一瞬即逝：动物、植物朝生暮死，生与死快速地变换；处于更低级别的无机物则有着长得多的维持时间；而只有绝对无形的物质才获得了无限长的维持时间——这一点甚至可以得到我们先验的认定——那么，在考虑到这些以后，在对这种事物秩序有了纯粹经验的、但却是客观和不带偏见的把握以后，我认为接下来顺理成章的想法就是：这种事物秩序只是一种表面的现象，这种永远不断的生生灭灭根本没有触及事物的根源，这些生灭也就只能是相对的，并且的确只是表面上的生灭。事物那真正的、到处都逃过我们的眼光、极其神秘的内在本质并不会受到影响，自始至终都保持完好无损，虽然我们无法察觉也无法理解这一切发生的过程。因此，我们也只是泛泛、大概地把它理解为某种魔术戏法。即使是最不完美、最低级的无机物，也可以不受影响地持续存在，而恰恰是最完美的有生命之物，亦即极尽复杂、巧夺天工的结构、组织，却被认为是永远从根本上重新生成，过了一段时间以后又将彻底归于乌有，以便重新腾出位子，让新的、像他们一样的生物从乌有进入生存——这样的一种看法，实在是明显荒谬和滑稽，这绝对不可能是事物的真实情形；这些现象只能是遮蔽着事物真实情形的某种外衣；更准确地说，这些现象是以我们的智力构成为条件。的确，这些个体的整个存在和非存在——生和死就是与此有关的两个对立面——只能是相对的。大自然的语言却把这些存在和非存在向我们说成是绝对的；这一大自然的语言因而并非真正和最终表达了事物的构成和世界的秩序。大自然的这种表达的确就只是一种乡村方言而已，亦即这些表达只有相对的真实，只是名义上是这样、是在理解上必须“打上折扣”的东西；或者，真正说来，这些现象是以我们的智力为条件。对我这所说的道理，每个人都不由自主地有过某一发自直觉的直接信念——我在这里就已试图把这一道理形诸文字。当然，如果一个人的头脑思想属于彻底平庸的一类，那就另当别论，因为头脑彻底平庸的人，其思想严格局限于只是认识个别的事物，就像动物的智力一样。相比之下，那些具备稍高一点能力、才刚刚开始在个别事物当中看到事物的普遍性、理念的人，也会在某种程度上对此确信有所同感，并且这种确信的确是直接的，并因此是确切的。事实上，也只有那些渺小、狭隘的头脑才会完全紧张兮兮地惧怕死亡，认为死亡就是自己化为乌有。但那些得天独厚的人却是完全远离这种恐惧。柏拉图非常正确地把全部哲学的基础确定为认识理念，亦即从个别看到普遍。在写作《奥

义书》的那些伟大作者的头脑中——我们也难以想象这些作者是属于人类——我所说的那种直接从认识大自然中获得的信念肯定是异常鲜明、生动，因为他们的信念通过无数话语极具穿透力地向我们述说，以致我们只能把这种直接开悟、澄明的精神思想，归因于这些智者在时间方面比我们更接近于我们人种的始源，所以，他们对事物的本质有着更加清晰和深刻的理解——这是相比较我们这些已退化、衰弱了的人种、“就像当今的凡人”（《伊利亚特》）而言的。当然，印度有着与我们北方世界不一样的生机勃勃的自然世界，这也帮助了那些智者对事物的理解。而经由缜密的反省思考，就像康德的伟大头脑所做的那样，我们也可以从另一条途径得出同一样的结果，因为我们的反省思维告诉我们：我们的智力——通过其作用那快速多变的现象世界得以显现——其实理解不了事物真正、最终的本质，而只能把握这些事物的现象。在这里，还有我所补充的这一原因：这一智力本来的使命就只是把动因呈现给我们的意欲，亦即在意欲追寻其渺小的目标时为其效劳。

让我们继续更进一步客观和不带偏见地考察这一大自然。当我杀死了一只动物，不管这是一条狗、一只鸟儿、一只青蛙，或者甚至只是一只昆虫，那实在很难想象：这一只生物，或者毋宁说那生命原动力——正是因为这一生命原动力，那如此令人赞叹的现象在这之前还呈现其活蹦乱跳、充分享受生之乐趣的一面——现在却由于我狠心或者无意的行为化为乌有。而在另一方面，数以百万计的千姿百态、各式各样的动物在每一刻都活力十足、跃跃欲试地进入生存；这些动物在性行为之前却永远不会是无，它们不可能从无达到一种绝对的开始。这样，如果我看到了一只动物从我的视线中消失，但它所去何方我却一点都不知道；而另一只动物则进入我的视线，但从何而来我也一点都不清楚；并且，如果这两只动物有着同样的形体、同样的本质、同样的性格，只是构成物质不一样——而这些物质在这两只动物的生存时间里，却是持续不断地扬弃和更新——那么，如果我看到这些，那产生下面这一假设就是顺理成章的事情，亦即认为消失的和重新出现的，是同一样的东西，只不过有了点点的变化、更新了其存在的形式；所以，死亡之于种属，就等于睡眠之于个体。这一假设是那样的接近真实，我们根本就不可能不得出这样的假设。也只有那些在青少年的时候就被强行灌输错误的基本观点而变得头脑扭曲的人，才会打老远就避开这些想法，沉溺于自己的迷信

所带来的恐惧。而与上述看法相反的假设就是：一只动物的诞生就是从无中生成，这只动物的死亡相应地就是绝对的消失；此外，人也是从无中生成，但人却可以有个人的、无尽的延续，甚至还具备了意识，而狗、猿、大象则死了以后就化为乌有、归于无。对于这样的假设，任何具有健康思想意识的人都会拍案而起：这简直就是胡说八道！正如人们不厌其烦说得够多的，如果把一个思想体系得出的结果，与人们透过健康常识的理解进行对照比较，就是检验真理的试金石，那我希望支持和追随上述基本观点的人——上述的基本观点是由笛卡儿传至康德折中派哲学家，并的确时至今日在欧洲大部分受过教育的人士当中仍然很有市场——在此就检验一下真理吧。

大自然的真正象征普遍都是圆圈，因为圆圈是代表周而复始的图形，而周而复始事实上就是自然界中至为普遍的形式。自然界的一切都是一个周而复始的过程，从天体的运转一直到生物体的死、生都是如此。在永不休止、囊括一切的时间长河中，某一持续的存在，亦即大自然，也只有以此方式才得以成为可能。

在秋天，在观察微小的昆虫世界时，我们可看到某些昆虫准备好自己的睡床，以进行漫长、僵冻的冬眠；另有一些昆虫则吐丝作茧，变蛹度过冬天，而当春天来临时，就脱胎换骨、焕然一新地醒来。我们还看到，大多数的昆虫作好了在死亡的怀里安息的打算，小心翼翼地把卵子放置在合适的贮藏处，以方便将来更新了的一代破壳而出。这些就是大自然关于永生不死的伟大教导，它想让我们明白：睡眠与死亡并没有根本的区别，两者都不会危及存在。昆虫小心谨慎地准备好一个巢室或者洞穴，在里面产卵，在卵子旁边还放置了为来春孵化出来的幼虫充饥的食物。在这些工作完成以后，昆虫才安静地死去。昆虫的这种认真劲儿，一如我们人类晚上认真准备好第二天早上起来要穿的衣服和要吃的早餐，然后才安静睡去。倘若在秋天死亡的昆虫就其本身和真实本质而言，不是和春天破壳而出的昆虫一个样的话——正如躺下睡觉与早上睡醒起来的人是一个样子——那这样的事情是根本不会发生的。

经过这一番思考以后，我们现在返回审视我们自身和我们人类，然后把目光投向遥远的将来，并试着具体想象一下将来的人，那些数以百万计的个体及其陌生的习俗和衣着、打扮。然后我们提出这一问题：所

有这些人将是从何而来？现在他们又在哪里？那丰富无比、孕育出多个世界、但现在却把这些以及将来的人类遮藏得严严实实的“无”是在哪里？对此问题的真实和微笑的回答难道不是这样：这“无”还会在哪里呢——除了在那现实唯一存在之处，除了在现在及其所包含的内容，因而除了就在你的身上？你这位执迷者，无法认清自己的本质，就像那在秋天凋谢并摇摇欲坠的一片树叶一样：这片树叶为自己的逝去而悲叹，丝毫没有因为想到在来春树上又长满了新鲜绿叶而感到有所安慰，而是大声诉苦说，“那些绿叶与我怎么会是一样！那些完全是别样的树叶！”啊，愚蠢的叶子！你将要到哪里去？别的树叶又从哪里来？你是那样害怕坠入无的深渊，那“无”是在哪里？认出你自己的本质，认出那充满对存在的渴望的东西，然后在树木的内在、神秘、蓬勃活力里面重又认出这同一样的东西。这树木的活力存在于一批又一批的树叶里，永远是同一样的东西，不为生、灭所动。

人类世代相传

就像树上的叶子

——《伊利亚特》

到底现在正在我周围嗡嗡地飞来飞去的苍蝇是在晚上睡觉，第二天早上又再度嗡嗡地飞来飞去，抑或这苍蝇在晚上就死去，在春天从苍蝇卵子里生出了另一只发出嗡嗡声的苍蝇，这本身就是同一桩事情。把这些表现为截然不同的两件事情的认识，并不是不带条件的；这种认识其实是相对的，这只是对现象而不是对自在之物的认识。苍蝇在第二天早上再度出现；苍蝇同样在春天再度出现。对于苍蝇来说，冬天和夜晚有什么区别？在伯尔达哈[2]的《生理学》卷1，我们读到这样的文字：“直到早上10点钟的时间，仍看不到纤毛虫的影子，而到了12点钟，水里已全都挤满了这些东西。晚上，这些生物就死了，而第二天早上则又生出一批。尼兹连续六天看到的就是这种情形。”

所有的一切就是这样只逗留一会儿的时间，接着就得匆匆走向死

亡。花草植物、昆虫在夏天完结的时候死去了；动物和人则在若干年以后结束生命。死亡不知疲倦地收割着。尽管如此，真实的情形就好像一点都不是这样，所有的一切照常在同样时间、同样地点出现，似乎事物就是永生不灭一样。花草照样变绿、开花，昆虫照样营营作响上下翻飞，动物和人则永葆青春，每个夏天我们又看到了那已被千百次品尝过的樱桃。各民族也作为不死的个体依然存在，虽然有时候这些民族改换了名字。甚至这些民族的行事、奋斗和承受的苦痛也永远是一样的，虽然历史总是在佯装讲述着并不一样的事情。这是因为这种情形就像玩万花筒一样：每次转动都会出现新的图案，但其实我们眼前所见的始终就是同一样的东西。因此，还有什么比接受下面这一想法更加自然的吗？亦即认为那种生、灭与事物的真正本质无关，这一本质不受影响，因而是长驻不灭的；所以，一切要意欲存在的东西，确实是持续和无尽地存在。据此，在每一特定的时间，所有各种属的动物，从蚊子一直到大象，都全体并存着。它们已经千百次地得到了更新，但却仍然保持着同一个样子。它们不知道在它们之前或者在它们之后，还生活过和将生活着跟它们一样的动物。长存的是种属；在意识到种属的不灭和自己与这种属的同一性以后，个体也就心情愉快。生存意欲在永无穷尽的现在此刻显现自身，因为现时此刻是种属生命的形式，因此，种属生命不会衰老，而是永远保持年轻。死亡之于种属就犹如睡眠之于个体，或者就犹如眼睛的眨动之于眼睛——当印度的神灵现身人形时，人们可以从他们不眨眼睛而认出这些神灵。正如夜幕降临这一世界就消失不见，但这一世界其实却是一刻也不曾停止存在，同样，人和动物似乎经由死亡而消失了，但其真正本质却继续不受影响地存在。现在让我们想象诞生和死亡永远快速地变换，那我们的眼前就是意欲的持续客体化、人的长驻理念，其屹立不动就像瀑布之上的一道彩虹。这是时间上的永恒不朽。正因为这样，尽管经过了数千百年的死亡和腐烂，但什么都不曾失去，没有点滴的物质、更加没有属于内在本质和作为大自然显现出来的东西是失去了的。所以，我们可以在每一刻都愉快地喊出，“尽管时间、死亡和腐烂，我们却一切都完好无损！”

但一旦一个人对这种游戏从心底里说出，“这游戏我不想再玩下去了”。那可能就会出现例外的情形。但这里却不是讨论这种情形的地方。

但我们一定要留意到这一事实：出生的阵痛和对死亡的怨恨，就是生存意欲以客体化维持自身的两个恒常条件；也就是说，我们自在的本质，并不受到时间流动和一代代人逝去的影响，这一自在本质就存在于永远延续的现时此刻，并品尝着生存意欲获得肯定的结果。这就类似于我们能够在白天保持清醒，其条件就是每天晚上都得睡觉一样。的确，这后一种情形就是大自然为帮助我们理解其难懂的段落所提供的一道注释。这是因为中止动物功能就是睡眠，中止生命体功能的则是死亡。

现时此刻的根基，或者说填充、材料，在各个时候都是同一样的东西。之所以无法直接认出这里面的同一性，正是因为时间的缘故，而时间是我们智力的一种形式和局限。由于时间的作用，例如，我们就认为将来的事件在此刻是不存在的；这一看法是基于一种错觉和假象。当这事件真的发生以后，我们就会意识到这一点。至于我们智力的本质形式为何会有这一错觉，那是因为出自大自然之手的智力，可一点都不是为了让我们把握事物的本质而设，而只是为了帮助我们了解动因，因而是为个体和暂时的意欲现象服务的。

一旦把我们所作的这些考察串联起来，我们也将明白爱利亚学派[3]的怪论的真实含意，亦即根本就没有生和灭，整体是稳固不动的（“巴门尼德和麦里梭[4]否认生、灭，因为他们把一切视为稳固不动的”，斯托拜阿斯，I，21）。同样，恩培多克勒的这段美妙文字在此也得到了说明。这段文字是普卢塔克为我们保存下来的：

谁要是以为可以从本来的无生成了有，

或者，有可以消逝而成为完全的无，

那他们就欠缺深思并且是愚蠢的……

智者可从来不会认为：

只是当我们还活着的时候——亦即所谓生活着的时候，

我们才会遭受好与坏；

诞生前和死亡后我们的一切都是无。

在狄德罗的《命运主义者雅克》里面，有一段相当奇特的文字同样值得在此提及："在一个巨大城堡的入口处，人们可以看到这样的文字：'我不属于任何人，我属于整个世界；跨进这门之前，你已在里面；而走出这门以后，你将仍在里面。'"（巴黎，1796，卷1，65页）

如果认为人的生殖就是从无中生有，那从这意义上说，当人死了以后，他当然也将归于无了。只不过要真正完全明白这种"无"将是非常有趣的事情，因为只需要很一般的洞察力就足以看清：这种经验上的无，可一点都不是绝对的，亦即在每一种意义上而言都是无。经验上的观察就已经让我们得出这样的见解，因为父母的所有素质再度出现在诞生的孩子身上，这些素质因而是跨越了死亡。对此问题我将专文讨论[5]。

无法歇止地飞速流逝的时间及其囊括物，与稳固不动、无论何时都是同一样东西的目前现实存在，两者所构成的强烈反差是任何其他反差都无法相比的。如果我们从这一观点出发，真正客观地审视生活中贴近的事件，那处于时间之轮中心处的"Nunc stans"[6]就变得清晰可见了。在一个活了极长一段岁月，并且对人类及其全部历史一览无遗的生物看来，那永远的生、死交替就像是某种持续不断的振动；因此，这样一个生物可不会想到他眼前所见永远是从"无"生出新的"有"，然后又从"有"归于"无"。相反，就像把快速转动的火花看成持续的圆圈，把快速左右摇摆的弹簧看成固定的三角形，把摆动的弦线看成纺锤状物，同样，我们会把种属视为长存、长驻，而死亡和诞生则类似摇摆和振动而已。

对于我们的真正本质不会因死亡而毁灭，我们永远会有错误的理解——假如我们不下定决心首先在动物的身上研究这一点，而是自以为是地认为唯独人类才可永恒不朽，夸口人类是单独的一类。恰恰就是这种狂妄和这种狂妄所源自的狭窄见解，使大多数人都死不承认、顽固抗拒本来是再清楚不过的这一真理：在本质和主要方面，我们和动物是同一的。事实上，稍微提及我们和动物的亲缘关系，那些狭窄的人就会感到受不了。这种否认事实和真理的态度，比任何一切都更有效地阻止人们

真正认识我们本质不灭的道理。这是因为如果在某一错误道路上寻找某物时，我们也就正因此抛弃了正确的途径；在那错误的道路上我们最终获得的除了迟到的失望以外，不会还有别的东西。所以，不要因循先入为主的古怪想法，要改换新的思想，追随大自然的指引！首先，要学会认出在每一年轻动物身上的永远不老的种属存在，而这种属存在把一段短暂的青春——那是种属的永恒青春的映象——给予了每一新的动物个体。这些动物个体也就以崭新、活泼的样子出现，就像这些今天才有的产物。我们只需老实问一问自己：今年春天的燕子是否完全有别于第一个春天里的燕子？在这两者之间，神奇的造化是否的确从无中生有、千百万次地把它们更新，然后又习以为常地把它们化为无？我知道得很清楚，如果我很认真地向一个人保证：刚才还在院子里玩耍的猫儿与在三百年前做出同样跳跃等动作的猫儿是相同的一只，那这个人肯定认为我是疯了；但我也知道，如果相信今天的猫儿完全、彻底有别于三百年前的那只猫儿，那将是更加疯狂的想法。我们只需忠实、认真、深入检视这些高级脊椎动物，就会清晰地意识到：这些深不可测的生物体，就总体而言，是不可能归于无的；但在另一方面，我们也了解到这些生物体倏忽的一生。这都是因为在这一动物的身上，这一动物无尽的理念（种属）就打印在那有尽的个体上面。这是因为在某种意义上，这一说法当然是真的，即我们在每一个体的身上总是看到一个不同的生物——在组成个体化原理的充足理性原则（时间和空间也包含其中）的意义上理解的话。但从另一意义上理解，那上述的说法就不是真的，亦即假如我们把现实只是理解为隶属事物长驻形式、隶属理念的东西——这对于柏拉图是那样的清楚明白，这甚至成了柏拉图的基本思想、柏拉图哲学的中心，而能否把握这事物的长驻形式、理念，则成了柏拉图衡量一个人的哲学能力的标准。

正如咆哮直下的瀑布所喷洒的水滴闪电般地快速变换，而以这些水珠支撑起来的彩虹却纹丝不动地挂在那里，全然不受水滴永无休止变化的影响，同样，生物的每一理念，亦即每一种属都全然不受其个体持续变化的影响。生存意欲正是扎根于和表现在理念或说种属之中；所以意欲真正关心的唯独就是种属的延续。例如，不断出生和不断死亡的狮子就像瀑布上的水滴，但关于狮子的理念，或者狮子的形态，却类似于瀑布水滴上面不动的彩虹。因此，这就是为什么柏拉图只赋予理念、种属

以真正的存在，而个体生物则只是不息的生灭。正是由于深深意识到自己的本质不灭，每一动物，甚至每一个人才会心安、平和、漫不经心地走在随时夺命的意外和危机丛中，并迎头走向死亡。正因为这样，从它（他）们的眼神中，才会流露出种属的安宁，因为种属是不会受到个体毁灭的影响。这种安宁是那些不确切和过一时换一个样的教条所无法给予人类的。不过，就像我已说过了的，动物的模样、动作告诉我们：死亡不会妨碍生命种子、意欲的展现。在每一只动物的内在，隐藏着的是一个多么深不可测的谜！就看一看你身边的动物，你的爱犬；它们是多么愉快、平和地站在那里！不知死了多少千万只狗才轮到这只狗进入生活。但那众多的狗的死亡却并没有影响到狗的理念：这一理念并没有受到这些死亡丁点的损害。所以，这只狗充满新鲜和原初的生命力站在那里，好像今天就是它的第一天，也没有哪一大限日子将要来临。从这只狗的眼睛，闪耀出那一不灭原则、原始活力的光芒。那在这千百年里死了的是什么？不是那狗——它完好无损地活在我们面前呢。死了的只是它的影子，它在我们那与时间紧密相连的认识方式里所留下的映象。我们又怎能相信那永远存在并填充着所有时间的东西是消逝了呢？当然，这一问题可以在经验上得到解释，亦即随着死亡消灭了个体，经过繁殖又带来了新的一批。但这种经验的解释只是看上去好像是解释了问题，但这种解释只是以一个谜团代替了另一个谜团。虽然对这一问题的形而上的理解并不那么容易，但也只有这样的理解才是真实和令人满意的。

康德以其从主体入手的方法，阐明了这一伟大的、虽然是否定的真理：时间并不适用于自在之物，因为时间预先就定形在我们的理解方式里。死亡则是时间上的现象在时间上的终结，但一旦我们把时间拿走，那就再也没有什么终结，这个词也就失去其所有含意。但我现在却是沿着客体的途径，尽力说明事情的肯定一面，亦即自在之物，并不受到时间以及经由时间才成为可能的东西——也就是生、灭——的影响；存在于时间的现象除非有一永恒的内核，否则，这些现象甚至连那匆匆不停消逝、紧紧挨着虚无的存在都不可能有的。当然，永恒（ewigkeit）是一个没有直观基础的概念，正因为这样，这一概念所包含的内容是否定的，亦即表明了一种没有时间的存在，而时间只是“永恒”的一幅图像，就像波洛提奴斯所说的，“时间是‘永恒’的反映”；同样，我们在时间上的暂时的存在就只是我们自在本质的图像而已。我们的自在本质肯定存在

于那永恒之中，因为时间只是我们认知的形式；正是因为这一时间形式的作用，我们才会认为：我们以及所有事物的存在都是倏忽、有尽的，都会归于无。

在《作为意欲和表象的世界》第二篇里，我阐明了意欲作为自在之物，其相应客体就是在各个级别的（柏拉图式的）理念；同样，我在第三篇里表明了：与存在物的理念相对应的，是认知的纯粹主体，因此，对那些理念的认识只是例外的情形，是机缘结合所致，并且那也是刹那瞬间的事情。而对于个体的认识力，亦即存在于时间的认识力来说，理念是以种属的形式展现，而种属的理念由于进入时间而分散了。所以，种属就是自在之物——亦即生存意欲——最直接的客体化。因此，每一动物和人的最内在的本质就存在于种属之中，那强有力活动的生存意欲因而就扎根于种属，而不是个体之中。相比之下，直接的意识却只存在于个体，所以，个体才会误以为自己有别于种属，并因此害怕死亡。生存意欲显现在个体里面就是饥饿和恐惧死亡，显现在种属方面则是性欲[7]和情不自禁地关注、照料其后代。与此说法相符的事实就是，我们发现大自然并没有个体特有的错觉；大自然小心谨慎地维护种属，但对个体的沉沦则毫不在意。个体对于大自然始终只是手段，唯有种属才是它的目的。这样，大自然对个体的吝啬配备和一旦关系到种属时的不惜挥霍、浪费，两者构成了鲜明的对照。也就是说，表现在为种属挥霍、浪费方面，一个个体每年经常得产生成千上万的种子，例如，树木、虾蟹、鱼类、蚁类，等等都是这样的情形；表现在对个体吝啬方面，每一个体却只配备了刚刚足够的器官和体力，并且要不间断地努力才可以维持生命。正因为这样，如果一只动物缺胳膊断腿或者体衰力竭了以后，那它一般来说就得饿死。如果有时候大自然可以更节省一点的话，亦即在迫不得已的时候可以失去身体的某一部分时，那大自然就会照省不误，而不管这是否有违正常情形。所以，例如，很多鳞翅目的毛虫是没有眼睛的；这些可怜的动物在黑暗中摸索着从一片树叶爬到另一片树叶，而由于缺少了触角，这些毛虫四分之三的身体就来回摆动在空气中，直至碰到实物为止。这样，它们也就错过了经常近在身边的食物。所有这些都是因为“大自然的节俭法则”所致——表达这一法则的除了“大自然不做多余的事情”以外，还可加上这一句，“大自然也不会白送礼物”。大自然的这一倾向也表现在这一事实：个体因其年龄的缘故越适宜

繁殖后代，那“大自然的治愈能力”在这一个体的身上就越加明显；这一个体所受的创伤就越容易愈合，它（他）也就越容易从疾病中恢复过来。这种治愈能力随着生殖能力的减弱而减弱；当生殖能力消逝以后，这种治愈能力就降至了很低点，因为现在在大自然的眼里，这一个体已经变得没有价值了。

现在只需看一看各个级别的生物，及其相伴随的各级意识，从珊瑚虫逐级向上一直到达人的级别，我们就可看到这一奇妙的金字塔虽然由于永远不断的个体死亡而持续摇摆不定，但通过生殖链带的作用，虽历经无尽的时间而维持种属不变。就像上文所解释过的那样，一方面，客体、种属显现为不可毁灭，在另一方面，主体——这纯粹在于这一生物对自我的意识里——却似乎为时最短，并且是永无休止地遭受毁灭，之后又同样频繁地以不可思议的方式重又从无中生发出来。但如果我们被这一外表所欺骗，并不明白下面的道理，那我们确实就是近视得可以的：亦即虽然在时间上长驻的形式只适用于客体，但主体，亦即那存活和表现在所有一切的意欲，以及认知主体——意欲就在这认知里呈现自身——却是同样不可毁灭的，因为延续的客体或者外在一面，的确就只能是不可毁灭的主体的现象，或者说内在一面的现象而已。这是因为客体或者外在一面，不可能拥有它们不曾从主体那里像获封采邑一样获得的东西，不可能是在原初和本质上就是客体、现象，然后成了次要、偶然之物，成了主体东西、自在之物、某一自我意识到的东西。很明显，客体的东西作为现象，其前提条件就是一个产生现象之物，正如他为的存在是以自为的存在，客体是以主体为前提条件一样，而不是颠倒过来。这是因为无论在哪里，事物都必然扎根于自为之物，因而是扎根于主体，而不会是扎根于客体的东西，亦即不会扎根在首先只是为了别的其他而存在的地方，不会扎根于别人（或别的动物）的意识。据此，我们在《作为意欲和表象的世界》的第一篇里已经发现：对于哲学而言，正确的出发角度必然和根本上就是主体的角度，亦即唯心主义的，正如与之相反的、从客体出发的角度就引致唯物主义一样。其实，我们与这一世界合为一体的程度远远超出我们自己的习惯认为：这一世界的内在本质就是我们的意欲，这一世界的现象就是我们的表象。谁要是清晰意识到这种融合一体，那在他死后外在世界的延续与在他死后自身的延续，两者之间的差别就消失了；这两者在他看来就是同一样的东西。他

甚至会笑自己竟然虚妄地把这两者分开呢。这是因为对我们本质不灭的理解，是与我们对宏观世界和微观世界同一性的理解恰好相合。与此同时，我们可以通过一个特别的、经由想象而进行的实验，以阐明这里所说的道理，这一实验也可称为是一种形而上的实验。也就是说，就让一个人试着生动想象出在某一并不遥远的将来时间他将死去。然后，他就想象这一世界在自己不在了以后继续存在。但很快，这个人就会惊讶地发现：这样一来他就仍然是存在着的。这是因为这个人错误以为可以在自己并不存在的情况下仍可把这一世界表象出来。可是，在意识里，“我”是直接的，只有通过“我”的作用才有了这一世界，这一世界也才对“我”而言是存在的。认为这一所有存在的中心、一切现实的内核就算取消了，但这一世界仍可继续存在——这样的看法或许可以在“抽象”里设想，但却无法成为现实。如果一定要成功做出这样的事情，试图在没有第一的情况下想出第二，在没有特定条件的情况下想出只有在这一特定条件下才可产生的东西，在没有支撑者的情况下想出被支撑之物——那注定是要失败的，这大概就类似于要想象出一个等边直角三角形，或者想象物质从“无”生“有”，或者从“有”到“无”等诸如此类不可能的事情。我们这样想象非但不会达到目的，我们还会不由自主产生这样的感觉：正如我们活在这一世界，这一世界也同样活在我们的里面；一切现实，其源头都在我们的内在。结果的确就是：我将不再存在的时间客观上会到来，但主观上则是永远不会到来。所以，人们甚至可以发出这样的疑问：在一个人的心里，对一样自己根本无法设想的东西，又能确实相信到什么程度，或者，既然上述人们都曾经做过的纯粹智力实验——虽然清晰程度因人而异——是与人们内在深处对我们自在本质不灭的意识相伴随，那自身的死亡根本上或许就是这一世界的最疑幻不真的事情。

每个人在心底里都会深信我们不会因死亡而被消灭，这一点也可以通过在死亡临近之时我们会无法避免感受良心不安而遭证实；这种发自内心的确信完全是有赖于我们对自己原初和永存的本质的意识。所以，斯宾诺莎把这种意识表达为：“我们感觉到，也体验到：我们是永存的。”（《伦理学》，五，23）这是因为只有当一个有理性的人把自己设想为没有开始的、永恒的和的确是没有时间的时候，他才可以设想自己是不灭的。而如果一个人认为自己是从“无”中产生，那他就肯定认为

自己也将回到这“无”中去，因为认为在这个人存在之前，流逝了一段无尽头的时光，然后，第二段无尽头的时光又将开始，但这回，这个人将是永远地存在下去——这样的想法简直就是怪异莫名。的确，关于我们不灭本质的最坚实的理由根据就是这一条古老定理：“无只能生出无，而无也只能复归于无。”因此，柏拉色斯[8]说的话很对：“我身上的灵魂来自某样东西，所以，这一灵魂不会化为无，因为这灵魂来自某样东西。”柏拉色斯给出了真正的理由。但谁要是把人的诞生视为一个人的绝对的开始，那死亡对于这个人就必然是他的绝对的结束。这是因为诞生和死亡这两者代表了在同一层意义上理解的诞生和死亡。所以，人们只能在设想自己不曾诞生（ungeboren）的同时才可以设想自己长生不朽（unsterblich），并且要在同一层意义上设想。何为诞生，根据其本质的含意，亦即何为死亡，这是同一条直线向着的两个方向。如果诞生真的就是从无中生成，那死亡也就是真正的化为无。但事实上，只能借助我们真正本质的长存才可以想象出这一本质的不灭，这种不灭因而不是时间上的。认为人是从无中被制造出来，必然就会引致这样的看法：死亡就是人的绝对的终结。在这一问题上，圣经《旧约》倒是前后相当一致：因为既然是从无中创造出东西，那关于永生不朽的教义是难与之相符的。《新约》基督教里有关于永生不朽的教义，那是因为它具有印度人的精神，并因此极有可能有着印度思想的源头，虽然那只是经过了埃及这一中介。印度人的这一智慧到了圣地就被嫁接到了犹太教里面。只不过印度人的这一智慧却很难与犹太教本身互相调和，正如这两种说法不相调和一样：人的意欲是自由的，和人是被创造出来的。或者，就像这样的情形：

画家想把人头连接在马的脖子上。

——贺拉斯

如果人们不可以从根本上独具见解，不可以，就像俗语所说，“从完整的一块木头上雕刻”的话，那情形就总是相当不妙的。相比之下，婆罗门教和佛教却能够自圆其说、前后保持一致：在死后能有延续的存在，

生前也另有存在；此生就是偿还前生的罪孽。下面一段摘自科尔布鲁克的《印度哲学史》的文字（见《印度亚洲学会学报》第一卷第577页），也显示出印度人非常清楚地意识到在这一问题上必然要前后一致："对于巴枷瓦达这一只是部分有别于正教的系统理论，人们重点强调的反驳意见就是：如果灵魂是造出来的并因而有一个开始，那灵魂就不会是永恒的。"还有就是厄芬的《佛教教义》是这样写的（第110页）："在地狱里被称为'Deitty'的不虔诚之人，其命运是最惨的；这些人怀疑佛陀提出的证据，坚持异教的学说，认为所有生物是在其母亲的子宫开始，在死亡中结束。"

谁要是把自己的存在理解为纯粹是一种偶然的产物，那他也就当然害怕由于死亡而失去这一存在。相比之下，任何一个人哪怕只是泛泛地看出自己的存在，是建立在某一原初的必然性基础之上，那他是不会相信这一带来了如此奇妙的存在的必然性，就只局限于这么短短的一段时间；相反，他会相信这一必然性在每一段时间里都在发挥作用。谁要是考虑到：直到现在他存在为止，一段无尽的时间，因此也就是无尽的变化已经过去了；尽管如此，现在他却是存在了，也就是说，各种各样情形的可能性已经穷尽，但仍然没能把他消除——谁要是考虑到这些，那他会认出自己的存在就是一个必然的存在。如果他不可能存在的话，他已经是不存在了。这是因为已经过去的无尽时间，以及在这时间里面已被穷尽的发生各种事情的可能性，都确保了存在的是必然地存在。所以，每个人都必须把自己理解为一个必然存在的一个人，亦即把自己理解为这样一个人：其存在是从对这个人的真正的和可穷尽的定义中引出——如果我们有能力获得这一定义的话。证实我们本质永恒不灭的形而下的证据，亦即局限于与经验有关的、局限于从经验获得的资料范围之内的证据，也只是存在于这些思路里。也就是说，生存必然寓于我们的真正本质之内，因为这一生存显示出不受所有由因果链所可能引致的情形、状态的影响，原因在于这些种种可能的情形、状态已经发挥其作用，而我们的存在却不为这些所动，就像光线穿过狂风而不为狂风所动一样。如果时间以自身之力能把我们引向某种幸福的状态，那我们早已达到这样的幸福状态了，因为我们已经走过了无尽的时间。同样，如果时间能把我们引向毁灭，那我们也早已不复存在了。既然我们现在存在着，那从这一事实，经过仔细的思考，就可得出我们必定会继续长存的

结论。这是因为我们的本质就是时间为了填充虚空而接纳其中的东西，所以，这种东西或者本质以同样的方式充塞整个时间：现在、过去和将来。对于我们来说，要脱离存在就跟要脱离空间一样的不可能。认为曾经一度以其全部真实的力量存在过的东西会化为无，然后历经无尽的时间也不会存在——这样的事情只要仔细想象一下就可知道其实是无法设想的。由此产生了基督教万事重来的理论、印度人的关于世界不断经由梵而更新、再造的理论，以及诸如此类的希腊哲学教义。我们存在和非存在的巨大之谜——所有上述以及其他的相关理论，就是旨在解释这一巨大之谜——归根到底是建立在这一事实之上：那在客观上形成无尽时间序列的，在主观上则是一个点，是不可分的、永远都是当下存在的现时。但谁又明白这个道理呢？康德在关于时间观念性和自在之物的唯一现实性的不朽学说中，对此道理作了最清晰的解释。这是因为从这一学说得出了这样的结论：事物、人、世界的真正本质性的东西，持续、牢固地存在于恒久的现时；现象和事件的变化，只是我们透过时间的直观形式把握这些现象和事件的结果。据此，我们不应对人们这样说“是经由出生才有了你，但却从此永恒不朽”，而应该说“你本来就不是无”，并教育他们在理解这一句话的时候，要根据特里斯玛吉斯图下面这一句话语的意思：“现在存在的，将来也永远存在。”但如果这并没有取得效果，人们恐慌的心还是重唱那古老的哀歌，“我看到所有的生物都经由诞生从无到有，经过短暂的期限以后又重归于无；甚至我的存在，此刻仍在现时，但用不了多久就会成为遥远的过去，而我就成了无！”——如果是这样，那正确的回答就是，“你不是存在了吗？你难道不是拥有、确确实实地拥有那价值无比的现在吗？而这一现在难道不是你的那些时间上的孩子梦寐以求的吗？你又明白你是如何到达现在的吗？你清楚知道把你引致此刻存在的途径，以致你能看出这些途径在你死亡以后就会堵死吗？你无法理解在你的身体毁灭以后，你自身存在是否还有可能，但难道那种身死以后的存在，会比你现时的存在以及你如何达到这一存在更加难以理解吗？你为什么怀疑那敞开着的、让你通往现时的秘密通道，会在将来不是同样敞开着呢？”

因此，如果这方面的思考很适合唤醒我们的信念：在我们的身上，有着某样东西是死亡所无法毁灭，那这一唤醒的工作最终只能经过提高我们的审视角度才得以完成。从那提高了的角度审视，诞生就并非我们

存在的开始。但接下来我们却可以这样推论：死亡所无法毁灭的，其实并不是个体；并且，个体经由繁殖而成，承载着父母双亲的素质，以纯粹只是种属范围内的某种差异而显现；而作为这样的个体就只能是有限的。据此，正如个人并没有对其出生前的记忆，他在死后对此刻的存在也同样没有记忆。但每一个人都把自己的“我”定位在意识之中，因此，这一意识在这个人看来似乎就是与个体性联系在一起；而连同这一意识的消失，那本来为这一个体所独有的、并把这一个体与其他个体区别开来的所有一切，也都消失了。所以，没有了个体性的这一个人，其继续存在对于这个人来说，就与其他的继续存在彼此再分别不出来了；他也就看到自己的“我”沉没了。但谁要是把自己的存在与意识中的身份连接起来，并因此希望在死后这一意识中的身份能够连绵无尽地持续下去，那就应该记住：要达到这一目的，那他就得在出生前也同样走过无尽的过去。这是因为既然他对自己出生前的存在没有记忆，他的意识因而是与他的诞生一道开始，那他就肯定是把自己的诞生视为从无中生成自己的存在了。在这之后，他要在死后仍能永远存在的话，为此付出的代价就是在诞生前也得走过同样是永远的存在时间；这样，账目就扯平了，他也没有从中赚到什么。而如果不受死亡影响的存在是有别于个体意识中的那一存在，那前者就是不仅独立于死亡，而且也独立于诞生；并且，在涉及前一种存在的时候，我们的这两种说法同样都是真实的，“我将永远存在”和“我过去一直存在”。这两种说法也就给出了两个无尽的时间，而不是一个。但事实上，最大的含糊不清却在于“我”——只要回想起《作为意欲和表象的世界》第二篇的内容和我在那里对我们本质中意欲部分和认知部分所作的划分，那任何人都会立即看出这一点。根据我对这一“我”的理解，我可以说，“死亡是我的全部结束。”或者也可以说，“我是这一世界无限小的一部分，我的个人现象是我的真正本质同样无限小的一部分。”但这一“我”却是意识中的黑暗点，就像在视网膜上，视觉神经的进入处是盲点，大脑本身是全然没有感觉，太阳体是黑的，眼睛什么都看得见、唯独看不见自己，等等例子是同样的道理。我们的认知能力是完全向外作用的，因为认知能力是脑功能的产物，纯粹是为保存、维持自身，因而就是为寻找食物营养和捕捉猎物这一目的而设。因此，每个人所了解的自己，就只是那显现于外在直观的个人。而如果他能把除这些以外的他也纳入意识之中，那他就会心甘情愿地放开自己的个体性；他就会觉得自己这样不依不饶地紧紧抓住这一个体性不放是

可笑的；他就会说：“失去这样的个体性对我来说又有什么损失呢，我的身上不是拥有无数个体性的可能吗？”他就会看出，虽然等待着他的并非是他的个体性的延续，但这跟他真有这一个体性的延续其实差不了多少，因为在他身上，有着对此充足有余的补偿。此外，他还必须考虑到：大部分人的个体性都是那样的可怜，那样的毫无价值，失去这样的个体性其实真的并没有什么损失；这些人的身上如果还有那么一点点的价值，那就是普遍的人性，而这些普遍的人性却是肯定不会消失。的确，每一僵硬不变的个体性及其本质局限如果能够延续无限，这一单调乏味的个体性肯定会变得那样让人厌烦，到最后，人们为了求得解脱，宁愿化为虚无也不愿意继续这样的存在。要求个体性得以永恒不灭，其实就等于希望能够永远延续所犯的错误。这是因为归根到底，每一个体性都只是一个特别的错误和不该迈出的一步，是某样本来最好就不曾发生的事情。事实上，生活的真正目的就是让我们迷途知返。这一道理也在这一事实中得到了印证：绝大部分，甚至是几乎所有人，其构成决定了他们不可能是快乐的，无论他们如愿置身何种世界。一旦这一世界免除了匮乏和劳累，人们就会陷入无聊之中，而随着无聊得以幸免，他们也就落入了匮乏和需求、烦恼和苦痛的魔爪。因此，要达到让人感到幸福的状态，那把人安置于一个“更好的世界”是远远不够的。要达到这一目的，人自己本身非得发生根本的改变不可。因此，人就得脱胎换骨，不再是原来的样子，而要变成一个他其实不是的人。为此目的，他必须首先不再是他此刻的样子。要达到这一要求就是死亡，这一死亡的道德上的必要性从这一角度就已经让我们看出了端倪。要置身于另一世界和改变自己的整个本质，两者从根本上就是同一件事情。正是基于这一道理，客体是有赖于主体的——这在《作为意欲和表象的世界》第一篇的唯心论中已解释过了。所以，超验哲学和伦理学在此找到了共同点和连接点。如果我们考虑到这些，那我们就会发现：要从人生大梦中醒来，就只能随着这一大梦让这大梦的整个纤维组织一道化为乌有；而这整个纤维组织就只是这大梦的器官，就只是智力及其形式——以此这一大梦才可以没完没了地编织下去；这一大梦与这智力器官已是密不可分地纠缠在一起了。那真正的做梦者却是与那智力器官有别的，也唯独这真正的做梦者能够保留下来。相比之下，担忧死亡了一切都不再存在，就好比一个人在梦里认为：只有梦是存在的，但却并没有造出这梦的人。当某一个体意识经由死亡完结以后，那真值得把它重又燃起，直到永远？

这一个体意识的内涵，只是流水账般的渺小、琐碎、庸俗的念头和想法，还有那些永无休止的担忧和烦恼。就让这些从此安静下来又何妨！有感于此，古人在自己的墓碑上写上：“愿得永恒的安宁”或者“愿得美好安息”。但如果，甚至在这所说的情形里，我们希望——这是习以为常的事情——个体意识持续存在，以便把这持续存在与在彼岸世界里所获得的奖或罚联系起来，那归根到底，我们的目的只在于把美德与自我主义协调起来。但美德与自我主义却是永远无法相拥在一起的，这两者从根本上就是相对立的。相比之下，在目睹某一高贵行为时，我们被唤起的这一直接信念，却有其充足的根据，亦即博爱的精神——它吩咐这一个人宽恕自己的敌人，命令另一个人不惜生命危险救援某一素昧平生的人——是永远不会消逝和化为虚无的。

关于个体死后是否继续存在的问题，最透彻的解答可在康德关于时间观念的伟大学说中找到。康德的这一学说在解决这一问题方面特别富有成果，因为这一学说以其全理论性的、但却得到了充分证明的认识和观点，取代了各种不约而同流于荒诞的教条，并因此一举解决了一个最激动人心的形而上学的问题。开始、终止和延续这些概念，纯粹只是从时间中获得其含意，所以，这些概念只是在时间这一前提条件下才会有效。但是，时间却没有绝对的存在，时间并不是事物自身存在的方式，而只是我们认知我们以及所有事物的存在和本质的形式；正是这一原因，时间这一认知形式是相当不完美的，这一认知形式只局限于现象。因此，终止、延续等概念唯独在现象方面才可派上用场，而不能适用于只在现象中露面的东西，亦即不能适用于事物的自在本质。在应用于事物的自在本质的时候，这些概念就是没有真正意义的。这一点也从这一事实反映出来：要解答一个从时间概念中产生的问题是不可能的；试图作出解答的每一个说法，不管强调的是哪一边，都会遭到雄辩、有力的反驳。人们虽然可以宣称我们的自在本质在死后仍然延续，因为把这一本质说成是随着死亡而消灭是错误的，但人们同样也可以提出人的自在本质在死后就消失了，因为说它仍然持续存在是错的。从根本上，这两种说法都是真实的。所以，在这一问题上就有了类似自相矛盾的东西。只不过这些自相矛盾的见解纯粹以否定为基础。在这些说法里，人们可以否定判断句中主语的两个相互矛盾、对立的谓语部分；但那只是因为整一类这样的谓语并不适用于这一主语。但如果我们不是把那两个谓语

部分一起去掉，而是分开去掉，那与被去掉的谓语部分相矛盾的剩余谓语部分，就由此似乎显得合乎这一判断句中的主语。这却是因为在此没有应用同一计量数值进行相互比较；因为这一难题把我们置于这样一个境地：在此既要取消时间，又要时间的限定。所以，把这些时间上的限定归于主语，或者否定主语的这些时间限定，两者同样都是错的；这也就是说，这一难题是超验的。在这一意义上，死亡始终就是一个谜。

相比之下，牢牢把握住现象与自在之物的差别，我们就可以宣称：虽然人作为现象是会消逝的，但这一现象的自在本质却不受此影响；这样，虽然因为取消了与现象密切相关的时间概念，我们不能够把延续存在归于这些现象，但是，这一自在本质仍是不灭的。因此，我们就被引到了不灭（unzerstorbarkeit）的概念——它却不是延续存在（Fortdauer）的意思。这一不灭的概念是经过抽象获得的；它可以在抽象思考中运用，但却不会得到直观的证明，这一概念因此不会变得真正清晰。在另一方面，我们必须谨记：我们并不像康德那样绝对放弃了认识自在之物的可能性，而是知道：可以透过了解意欲而了解这一自在之物。我们从没有宣称对自在之物有了绝对的、已经穷尽了的认识。其实，我们还看得很清楚：要根据其自身本来的样子认识事物是不可能的。这是因为一旦我开始认知，我头脑中就有了表象；但这表象正因为是我头脑中的表象，所以是不可以与被认识之物相划一的。这一被认识之物是以另一全然不同的形式重现，从自为的存在（Sein fur sich）变为他为的存在（Sein fur Andere）；因此这一表象的认识永远就只能被视为被认识之物的现象。所以，对于认知意识来说，无论这一认知意识是如何构成，它所能够获得的永远只是现象。这一点甚至不会因为我自己的本质就是被认知之物而完全消除，因为只要我的内在本质进入我的认知意识之中，那它就已经是我的本质的一个反射或反映，是一个与我的本质有别的，因而是在某种程度上的现象；与此相反，只要我直接就是这一本质，那我就不是处于认识着的状态。这是因为认知只是我们存在的次要的、派生的素质，是由我们的动物本质所带来的——这一点在《作为意欲和表象的世界》第二篇中已被充分证明。所以，严格来说，甚至我们的意欲也只是作为现象，而不是根据其绝对本来、自在的面目被我们所了解。但在那第二篇里，还有就是在《论大自然的意欲》中，我详细阐述和表明了这一点：为了深入事物的内在，如果我们放弃那些

只是间接的和外在给予的东西，而唯一专注于那些可以让我们直接了解其内在本质的现象，那我们就会在这些现象里明确发现意欲就是现实中的最终内核。因此，从这意欲我们就认出了自在之物——只要这自在之物在此不再以空间，而只是以时间为其形式；这样，我们就只是了解这自在之物的直接显示，并因此是带有这样的保留条件：我们对自在之物的这一认识并非是穷尽了的，和完全充足了的。所以，我们是在这一意义上把意欲的概念与自在之物的概念等同起来。

对于人这一存在于时间的现象来说，“停止”的概念当然可以适用；经验知识也明白无误地让我们看到，死亡就是这一暂时的或者说时间上的存在的终结。一个人的终结就跟一个人的开始一样的真实；如果说我们在诞生前并不存在，那么，在这同一意义上，我们在死后也就不再存在了。但是，死亡所消除的只是在诞生之时就已经确立的东西；也就是说，死亡无法消除那首先让诞生成为可能的东西。在这意义上，“natus et denatus”[9]是相当美妙的表达。但是，总体的经验知识只为我们提供了现象。因此，受到生、灭的时间过程影响的只是现象，而不是造出这些现象的东西，亦即自在的本质。对于这一自在本质来说，那以脑髓为前提条件的生和灭的对照是一点都不存在的，生、灭在这里失去了意义。因此，这一内在本质并不会因一时间上的现象在时间上的终止而受到影响，它所永远保有的存在，是“开始”、“持续”、“终止”等概念所无法适用的。但只要我们能够追究这一内在本质，那这一内在本质就是在每一现象活动（包括人这一现象活动）中的意欲。相比之下，意识则在于认知。认知作为脑髓的活动，因而作为机体的功能，属于纯粹的现象——这我已经充分表明了的——所以，是与这现象一道终结。唯独意欲才是不可消亡的，而我们的身体就是这意欲的作品，或者毋宁说是意欲的映象。把意欲和认知严格区别开来，以及认识到意欲是占主导地位——这是我的哲学的根本特征——是破解下面的矛盾的唯一锁匙。这一矛盾以各种形式出现，每一个头脑意识都对那反复多次重现的这一矛盾有所感觉，就算是最粗糙的头脑意识也不例外。这一矛盾就是：死亡就是我们的终结，但我们却肯定是永恒和不可消亡的，亦即斯宾诺莎那一句：“我们感觉到，也体验到我们是永恒不朽的。”所有的哲学家都犯了这样一个错误：都认为人里面形而上的、不可消亡的、永恒的成份就是智力。其实，这样的成分唯独只存在于意欲里面，而意欲是完全有别于

智力的；并且，只有意欲才是原初的。正如我们在《作为意欲和表象的世界》第二篇里所彻底讨论过的那样，智力是次要的现象，它是以脑髓为条件，因此是与脑髓一道开始和终结。唯独意欲才是前提条件，是整个现象的内核，所以，意欲不受现象形式的束缚，而时间则是这现象形式当中的一种；意欲因而也是不可消亡的。因此，各种意识随着死亡而消失，但一起消失的可不是产生和维持这意识的东西；生命熄灭了，但与之一齐熄灭的却不是在这生命里面显现的、产生生命的原则。所以，某一确凿肯定的感觉会向每一个人说：在他的身上有着某样绝对是不可消亡的东西。甚至对那遥远的过去、对我们幼时的生动和清新的回忆，也证实了在我们的身上有着某样并不曾随着时间一起流失、衰老的东西；这东西岿然不动、持久不变，但这一不会消逝的东西究竟是什么，我们却又无法说得清楚。这既不是意识，也不是意识所依赖的身体。这应该说是身体以及意识所依靠的基础。但这正好就是通过进入意识而表现为意欲的东西。要越过意欲的这一最直接的现象之外，当然不是我们的能力所能做到的，因为我们无法超越意识之外；所以，那不曾进入意识的——亦即那绝对自在之物——到底会是什么，就始终是一个无法回答的问题。

表现在现象里，以及借助现象的时间、空间形式和作为个体化的原理，人类的个体会灭亡——这是显而易见的事情；但人类则不断地存留和生活下去。但在事物的自在本质——因为在这里没有那些形式上的局限——个体和种属的全部差别也是取消了的，两者在此直接合为一体。完整的生存意欲既在个体，也在种属，因此，种属的延续就只是个体不可消灭的反映而已。

既然要理解我们真正的本质不会因死亡而消灭这一无比重要的事情，是完全取决于分清现象和自在之物的差别，那我在此就把这一差别至为清晰地表现出来，所采用的方法就是阐明与死亡恰恰相反的东西，亦即生物体的形成，即生殖。这是因为生殖这一与死亡同样神秘的过程，把现象与事物自在本质的根本差别，亦即把作为表象的世界与作为意欲的世界之间的差别，以及这两者内在法则的整个不同之处，至为直接地显现在我们的眼前。也就是说，性行为是以两种方式表现出来：一是表现在我们对自身的意识里，而自我意识的唯一对象，正如我已多次

表明了的，就是意欲及其受到的所有刺激；二是表现在我们对其他事物的意识，亦即对表象世界或者事物的经验现实的意识。那么，从意欲所处的一边看，亦即从内在的、主体的、对自身的意识的角度出发，性行为显现为意欲最直接和最彻底的满足，亦即感官的快乐。而从表象的一边看，亦即从外在的、客体的、对其他事物的意识的角度出发，这同样的性行为却是编织起巧夺天工的织物的基本材料，是极尽复杂的动物性机体的奠定基础——这一动物性机体只需要一定的发育、成长就可以显现在我们诧异的目光之下。这一生物体——其无穷复杂和完美奥妙之处也只有学过解剖学的人才知道——从表象的角度出发，只能被理解和想象为有一周密的计划和组合的一整个系统，经过超一流的精工细琢而完成；是深思熟虑以后艰辛劳动的结晶。但从意欲的角度看，我们经过对自身的意识知道这一生物体系统的产生恰恰不是我们深思熟虑以后的结果，而是某一激烈、盲目的冲动、某一极尽感官快乐以后的结果。这种反差精确类似于我们在这文章里已表明的那种反差，亦即大自然不费吹灰之力就制作出它的作品，以及与此相应的大自然听任其作品，遭受毁灭而毫不在乎的态度，与这些作品所特有的匠心独运、几近鬼斧神工的构造所形成的无限反差。如果根据这些杰作作出判断，那大自然肯定是费尽心机才可以炮制出如此奥妙之物，大自然也就必然会处处小心谨慎地百般维护这些妙品。但我们眼前所看见的却是与此相反的情形。现在，如果我们通过这些当然是相当不寻常的思考，把世界不同的两面硬是拉在一块，现在，我们就把这两面紧抓在一起，好让自己确实认识到：现象的法则，或者说表象世界的法则，对于意欲的世界，或者说自在之物，是完全不相适用的。在这之后，我们就可以更加容易理解到这一道理：正当表象的一面，亦即现象世界的一面，向我们显示出一会儿是从无生出了有，另一会儿那已生成之物又完全重归于无，从世界的另一面看，或者说从世界自在的一面看，我们眼前所见的本质却让所套用的生、灭概念全都失去了含意。这是因为通过回到根本——在这里，借助于对自身的意识，现象和自在的本质得以碰头——我们就相当具体地明白了：现象和自在本质这两者是绝对无法采用共同尺度互相比较的，其中之一的整个存在方式，以及这一存在的所有根本法则，对另一种存在而言根本不具任何意义。我相信对这最后的思想能够真正理解的人很少，而无法明白这一思想的人会对我的思想感到厌烦，甚至气愤。尽管如此，我不会因为这样而省略掉任何能够有助阐释我的根本思想的东

西。

在这一篇文章的开头，我已经说明了对生命的强烈不舍之情，或者毋宁说对死亡的恐惧，一点都不是发自认知，因为如果这是发自认知的话，那这种恐惧就将是认识到生活价值以后所得出的结果。这种对死亡的恐惧其实直接源自意欲，它发自意欲的本性——在这原初的深处，意欲是不具任何认知的，因此，那是盲目的生存意欲。一如我们经由对感官肉欲完全是迷幻的渴求而被引诱进入这一生存，我们也的确被对死亡同等迷幻的恐惧而牢牢束缚在这一生存。两者都直接源自意欲——意欲本身是不具认知的。假如情形恰恰相反，假如人只是纯粹认知的生物，那死亡对于人来说就不仅毫无所谓，而且还说不定是求之不得呢。我们到此为止所作的思考告诉我们：受到死亡影响的只是认知意识，而意欲，只要它是作为自在之物，作为每一个体现象的基础，那就不会受任何依赖时间限定的东西的束缚，因此也就是不朽的。意欲对存在和显现的争取——世界也就是由此形式——总会得到满足，原因在于世界伴随着意欲如影随形，因为这一世界只是意欲本质的明现而已。在我们身上的意欲之所以惧怕死亡，个中原因就在于在这种情形里，认知只是向意欲呈现了意欲在个体现象中的本质；这样，就产生了这一迷惑意欲的假象：意欲会与这个体现象一并消亡，情形就跟镜子打碎了以后，镜子里面的映象似乎也一并消失了一样。所以，这一与意欲本质、与那争取存在的盲目冲动相背的假象使意欲充满了厌恶和抗拒。由此可以推断：那在我们身上唯独会恐惧死亡并且也只恐惧死亡的，亦即意欲，却偏偏不会被死亡击倒；而被死亡击倒并真正消亡的，却因其本质的缘故不会恐惧死亡，正如它不会有情绪、欲望，等等一样。所以，它对存在抑或非存在是持无所谓的态度。我这里说的也就是认知的纯粹主体、智力，其存在是与表象的世界，亦即客体（观）的世界有关；这智力也就是这一客体（观）世界的对应物，智力的存在与这客体（观）世界的存在归根到底是同一的。因此，虽然个体的意识不能在死亡以后仍能存活，但能够存活的却偏偏讨厌和反抗死亡——我指的是意欲。由此也可以解释为何哲学家们在各个时期从认知的角度出发，以无懈可击的根据和理由证明了死亡并非不幸的事情，但对死亡的恐惧却仍然丝毫不会受到这些根据、理由的影响。这恰恰是因为这种恐惧不在于认知，而唯独源自意欲。正因为只是意欲，而不是智力，才是不可消亡的，所以，所有宗教

和哲学才唯独许诺给具有意欲或者说心的美德的人——而不是具有智力或者说脑的优点的人——以永垂不朽以资奖励。

下面所写的有助于阐明我这里所做的思考。构成我们自在本质的意欲，其本质是单纯的；它就只是意欲着，而不会认知。相比之下，认知的主体却是次要的，是从意欲客体化中产生的现象，是神经系统中感受能力的统一点——这就好比脑髓各个部分活动的射线都交汇在一起的焦点。因此，认知的主体肯定是随着这脑髓的消亡而消亡。在对自身的意识里，作为唯一有认识能力的认知主体，面对意欲就恰似一个置身局外的旁观者；虽然认知主体出自意欲，但认知主体所了解的意欲却像是某一有别于认知主体、某一陌生的东西，因此认知主体只是从经验，从时间上，通过点滴积累和通过意欲连串的刺激、兴奋和作出的行为来认识意欲；对于意欲所作出的决定，认知主体也只有后验地、且经常是相当间接地了解到。由此解释了为何我们自身的本质对于我们，亦即对于我们的智力，是一个不解之谜；为何个人会把自己视为新的诞生和终将消逝，尽管个人的自在本质是一种没有时间性的，因而是永恒的东西。正如意欲并不会认知，反过来，智力或者说认知主体也唯独只是发挥认知作用，而不能进行意欲活动。这一点甚至可以通过在《作为意欲和表象的世界》第二篇已提到过的下面这一身体事实反映出来：据比夏所言，各种不同的情绪都会直接影响身体的各个部分，并扰乱它们的功能——除了脑髓之外，因为脑髓顶多只是间接受到那些情绪扰乱的影响，亦即只受到这些情绪扰乱所遗留的后果的影响（比夏，《生命与死亡》）。由此可以得出这样的推论：认知的主体，就其本身和作为这一身份而言，并没有对什么感到切身的关注。其实所有一切的存在抑或非存在，甚至认知主体自身的存在，对于认知的主体也是无所谓的。那为何偏偏这对任何一切都没有切身利益和兴趣的东西，却要成为不朽？这一认知的主体随着意欲在时间上的现象——亦即个体——的终结而终结，一如其随着这个体的出现而出现。认知的主体就是灯笼：用完以后就会熄灭。智力跟唯独存在于智力的直观世界一样，只是现象而已：但这两者的终结都不会影响到那实质性的东西，而智力和这一直观世界就只是这一实质性的东西的现象而已。智力是脑髓神经功能所发挥的功能，而脑髓神经系统则和身体的其余部分一样是意欲的客体化。因此，智力依赖机体肉体的生命，而机体本身却依赖意欲。这一身体因而在某种意义上

可被视为连接意欲和智力的中介环节，虽然，真正说来，这一身体只是意欲本身在智力直观之下在空间的呈现。死亡和诞生是意欲不断对其意识的翻新，而意欲本身既没有尽头也没有开始。意欲就好比是存在的物质材料（这些物质材料的每一项翻新却都带来了否定生存意欲的可能性）。意识是认知主体（或者说脑髓）的生命，死亡则是意识的终结。因此，意识是有尽的，永远都是新的，每次都重新开始。只有意欲才是恒久的；也唯独只有意欲适合恒久，因为这意欲就是生存意欲。对于认知主体自身来说，所有一切都是无所谓的。在“我”里面，意欲和认知主体却结合在一起。在每一动物里，意欲获得了智力——这智力是帮助意欲追寻自己目标的亮光。顺便说上一句，对死亡的恐惧也部分是由于个体意欲不情愿与它的智力、与它的向导和卫兵相分离——这一智力是在自然进程中分配给这个体意欲的，而没有了这智力的帮助，个体意欲知道自己将是盲目和无助的。

最后，与这一分析相吻合的还有那每天都会有的道德体验——这一道德体验告诉我们：唯独意欲才是真实的，而意欲的对象物——因为这是以认知为条件——则只是现象、只是泡沫和烟幕而已，就像摩菲斯特在奥尔巴哈的地窖中所敬的酒；也就是说，在享受完每次感官的乐趣以后。我们也可以说：“怎么这就像喝酒一个样。”（《浮士德》1，2334）

对死亡感到害怕大都是因为死亡造成了这样的假象：“我”从此就要消失了，而这一世界却依旧存留。其实，与此相反的看法才是真的：这一世界消失了，而“我”深处的内核却将永存，它承载和产生出主体——而这一世界唯独在主体的头脑表象里才有其存在。随着脑髓的消亡，智力以及与智力一道的客观世界、智力的表象也消亡了。至于在他人的脑里，一个相似的世界现在仍和以往一样存活和晃动，那消亡的智力是漠不关心的。因此，如果真正的现实并非存在意欲之中，如果道德方面的存在并非扩展至死亡之外，那么，既然智力以及与之一道的世界已经熄灭，那事物的本质就将是没完没了的一连串短小、混浊、各自没有任何关联的梦魇。这是因为不具认知的大自然，其所以长存纯粹只在于认知者的时间表象。这样，一个做梦的世界精灵——他所做的梦魇没有目标和方向、通常是相当混浊和沉重——就将是所有一切中的一切。

当某一个体感受到了死亡的恐慌，我们就的确看到了一幕古怪并确实是令人发噱的情景：这一世界之王——正是他让一切都充斥着他的本质，也只有通过他这现有的一切才算是存在了——现在却是如此忧心和沮丧，生怕沉没于那虚无的永恒深渊；而与此同时，所有一切其实都充满着他，他可是无处不在、无处不生，因为存在不是支撑着他而是他支撑着存在。但现在，他却在那受到死亡恐惧折磨的个体身上感受到了沮丧和绝望，因为他被个体化原理所引致的假象迷惑了；他误以为他的存在就局限于那现正一步步迈向死亡的生物身上。这一假象是沉重梦魇的一部分，他作为生存意欲已经沉湎于其中。但是，我们可以对那迈向死亡的个体说："你将不再是你现在的样子了，如果当初你根本就不曾成为你现在这样，那该多好。"

只要不曾否定那生存意欲，那死亡以后所留下来的，就是形成完全另一个存在的种子——在这另一个存在里，新的个体重又看到了一个新鲜、原初的自己，他对自己啧啧称奇了。所以，当那些高贵的青年在清新意识初开的时候，会有那种心醉神迷、幻梦一般的思想倾向。睡眠之于个体就等于死亡之于作为自在之物的意欲。如果记忆和个体性能够留住，那意欲在毫无得益的情况下，就无法坚持把同一样的奋斗和磨难持续下去，直至永远。作为自在之物的意欲把这些个体性和记忆甩掉，这就是阴间的忘河的作用；通过这种死亡睡眠，意欲配备了另一副清新的智力，并以另一更新了的存在再度出现。"新的一天招呼着新的海岸。"（《浮士德》1）

人作为自我肯定的生存意欲，存在根子就扎在人的种属之中。因此，死亡就是失去某一个体性和接受另一个体性；因此，死亡就是在自己意欲的专门指引下所进行的个体性转换。这是因为那一永恒的力唯独只在意欲，正是那一永恒的力产生了各自带有自我的意欲存在。但是，因为这个带自我的存在的构成原因，这一带自我的存在却是无法长久维持的。这是因为死亡是每一本质（Wesen，essentia）在要求存在（Dasein，existentia）时所接受的"回复原来面目"死亡是深藏在每一个体存在里面的矛盾的暴露：

所有生成之物

都配遭受毁灭

——《浮士德》，1339—1340

但对于这同样的力——亦即意欲——来说，可供支配的是无数这样各带自我的个体存在；但这些也将同样再度毁灭和消逝。虽然每一这样的自我都有其个别、分开的意识，但无数这样的自我存在并非有别于那唯一之物。从这一观点出发，aevum、αιων这词同样表示无限的时间和一个人的有限寿数这两种意思，那在我看来就不是偶然的了。也就是说，从这可以看出——虽然这只是朦胧的和有欠清晰：无限的时间和一个人的寿数，这两者就其自身而言和归根到底都是同一样的东西；据此，我只是得尽天年抑或可以存在无限时间，其实并没有差别。

当然了，完全没有了时间概念的帮助，我们是不可以对上述得到表象认识的，但一旦涉及自在之物，这些时间概念却是派不上用场的。我们智力的一个不可改变的局限，就是这一智力永远无法完全摆脱它的这一首要和最直接的表象形式，以便在没有时间形式的情况下仍能独立操作。所以，在理解死亡的时候，我们自然就采用某一灵魂转生的学说，虽然这里面有着这一重要的区别：我们采用的这一灵魂转生的学说并非包括整个灵魂，亦即认知者；这里的"灵魂"只与意欲有关；还有就是随着我们意识到：时间形式在此只是对我们的智力局限不得不作出的调节，那伴随着灵魂转生学说的许许多多的无稽之谈就不翼而飞了。如果我们以在《作为意欲和表象的世界》第二卷《素质的遗传》所阐明了的这一事实辅助我们的思考，亦即性格——也就是说意欲——遗传自父亲，而智力则得之于母亲，那这就跟我们下面这一观点连贯起来了：人身上的意欲本身就是个体的意欲，在死亡的时候就与其在受孕的时候从母亲处所获得的智力分离了；现在，性质、构成已经有所改动的意欲，就遵循着世事发展的必然进程，经由新的受孕获得与之相称的智力。连同这一新的智力，他（它）又成了新的存在；但对此之前的存在他却再也没有了记忆，因为那唯独具备记忆能力的智力是可朽的部分，或者说只是形式，而意欲却是不朽的，是物质。据此，要描述这一学说的

话，“重生（Palingenesie）”一词比“灵魂转生”（Metempsychose）一词更加准确。这种永远不断的重生构成了意欲持续不断的生存之梦——直至这一本身不灭的意欲在经历持续的、多种多样并且始终是以崭新形式出现的认识以后，得到教诲和进步并一举取消了自身为止。

我们通过最新的研究所了解到的真正和可以说是相当神秘、深奥的佛教学说，也与上述的观点互相吻合，因为佛教学说教导的不是灵魂转生，而是一种奇特的、建立在道德基础上的重生学说；佛教对这一重生学说的陈述和阐释极具思想深度。这些见之于斯宾塞·哈代的《佛教指南》第394-396页对这方面的论述——这些论述相当值得阅读和思考（另可与书里第429、第440和第445页作比较）。泰莱著的《巴拉波达·查德罗·达雅》（伦敦，1812），还有桑格马诺写的《缅甸帝国》第6页，以及《亚洲研究》第6卷179页和第9卷256页也都证实了上述的描述。另外，科本编的相当有用的德文佛教简编也对此问题给予了正确的描述。但对于大部分佛教信众来说，这一重生学说太过微妙、太过难以捉摸了，所以，灵魂转世的理论就成了向他们宣说的代替品。

另外，我们所不能忽略的事实就是：我们甚至有支持这种重生理论的经验上的根据。事实上，在新生儿的诞生和逝世者的死亡之间有着某种的联系。也就是说，这种联系见之于在经受了突然性的瘟疫以后，人们所表现出来的强大生殖力。在14世纪，在黑死病夺走了旧世界大部分人口以后，一个异乎寻常的生育高峰就出现了，并且，双胞胎的出生变得相当频繁。另外，非常奇怪的事情就是在这一时期出生的孩子都没有长齐所有的牙齿。那竭尽了全力的大自然在细节上就变得斤斤计较了。这些见之于F·舒努勒写的《瘟疫编年史》（1825）里。卡斯帕[10]的《人的大概寿命》（1835）也证实了这一原则：在某一特定的人口里，生育的数量对这一人口中的人的寿命和死亡率有着决定性的影响，因为这一人口的生育量是与死亡数同步的；这样，无论哪里和无论何时，死亡数和出生数都是以相等的比率增加和减少。卡斯帕通过从许多国家及其不同省份收集的累积证据使这一点变得毋庸置疑。但是，在我前世的死亡与一对陌生夫妇怀孕生育之间，或者反过来，却不可能有一有行、物理上的因果联系的呀。在此，形而上的解释无可否认地成了解释这有形世界的直接根据，并且，这种形而上的解释令人诧异莫名。虽说某一

新诞生的生命清新、欢乐地进入存在，并像享受一样礼物般地享受这一存在，但在这世上却没有也不可能有免费的礼物。这一生命新鲜的存在是以老年和活力过去之后的死亡为代价——那一活力不再的生命已经沉沦，但它却包含了不可消亡的种子。正是从这些种子形成了新的生命：这两者是同一样的东西。能够阐明这两者之间的过渡，也就当然解开了一个巨大的神秘之谜。

我在这里所说的伟大真理却也不是从来完全不被人们所认识，虽然人们无法究本寻源理出这一真理的精确含意，因为唯有借助关于意欲具首要的和形而上的本质，而智力则只有次要的、纯粹是有机体的特性的学说，这一精确理解的工作才可以成为可能。也就是说，我们发现灵魂转生学说源自人类最古老和最高贵的时代，始终是全球流行，成为人类中的绝大多数人的信仰，并的确是所有宗教所宣讲的教义——除了犹太教以及两个出自犹太教的宗教以外。不过，正如我们已经提到过的，把这教义表现得至为幽深、奥妙，最接近真理的，则是佛教。据此，基督徒以在另一世界又将重逢安慰自己——在那里，人们完好无损、重又相聚，并能马上彼此认出——而根据上述其他的宗教，人们在这世界就已经是再度重逢了，虽然在这重逢里，大家已经彼此认不出对方了。也就是说，在诞生的循环里，由于灵魂转生或者重生的缘故，现在与我们密切相关或者密切接触的人，在下一辈子也与我们一道出生，与我们有着和现在同样的或者相似的关系，他们对我们的态度和看法也没有多少两样，不管这些关系和态度是友好的抑或敌视的。（读者可参考斯宾塞·哈代的《佛教指南》第162页）当然，人们的彼此认出也只是局限于某一朦胧的感觉、一种无法清楚意识到的、隐隐约约暗示着某一相当遥远的东西的回忆。只有佛陀本人是例外：只有佛陀才有能力清楚认出自己和他人的前生。关于这些，在《佛本生的故事》中都有描述。但事实上，如果有幸在某时某刻能够纯粹以客观的眼睛审视现实中人们的奋斗和挣扎，我们就会自然而然产生这一直觉上的确信：我们所看见的这些人在从柏拉图式的理念方面考虑不仅始终是同一样的人，而且，目前的一代人，就其真正的内核而言，完全、实在就是和上一代人相一致的。人们只能问道：这一内核到底是什么。我的学说对此给予的答案已是不用多说的了。之所以会有上面提到的直觉上的确信，我们可以把这想象为是时间和空间这两块复制和幻化的玻璃片暂时失灵所造成的结果。至于人

们普遍相信灵魂转生，奥比利在其出色的著作《印度人的涅槃》第13页是这样说的，并且说得很对：“这一古老的信仰传遍了全世界。在上古的时代就已经广为流传。所以，一个英国圣公会的博学者作出判断，认为这一信仰是无父、无母、没有任何家族渊源。”早在《吠陀》以及其他所有的印度圣书里面，就已经有了关于灵魂转生的教导，并且，众所周知，灵魂转生是婆罗门教和佛教的内核。所以，甚至现在，在所有并非信奉伊斯兰教的亚细亚地区，灵魂转生学说仍然是一统天下。也就是说，在全人类过半的人口当中，灵魂转生是人们最坚实的信仰，并且这一信仰发挥出了令人难以置信的强大实际影响。埃及人也信仰这一学说；俄耳甫斯[11]、毕达哥拉斯和柏拉图热情、激动地从埃及人手中接受了这一学说，而毕达哥拉斯学派则尤其笃信这一学说。在希腊的秘密宗教仪式中也倡导这一学说——柏拉图《法律》书的第九篇告诉了我们这一无可否认的事实。尼米修斯[12]甚至说：“相信一个人的灵魂从一个身体走到另一身体对于希腊人来说是很平常的一件事，因为他们宣称灵魂是不死的。”古代冰岛的神话诗集《埃达》也教导灵魂转生之说。这也同样是古时克尔特人中的巫师宗教的基础（皮希特，《不列颠岛吟游诗人之谜》，1856）。甚至印度的一个穆罕默德教派，波拉教派，也信奉灵魂转生，并因此不吃肉类食品——关于这些科尔布鲁克在《亚洲研究》第七卷作了详细的报道。在美国印第安人和黑人部族里面，甚至在澳大利亚土著人那里，也可找到上述信仰的痕迹，例如，1841年1月29日的英国《泰晤士报》有过一篇文章，准确报道了两个澳大利亚土著人因犯有纵火罪和谋杀罪而被处于极刑的情形。文章写道：“较年轻的那位罪犯在迎接自己的末日时，表现出了复仇者常有的坚定和毫不退缩的勇气；他所使用的唯一让人明白其含意的话语透露了这样的意思：他即将要转生为‘白种人'。正是这一点使他去意坚决。”乌恩格维特写的一本名叫《澳大利亚大洋洲》（1853）告诉读者：新荷兰的巴布亚居民把白种人视为重返阳间的亲戚。所有上述种种所引出的结论就是：只要一个人是不带偏见地反省、思考，那他自然而然就会确信灵魂再生的道理。我也注意到任何人在初次听到这一信仰时就能马上清楚明白。我们只需看看甚至莱辛也是一副严肃、认真的态度在其《人类的教育》最后七章中支持这一信仰。利希腾贝格也在其《自我描述》中说过：“我无法摆脱得了这样的想法：我是死了以后才诞生的。”（《文论选》1844）甚至那过分经验论的休谟[13]也在其讨论“不朽”的怀疑论文章中写道（第3

页），“灵魂转生学说因此是哲学可以倾听的唯一一类系统思想。”与这一信仰，与这一已传遍全人类、无论智者还是俗人都可通晓明了的学说相对立的是犹太教，以及从犹太教衍生出来的另两个宗教，因为这些宗教告诉人们人是从无中创造出来的。这样，人们就得为如何把这一从“无”中生“有”，与将来却可以无限时存在相互连接起来而煞费思量。当然，在火与剑的帮助下，他们成功地把那给人们带来慰藉的人类原初信仰从欧洲和部分的亚洲赶走了。这种情形还能持续多久尚未确定。但硬撑下去已是勉为其难了——这点可由那古老的教会历史作证。大部分的异端分子对那原初的信仰怀有好感，例子包括西蒙教派、巴西利底安教派、瓦伦丁教派、马尔西奥尼教派、诺斯替直觉教派、和摹尼教派等等。甚至犹太人自己也在某种程度上接受这一信仰，就像特实里安和吉士丁奴斯（在其对话中）所报道的那样。犹太法典上说，艾贝尔的灵魂进入了塞思的身体，然后又进入了摩西的躯壳。甚至《圣经》中《马太福音》16，13—14中的段落，也只有在我们把它们理解为在假设了灵魂转生信条以后所说出的话，才获得了理性的含意。《路加福音》也有这样的段落；路加补充了“一个古老的先知复活了”的话。这样，路加就以为这样的看法是犹太人产生的，即一个古老先知会皮发俱在、完好无损地复活。殊不知犹太人却知道得很清楚：这一先知已在坟墓里躺了六百到七百年的时间，因而早就灰飞烟灭；这一先知会复活的想法明显是荒唐的。不过，在基督教里，取代灵魂转生和今生为前世赎罪学说的却是人的原罪教义，亦即为他人赎罪的教义。也就是说，这两种学说都把现在的人和以前曾经存在过的人视为同一：灵魂转生学说是直接的，原罪学说则是间接的。

死亡是生存意欲——更精确地说，是生存意欲本质上所特有的自我主义——在大自然的发展过程中所获得的拨乱反正；死亡也可被理解为对我们存在的一种惩罚[14]。死亡就是一种痛苦的松结——它松开了我们在享受感官肉欲的性行为时系上的结子。死亡是针对我们本质所犯下的一个根本错误而实施的暴烈的、从外而至的破坏：幻象终于消失了。从根本上，我们就是一些本来根本就不应成为的东西；正因为这样，我们才会停止存在。自我主义其实就是把全部的现实局限在一己的身上，误以为自己就唯独存在于这一肉身里面，别人与已完全无关。死亡教给这样的人更加正确的道理，死亡把这一个人取消了，从此以后，这个人

的真正本质，亦即他的意欲，就只存活于别的个体身上。而他的智力——这智力本身只属于现象，亦即只属于作为表象的世界，只是外在世界的形式——则继续存在于对事物的表象里，亦即对事物的客体表现里面，因而也只继续存在于至今为止的外在世界存在里。所以，从现在开始，这个人的整个“我”就只在他至今为止一直视为“非我”的身上存活，因为这时已经没有了外在和内在的区别。在此，我们还记得：一个好人也就是一个在人我之间只有很少差别的人，他不会把他人视为绝对非我的东西。但对卑劣的人来说，人、我的差别是巨大的，甚至是绝对的，正如我在《论道德的基础》所解释过的那样。根据以上所述，一个人是否把死亡视为人的毁灭，其程度如何，是与这个人对待人、我的差别互相对应的。但如果我们从这一观点出发，亦即我以外与我以内之间的差别只是空间上的差别，只是建筑于现象之上，而不是自在之物，因此，这些差别并非是绝对的真实——如果从这一角度审视，那我们就可以把失去自己的个体性视为失去某一现象而已；这种失去也就是看上去似乎是失去而已。无论这种差别在经验意识中具有多少的现实性，从形而上的角度出发，这两个说法从根本上并没有什么真正的差别，即“我灭亡了，但这世界仍然存在”和“这一世界灭亡了，但我们仍然存在”。

除了这些，死亡却是一个大好的机会，让我们不再是“我”——当然，这只是对能够把握这一机会的人而言。在生活着的时候，人的意欲是没有自由的：在人的既定不变的性格基础之上，人的行事由动因的链条所带动而必然地展开。每个人都会记得自己曾经做过的、自己并不满意的事情。如果这个人继续生活下去，那他仍将继续以同样的方式行事——这是因为性格不变的缘故。因此，这个人必须停止他目前这样的存在；只有这样，他才可以从本质源泉里生成新的和另一种样子的存在。所以，死亡解除了那些束缚，意欲重又是自由的了，因为自由在于存在、本质（Esse），而并非在于行动（Operari）之中。“（谁要是一睹至高、至深的道理，）心结尽开，疑虑尽释，所做的一切尽成泡影。”——这是所有《吠陀》的阐释者经常重复的名言。死亡就是挣脱片面的个体性的时候——这一个体性并非构成了我们的真正本质内核，而只可以设想为对我们真正本质的一种偏离。此刻，真正、原初的自由重临；这一刻在这里所说的意义上可被视为“回复以前的状态”（罗马帝国法律用语）。因此，大多数垂死之人的脸上呈现出安详与平和，其根源

似乎就在这里。每一个好人的死亡一般来说都是平静、柔和的，但自愿、愉快迎接死亡则只是死心断念、放弃和否定生存意欲之人的特权。这是因为只有这样的人才会愿意真正的而并非只是表面现象上的死亡，这些人因而不会要求也不需要自己本人的继续存在。这样的人自愿放弃的，是我们所认识的存在。他们为此获得的，在我们看来是无。佛教信仰把这名为“涅槃”。

注释

[1] 拉丁语，意为“逃避死亡”——译者注

[2] 卡尔·弗·伯尔达哈（1776—1847）：德国生理学家。——译者注

[3] 爱利亚学派：古希腊前苏格拉底时期最重要的哲学派别之一。其主要代表人物有色诺芬、巴门尼德和芝诺。——译者注

[4] 麦里梭（前5世纪）：古希腊哲学家，巴门尼德的弟子。——译者注

[5] 文章是《论素质的遗传》，见《作为意欲和表象的世界》第二卷43章。一译者注

[6] 拉丁语，意为“永恒的现状”——译者注

[7] 在德文里，性欲（Geschlechtstrieb）一词的直译就是“种属的本能”——译者注

[8] 柏拉色斯（1493—1541）：瑞士医学家和自然哲学家。——译者注

[9] 拉丁语，勉强可译为“诞生和有待诞生”——译者注

[10] 约翰·卡斯帕（796—1864）德国柏林的医学教授。一译者注

[11] 俄耳甫斯：古希腊传说中的歌唱家、预言家。——译者注

[12] 尼米修斯（约400）：基督教哲学家、新柏拉图主义者。一译者注

[13] 大卫·休谟（1711—1776）：英国哲学家、历史学家、经济学家和随笔作家。——译者注

[14] 死亡说：你是一个本来就不应该发生的行为的产物，所以，为把它抹去，你就必须死亡。



叔本华系列

叔本华论道德与自由

Arthur Schopenhauer

〔德〕叔本华 著 韦启昌 译

叔本华有其现代的意义，甚至有其将来的意义……，他的哲学仍然在我们的时代产生着成熟的和人性化的影响。

——托马斯·曼

上海人民出版社

目录

译者序
论意欲的自由
论道德的基础（节译）
论禁欲
为何我们羞于暴露性行为以及性器官
通往解救之路
返回总目录

译者序

顾名思义，《叔本华论道德与自由》收录的是德国著名哲学家叔本华（1788—1860）讨论人的道德与自由的5篇文章。道德或者不道德在叔本华的哲学中有着精确的涵义界定，我们本质中道德和不道德的成分并不是我们经头脑智力思考以后的结果，并不是由我们的认知，亦即由我们接受的教育所决定的。虽然道德抑或不道德，是我们根据一个人的行为背后的推动力而对这一行为所作出的评判，但这些道德上的评判始终是针对做出这样行为的人，亦即这些行为背后的这个人的本性，因为一个人的行为只是这个人的本性的外现而已，或者用叔本华的比喻，行为只是症状而已，行为背后的性格（本性）才是疾病。既然道德涉及的是人的本性，所以，就像叔本华所说的，道德关乎人的意欲（本性），与智力、认知没有直接的关联。这本书里讨论道德的文章，探究的就是人的本性及其发挥的规律，还有道德在人生中的涵义。

这本书的头两篇文章（《论意欲的自由》和《论道德的基础》）是阐发叔本华最高深思想的重要文章。这两篇应征文章是叔本华专门为解答挪威皇家科学院和丹麦皇家科学院所提出的“伦理学的两个根本问题”（叔本华语）而写。两篇文章根据有奖征文的规定匿名投稿。第一篇（《论意欲的自由》）获得了挪威科学院的褒奖。第二篇（《论道德的基础》）则是丹麦科学院所收到的惟一应征论文。丹麦科学院在评语里认为此论文的作者不配获奖，因为作者一方面忽略了科学院所提出的问题，另一方面则提供了不需要提供的东西；并且作者谈论当代一些著名哲学家时的口气和方式，让人无法不感到义愤，等等。叔本华后来把这两篇文章结集出版时（书名是《伦理学的两个根本问题》），在两篇文章的封面分别特意标明“获得挪威科学院褒奖”和“不获丹麦科学院褒奖”。在这本书长达三十多页的前言里，叔本华对丹麦科学院所提出的问题和给予叔本华的评语详列出来，细加分析和驳斥，以实例证明了叔本华所说过的话：“科学院和哲学教席不过就是外在的门面，它们似乎是真理的化身，但同样，真理通常都拒绝在这些地方出现而另投别处。”这一篇异常犀利的批评文字，使丹麦科学院自此永远成为了文史掌故中的笑

料。在叔本华成名后，叔本华一概拒绝了多个科学院（包括柏林皇家科学院）要接纳其为院士的请求，但惟独欣然接受并成为挪威科学院的院士，并在《伦理学的两个根本问题》的封面上，特意关照印上“挪威皇家科学院院士叔本华”，以奖励该科学院的正确判断力。

叔本华虽然直到晚年才为人所知，但却是真正鼎鼎大名的思想家。他对后世众多的诗人、小说家、戏剧作家、音乐家、心理学家、哲学家发挥了巨大的影响力，托尔斯泰、契诃夫、瓦格纳、弗洛伊德、维特根斯坦只是崇拜叔本华的长串名字中有名的几个而已。当然，在叔本华的哲学里，这些大家所心仪的不尽相同。托玛士·曼和尼采把叔本华当作是自己的精神导师；托尔斯泰认为叔本华的哲学至为完美地解释了这一世界；弗洛伊德赞叹叔本华对人的潜意识和最内在心理的洞察，并视叔本华为当代精神分析学的先驱；卡夫卡惊讶于叔本华精确的语言，提出仅凭叔本华的语言，就值得我们阅读他的著作；瓦格纳除了陶醉于叔本华的形而上学以外，还把其对音乐本质的揭示作为解释自己音乐的理论；大学者王国维则以叔本华的悲观哲学阐释了《红楼梦》的意义。尽管如此，在另一方面，叔本华的作品却在大众，甚至学者当中一向备受冷落，除了在他声誉达致顶峰的那段短暂时间以外。人们曾经试图解释这种反差，但始终不得要领。尤其让叔本华的崇拜者不解的是，在众多西方哲学家里面，叔本华的哲学著作是以异常清晰的文字表达而独树一帜的。我们比较容易理解叔本华的哲学为何会得到那些本身已很有自己独特思想的文学、艺术大家的欢迎，因为叔本华对人情、物理的揭示极其深刻；其洗练、精确的文字所承载着的，简直就是浑厚、天成的大自然缩影。面对叔本华作品里面晶莹剔透的人类思想精华，心有灵犀的人自然就能马上产生共鸣。但我们也不能忘记，每个人首先是根据自身的素质能力对叔本华的作品作出反应。期望叔本华的高深思想能够一呼百应，本身就是自相矛盾的，因为人人都能轻易了解，那还有什么只是相对而言的“高深”呢。与为数众多的假冒“哲学家”、与那些肆意玩弄词语的故作高深者不同，叔本华作品中的朴素的深刻，与那些骗子的复杂的肤浅恰成对照。叔本华早就说过：“真理在赤裸的时候是最美的；表达的方式越简朴，所造成的影响就越深刻。”正是因为叔本华著作的这一大特色，在哲学界中，尽管有不少人不同意叔本华的观点，但很少会有关于叔本华作品中的某一具体确切涵义的讨论，甚至讨论叔本华所阐发的思

想也不多见。尼采所写的《作为教育家的叔本华》长文，也只是讨论叔本华思想在德国长达几乎半个世纪也无人知晓这一荒谬现象。这是因为叔本华的思想表达得清清楚楚，该阐发的已经很好地阐发了，或者很难比叔本华论述得更好了。所以，尽管叔本华的朴素语言不容易哗众取宠，但对那些只要对生活有着哪怕是点点真正的感悟、对思想还有点点敏感的人，叔本华那些关于世事人生的论述都会留下某些奇特的印象，因为叔本华的思想表达得实在是直接、明确和有力。所以，叔本华的哲学又同时颇受一些似乎没有多少正规“文化”，但却真实经历了生活的人的欢迎。因为像叔本华所说的：“以人人都可以明白的方式表达出重要、深奥的思想是最困难不过的”，而叔本华正是做到了这一点。叔本华在世时，就经常收到没有受过很高“教育”的士官兵，甚至农夫寄来的感谢信件。尽管总的来说曲高和寡，识者寥寥，但叔本华的思想始终是不间断地、持久地对有能力接受者发挥着影响。就像法国作家安德烈·纪德所说的：“读着叔本华的《作为意欲和表象的世界》，我就对自己说，这世界千真万确就是这样的！”

对于任何高深、复杂的思想体系，要三言两语的所谓概括而又不损害其神韵，以致让读者先入为主，几乎是不可能的。叔本华的思想体系结构完整、宏大，由正确、深奥的基本观点所衍生出来的有机整体中的各个部分，例如认识论、逻辑学、美学、伦理学等，都能互为呼应和彼此引证。而作为整个思想体系，叔本华的哲学又能与这地球上最古老的宗教和神秘主义，例如婆罗门教、佛教等，殊途而同归。还有就是对于这人生世事的几乎各个方面，叔本华都发表过令人回味不已的不凡见解。所有这些思想内容，现在已经固定在叔本华优美文字的形式里。哪怕只是改换另一种方式复述或者概括，那重新表达出来的东西，跟叔本华那思想与文字完美合一的论述文本相比，就像仿冒货跟名牌产品之比。那些要么是因无知而误解、要么是因恶意而诋毁的评论，就更是误人子弟而已，因为这些评论连还有几分形似的仿冒品都称不上了。至今确实还有很多人误以为读了哲学史中对某个哲学家或者某一哲学的介绍，就真的是掌握了这一哲学家的思想。人们很多时候的确就像叔本华所说的，只是“阅读对伟大思想家的评论，而不是阅读伟大思想家的著作”。就像相亲一样，虽然最终还是经过自己的眼睛才下结论，但人们还是习惯性地在见面前要听媒人的意见。但人们可曾想过，为何自己亲身

获得的印象，如无意外总是与别人所说的有别？在相亲时，这不会构成什么问题，因为当事人是很认真的，不用别人的提醒，当事人自己都要对对象亲自过目。但在对待思想著作时，我们可就无法提起那股认真劲了。读了某本哲学史某一结论性的说法以后，甚至单凭某些貌似有学识之人的评论，就足以把这哲学家或者哲学打发了事。尽管如此，在译者序里对叔本华的哲学核心理论作一番笨嘴笨舌的介绍还是免不了的。能够在介绍叔本华的同时，又能忠实于哲学家的思想，办法只能是尽量引用哲学家的优美话语。这是我在下文将尽量采用的办法。这就跟现在婚介所尽量运用高科技，让征婚者通过录像现身说法差不多。如果读者能够直接在叔本华的著作中，领会叔本华从前提到结论层层推进的思想，当然最聪明不过了。

我认为，叔本华的一生大致可分为三个阶段。这三个阶段可分别由叔本华所居住的街道名字标示出来。叔本华是出生于波兰但泽的“圣灵”街（Heiligengeistgasse）114号。一直到30岁以前，叔本华圣灵般的精神思想种子因得到后天土壤、水分、阳光的配合而茁壮成长，并很早就结出硕果。早在25岁时就表现其思想天才的本色，那时发表的《论充足理性原则的四重根》到今天仍是认识论的名篇。在30岁不到的年纪，就写出了奠定其哲学体系的《作为意欲和表象的世界》第一卷，内容涵括大自然物理世界的各种现象和人的精神世界。叔本华从很年轻的时候，就对于自己明显的特质和今后要走的路有着非常清楚的了解。他20岁时，就对年长的文学家魏兰说：“人生真是糟糕透顶的事情，我已决定要花费这一生去琢磨和探究这一糟糕透顶的人生。”但在春风得意，出版了奠定其思想体系的巨著以后，叔本华就开始一直走着背运。父亲死亡、巨额家财濒临失去，叔本华无论在大学教书还是出版著作（要求重版《作为意欲和表象的世界》不获出版商同意，甚至把西班牙作家格拉西安的著作翻译成德语也没有出版社肯印刷），都无一如意，身体染病、精神忧郁。他贡献给世人的伟大思想，丝毫发挥不出作用。这段一直延续到晚年成名为止的“失败”命运，以31岁时搬到柏林“失败”大街（Niederlagstrasse）2号为标志。1843年，叔本华搬进了法兰克福“好风光”大街（Schöne Aussicht）17号，并开始了生命中最“风光”的时间。同年就开始有评论家写出了赞扬叔本华哲学的文章。他的《作为意欲和表象的世界》也在次年相隔二十多年以后重版。叔本华那沐浴在荣

耀之中、受人景仰的晚年，直至其逝世，就在这“好风光”大街住处度过。

回到叔本华的中心哲学思想。叔本华认为，意欲是构成这个世界一切事物内在的、真正的核心，是“自在之物”；我们所看见的自然界中的存在物（包括人、动植物、无机物）都是基本生命力、自然力亦即意欲的载体；丰富多样的现象世界是意欲在各个级别的客体化结果。我们人类则是意欲最高级别的现象。智力则是派生的，是为盲目的意欲配备、帮助其生存和发展的工具，在本质上与动物的爪、牙、翼没有多大的区别。至于人的智力如何帮助我们认识这一世界，那是认识论的范畴。在认识力不用为意欲效劳的时间里，智力自发地观照这一世界，在这一过程中我们的所见构成了美学的内容。但探讨我们的本性（在这里也就是探讨我们的个体性格、我们的意欲），以及这一本性如何在认知的帮助下发挥和表现出来，亦即如何外现为行为，那就是叔本华所说的道德学的范畴。所以，在叔本华的理论中，道德与意欲是密切相关的。

这本书的头两篇文章所讨论的问题，被叔本华称为“伦理学的两个根本问题”。首先，《论意欲的自由》所要解答的问题是：人到底是不是自由地意欲做出这样或者那样的行为，而“自由”在这里的意思，根据叔本华的分析，就是“与必然性没有任何关联”、“不依赖于任何原因”（文章第一节）。这个在一般人看来不知有何意义的问题似乎与我们的生活并不密切相关。面对这样的问题，不少人不经思考就会给予这一简单的问题以肯定的回答；甚至经过一番思考以后，人们也不会得出别的答案。人们会认为“这些关于意欲是否自由的辩论……说到底不过就是瞎扯而已”。其实，这一问题“至为细腻、耐人深思”，因为这问题所探究的是：我们人作为大自然的一部分，是否与大自然的其他存在物一样，也遵循着大自然存在物的变化和活动所必然遵循的因果律？抑或在大自然的众多存在物当中，人作为大自然存在物系列中的最高级，是否惟独就是个例外，是否惟独可以不受大自然的因果律的限制，惟独可以毋需原因就“自由”地产生出意欲以及行为的结果？或者虽然具备了充足的原因就必然在大自然的其他存在物那里引出或者造成结果，但惟独在人的身上，就算具备了充足原因（动因），也可以无法引出结果？确实，我们很多人都知道所有那些无机物、植物都不会有什么“自由”的；就算是动

物，其实也是受制于本性和它们眼前所见之物，并没有“自由”可言。但至于人是否有意欲的自由，那绝大部分人都会认为：人当然是拥有这样的自由的。但这样的看法到底意味着什么，绝大部分的人其实是不甚了了的。

正因为“所有现实外在世界之物所涉及的变化都服从因果律”，人当然也不会例外。这是因为根据叔本华的论述，每一个人所意欲做出并确实做出了的行为，是人的意欲构成（亦即性格构成）与动因相互作用以后引出的结果，情形就像A物质与B物质相互发生化学作用以后得出C变化（结果）一样。对于这大自然的众多经验之物，亦即对于大致划分的无机物、植物、动物和人，虽然“在因果律发挥其作用时，其变化的方式却有其相应的方式。因此，与三类有差别的物体，即无机物、植物和动物相应，那主导着变化的因果律也同样显现三种形式，亦即作为最狭窄意义上的原因（ursache）、刺激（reiz）和动因（motivation）。但形式的变化却一点都没有影响因果律的先验有效性，并因此影响由因果律所奠定的原因引出结果的必然性”。引出人的行为的“动因”也是原因的一种，那只是通过人的认知媒介才发挥作用的原因。动因只需被人发觉、理解，就有了可以发挥作用的其中一个条件。也就是说，要发挥作用的话，除了这一动因被人发觉、成为动因以外，这一动因还必须“对所要刺激的意欲是一个有决定力量的原因，因为甚至物理、化学的原因，甚至（对植物发挥作用的）刺激，也只有当对象物是对这些原因和刺激敏感的时候，这些原因和刺激才可以发挥出作用”。叔本华把人的性格和动因如何结合并产生出行为这一过程，与无机物和原因相结合、植物和刺激（原因）相结合所产生的变化、动物和动因（原因）相结合所产生的行动等联系起来对照和比较。叔本华的结论就是，虽然在大自然的存在物系列中，人是处于最高级，其次是动物、植物和无机物，但所有这些大自然的存在物都一概遵循着由原因引出结果的同一样原理。引起人、动物、植物、无机物活动和变化的动因、刺激、物理和化学原因，各自的作用方式尽管不尽相同，例如推动人与动物活动起来的动因，首先必须经过人与动物的头脑理解，而刺激植物活动的刺激，则是经过光亮、空气等媒介才能发挥作用；至于无机物，作用的原因必须直接接触才发挥出作用。但是，原因引出结果的原理则是一样的。另外，在无机物那里所发生的变化，尤其是机械性的因果作用，原因与结果之间的关联是最

明显的。引起植物活动的刺激原因则因为没有那么直接而稍为难以把握了。驱使动物活动起来的动因，其作用过程则需要更仔细的观察才能明白。至于驱使人们做出行为的动因，其作用过程则是最难明白的，因为能够引起人的行为的动因，并不像动物的动因那样始终是局限在直观可见的范围。人甚至可以不受直观所见之物的影响，可以让纯粹只是想法去决定自己的行为。所以，从无机物、植物、动物一直到人，活动（行动）原因与活动（行动）结果之间的关系越来越难以把握，但这并不等于这种关系因为难以被我们把握就不存在了。就像叔本华所指出的，在这一大自然，不需原因就能产生结果是根本不可能的。“先有本质，然后才有本质的发挥”是这一大自然的真理。无机物、植物、动物、人，其变化、活动和行为都是无机物、植物、动物、人的本质与这些本质以外的原因（动因）共同作用的结果。一如大自然其他事物的本质构成，人的意欲本质，亦即叔本华所说的人的性格构成，也是一种具体、实在、既定的存在，是不变的。有了动因以后，动因就根据存在物（人）的意欲构成（性格）而发生作用；其引出的结果就是这个人所做出的行为。叔本华是第一个把人的行为发生过程与大自然其他事物的活动过程放在一起考察。经过叔本华这样把大自然的各级存在物放在一块对照分析，我们就更加明白了这些说法的具体涵义：人是大自然的一部分；人作为既定的存在物，其本质的发挥（行为）完全遵循着适用于大自然一切存在物的因果规律；就像我们中国古人所说的，天人是合一的。由于动因是在人的意识里发生作用，而人对自身的意识又笼罩在一片黑暗之中，所以，到底人做出行为的意欲是不是我们自由（亦即不需原因）地无中生有，就成了一个非常深奥的问题。就像叔本华所说的，这一问题的涵义甚至是常人所不能明白的，要他们回答这一问题则更是不可能。我们难道不是听过某些特别强调科学的著名物理学家和科学院院士，以无知者的无畏放言：中国文化把自然跟人归纳成一理是不对的；人世间有人世间的复杂现象和规律，跟自然界的复杂现象和规律根本是两回事；而近代科学的一个特点就是要摆脱天人合一的观念。这个例子只是表明了叔本华所讨论的这一问题的难度。叔本华这篇论文完全从现实世界的素材出发，亦即完全从哲学所采用的方法出发（亦即有别于不能实证的神秘主义领悟），以充分的论据，清楚、透彻地解答了这一巨大的难题，尽显思想家的本色。

在《论道德的基础》一篇，叔本华找出了道德根源和根据。而这也就是关于道德的学科——伦理学的本来目标。用叔本华表达得更好的语言吧：“我认为伦理学的目标就是从道德的角度，说明和解释那些人与人之间差异极大的行为方式，找出其最终的根源。所以，除了循经验的途径，再没有别的其他途径可以找到伦理道德的基础；也就是说，我们只能首先调查是否真有一些我们必须承认其具有真正的道德价值的行为——这些也就是自动自觉的公正行事、纯粹发自仁爱和确实的慷慨行为。发现了这样一些行为以后，这些行为也就应作为既定的现象。对这些现象我们必须作出正确的解释，亦即找出造成这些现象的真正的原因。所以，我们必须证明确有这样的独特的推动力，驱使人们做出与其他行为迥然不同的行为。这一独特的推动力以及对这一推动力的敏感接受就是道德的最终原因，对这些道德原因的认识就成了道德的理据或说道德的基础。”叔本华指出，人的行为只有三种推动力：愿望自己快乐的利己心、愿望别人痛苦的恶毒心、愿望别人快乐的同情心。这三种道德上的基本动力“在每一个人的身上都是以不同，甚至是极不相同的比例存在。动因根据一个人身上这三者的比例而相应地对这个人发挥作用，引出这个人的行为。对一个利己心很重的人，只有利己的动因才会产生威力，而投合同情心和恶毒心的动因都敌不过利己的动因。这样的一个人既不会牺牲自己的利益去报复敌人，也不会牺牲自己的利益去帮助朋友。而另一个对恶毒的动因相当敏感的人，却经常会为了损人而不惜害己。这是因为具有这样性格的人，在给别人制造痛苦中所得到的快乐，超过了他们自己所要承受的同等痛苦。……这一类性格的人怀着狂喜投入到一场只能是两败俱伤的斗争中去。他们甚至在深思熟虑以后，谋杀了给他们造成过伤害的人，然后马上自杀以躲避惩罚。……相比之下，心的善良全在于对所有有生命之物都会怀有深切的同情，但首先是对人的同情……因此，一个人本性中的善良首先体现在控制自己不做出伤害别人的每一行为……其次，当别人承受痛苦时，能促使自己伸出援助之手。在这一方面，有些人会走得很远，就像那些往相反方向走得很远的恶毒之人一样。也就是说，一些具异常善良本性的人对别人的痛苦比对自己的痛苦更为上心，因此，他们为了别人而作出牺牲，以致自己比所帮助的人承受了还要多的苦痛。假如几个甚至许多其他人能够同时因自己的帮助而受益，那在迫切需要的时候，这些人会献出自己的生命。”所以，“根据人与人之间这种巨大的、与生俱来的、原初的差别，每一个人

就相应地只会受到这个人最为敏感的那些动因的影响，正如某一物体只对酸、另一物体则只对碱起反应一样；并且就像这些物体不可改变一样，人的性格也是不可改变的。对善良的人能够发挥出强劲推动力的友爱和助人的动因，对于只能接收利己动因的人，却是不起任何作用的。但如果我们要驱使这些一心利己的人作出友爱、助人的行为，那我们就只能让这些人错误地以为：缓解别人的痛苦可以间接地以某种方式使自己得到好处（正如大多数的道德说教其实也是在这一意义上作出各种不同的努力）。但以此方式，这个人的意欲就只是遭误导而已，而不是他的意欲改善了。要真正改善一个人的意欲，就需要让这个人对动因的整个接受方式来一个翻天覆地的变化。因此，例如要让甲变得不再对别人的痛苦无动于衷；要让乙变得不再对造成别人痛苦感到快乐；让丙变得不再是自己个人的利益远远高于一切其他别的动因，不再是只要自己能够获得丁点利益，那其他别的动因就都无法再对他发挥作用。这样的一种改变却肯定比把铅变成黄金更加不可能。这是因为好比需要把这个人身体里面的心脏翻转过来，改造这个人最内在的深处。相比之下，我们所能做的一切，只是启发这个人的头脑理解，矫正他的看法，使这个人更准确地把握客观存在的事物和生活中真实的情况。但所做的这一切不过就是让这个人的意欲构成能够更加连贯、清晰、明确地显现，不受歪曲地表达出来。这是因为，正如做出许多良好的行为其实是受到虚假动因的诱使，是因为相信那善意虚构出来的这一说法：做出这些良好行为在今生或者来世得到好处；同样，许多的恶行也只是因错误理解人生境况所致”。

这样的话，道德或者不道德就是与生俱来的了，“我们可以通过动因强制人们守法，但却无法强制产生出道德；我们可以重塑我们的行为模式，但却改变不了我们的意欲，而道德的价值只取决于意欲。我们改变不了意欲所要争取的目标，而只可以改变意欲为实现其目标所采取的途径”。教育（亦即矫正认识）的作用是很重要的，但那只是在上面所说的方面，还有就是，“我们所获得的教导可以改变可供选择的手段，但却改变不了我们最终的目标——这最终的目标是每一个人的意欲根据其原初的本质制定出来的。我们可以告诉利己主义者：如果他们放弃小小的好处，就可以换来更大的利益；我们也可以让恶毒者清楚地知道：给别人造成痛苦的话，那将给自己带来更大的痛苦。但要劝说别人放弃利己之

心或者害人之心，我们却是无能为力的，正如我们改变不了猫捉老鼠的天性一样。通过增长见识，通过别人的教导了解了人生的状况，因此也就是通过启发头脑的思维，那甚至一个人善良的本性，也得以更有条不紊和更加完美地外现其本质。例如经由别人的指点和说明，我们终于看到了我们所做的事情经过长的时间和过程以后才会造成的结果，诸如只是间接造成的，只是随着时间的推移才会给别人带来的痛苦——而这些就出自我们当初所做出的一些我们认为并非不好的行为或事情。同样，我们会获得教训：许多出于好心而做出的事情却会引来不好的结果，例如，出于好心而宽恕和放过了坏人。我们尤其学会了‘不要伤害任何人’的原则要普遍优先于‘帮助别人’的原则，等等。在这方面而言，修养道德和学习理论道德学当然会有一定的效果；但能做的也就到此为止了，局限轻易就可看得出来。头脑是照亮了，但心却依然没有改善。最根本性的东西——无论是在道德方面，还是在智力或者体质方面——都是与生俱来的，人为努力和运用技巧始终只能起到辅助作用。每一个人之所以是他（她）这样的一个人，就好比是‘凭着神灵的恩典’”。

叔本华雄辩的语言把人的行为根源及其道德上的涵义解释得如此剔透，那一直以来困扰人们的内在本性，与外来教育、动因的缠绵不清的关系就这样条分缕析。遗憾的是，这样的思想成果却仍然不为大众所知，在经历一个多世纪以后仍然那样“新奇”。

叔本华在这两篇文章所阐发的根本观点之所以至关重要，就是因为这些是正确认识人性、物理的关键的第一步。真正把握了最根本的观点以后，人人都可以对这些根本观点有所发挥和补充。所谓“纲举目张”是也。在这一意义上，“伦理学是最容易的学科”。

在《为何我们羞于暴露性行为以及性器官》和《论禁欲》里，叔本华描绘了可供我们选择的两条道路。对生存意欲的肯定构成了我们这一自然世界。生存意欲就是除了保存自己以外，还着眼于延续下一代。具体的表现就是强劲的性冲动。所以，叔本华把我们的性冲动形容为意欲的焦点，同时，透过性行为就可以一窥生存意欲的巨谜。但为何“这一人们借以进入生存的行为，却是所有人在内心深处都为之感到羞耻的行为”？为何“人们要小心翼翼隐藏起这些行为？事实上，一旦自己的这些行为被人们撞个正着，所引起的慌乱就犹如在犯罪时被别人逮个正着一

样。这样的行为，在我们冷静对其反省时，通常会引起我们的不快，在心境升华之时，想起这些行为会引起我们的厌恶。”为何“在这性行为完成以后，某种奇特的苦恼和懊悔就会尾随而至，在第一次完成这性行为以后，这种情形就尤为明显。而总的说来，一个人的本性越高贵，那他就越清楚地感受到这些心情”？“但惟有持续进行这样的性行为，人类才得以继续存在。假如乐观主义是对的，假如我们的生存是在大智慧指导下给予我们的、需要我们谢领的某一极好的礼物，因此，假如这一生存本身就是弥足珍贵、值得称颂和高兴的——假如是这样，那延续这一生存的性行为就应该表现出完全另外的一副样子才对呀。相比之下，假如这一生存是某种失足或者某种误入歧途所致，假如这一生存就是本性盲目的意欲的作品——这一意欲的作品要是真能得到至为幸运的发展，那也不过就是达成自身以消除自身——那延续这种生存的行为就必然是现在它这副样子。”这一肯定生存意欲所导致的结果就是不断地负债、还债，永无休止的劳作、困顿、苦难、无聊的人生，亦即佛教所说的六道轮回。

相比之下，禁欲却是对生存意欲的否定，是为获得最终的解脱所作出的努力。这也是真正的基督教、佛教、婆罗门教等所倡导的解救之路。值得注意的是，叔本华自始至终是以他的哲学理论进行探索。也就是说，叔本华是循着外在现实经验的途径进行考察，这是真正意义上的哲学途径。由此得出的结论，也正因此能让人信服。《论禁欲》和《通往解救之路》，为我们提供了叔本华对我们的生存本质、对我们将何去何从所作出的深刻、认真的思考。至于获救以后的境界，按照叔本华一贯的求实风格，他只能以“无”来形容，因为我们所运用的任何语言、意象都是属于这一意欲客体化的世界，并不足以形容意欲寂灭（亦即佛教的“涅槃”）的境界。道德的行为并不是目的，而是通往意欲寂灭、获得解救的手段而已。

这本书所讨论的现象是我们司空见惯的，因为这些涉及我们与大自然的本质及其作用规律。但叔本华透过这些现象所得出的见解与我们的流行观点迥然不同。如珠的妙语散落在书中的每一页，由严密的推理线索串联了起来。这样的思想作品，完全可以用叔本华描述普卢塔克作品的话语形容：“我一翻开他的书，就好像长出了一对翅膀。”

韦启昌

2005年8月于澳大利亚

2014年3月修改

论意欲的自由

自由是一个神秘之谜。

——爱尔维修：《论精神》

挪威皇家科学院所提出的问题是这样的：

能否通过人对自身的意识以显示和证明：人的意欲（意愿）是自由的？

一、对几个关键概念的定义

对于这样重要、严肃、困难的一个问题，这样一个根本上恰恰也是所有中世纪和现代哲学所关注的首要难题，我们首先必须对这一问题所包含的几个关键概念作出极其精确的界定，亦即对这些重要概念作出细致的分析。

1. 什么叫作“自由”

“自由”这一概念，只要我们仔细思考一下，就可发现这其实是一个带否定特性的概念。一旦说起“自由”，我们所想到的就是：不存在任何起妨碍作用的东西。相比之下，起妨碍作用的东西，作为显现力量的东西，却必然是带肯定特性的。根据起妨碍作用之物所可能有的性质和构成，自由的概念也就相应可细分为各自差别很大的三类，亦即身体、物质（physische）上的自由，智力上的自由和道德上的自由。

A. 身体、物质上的自由意味着不存在任何种类的物质障碍。所以，在德文里，我们可说“自由的天空”（freier Himmel）、“自由的全景”（freie Aussicht，亦即视线可以不受障碍地极目远眺）、“自由的空气”（freie Luft，亦即自由流动的空气）、“自由的田野”（freies feld，亦即空旷、开阔的田野）、“一个自由的位置”（ein freier platz，亦即一个空着的、无人占用的位置）、物理学中的“自由热”（freie elektrizitat，亦即游离热）和“自由电”、“山洪的自由奔流（freier lauf des stroms，亦即不再受到山石或者水闸的阻碍）”，等等。“自由”（frei）一词的用法还包括“自由住宿”（freie wohnung，亦即免费住宿）、“自由费用”（freie kost，亦即免收费用）、“自由报刊”（freie presse，亦即免费报刊）、“邮资自由的信件”（post-freier brief，亦即邮资免付的信件）等。“自由”一词的这些用法都表示了：在享用这些物品时，并没有那通常所附带的不便条件。但在我们的思维里，“自由”却常常是动物的属性，因为动物的特质就是动物的活动是发自动物的意欲（意愿），是出于主观随意，并因此被称为自由——假如没有什么物质障碍可以阻止和妨碍动物这些活动的话。但由于这些障碍可以分为各自

差别很大的不同种类，而这些障碍所妨碍的又总是意欲。这样，为简便起见，我们就从肯定特性的一面去理解这一概念，从这一概念所想到的就是所有只是出于自己意欲（意愿）或者经由自己的意欲而活动起来的东西。经过这一转换，概念的涵义从本质上并没有发生什么改变。这样，只要动物和人没有受到皮带、绳索、监狱、瘫痪等阻碍，也就是说，只要并没有受到身体、物质方面的阻碍，相反，这些身体、物质的东西是与他（它）们的意欲相符，那动物和人就称为自由的——在自由概念的身体、物质的意义上而言。

自由的这一身体、物质方面的涵义，尤其是作为动物的属性，是“自由”这一概念原初的、直接的并因此是最常用的涵义。正因为这样，在这一意义上的“自由”概念，并没有可以让人产生疑问、会引起争议的地方；这一概念的现实性总能得到经验的证实。这是因为只要一只动物纯粹是出于自己的意欲做出行为，那这只动物就在上述意义上是自由的。在此，不会有人再去考虑是什么先对这动物的意欲发挥了影响。这是因为“自由”指的只是能够随意而为，亦即在动物做出行为时，并没有身体、物质方面的障碍；这是“自由”原初的、直接的并因此是最常见的涵义。所以，我们才会说：天空中的飞鸟、森林里的走兽是自由的；人就其本性而言是自由的；只有自由的才是幸福的，等等。我们也才会说某某民族是自由的——这样说的涵义就是：这一民族只受法律的管制和约束，而这些法律是这一民族自己制定出来的。这样，这一民族就只是遵循自己的意愿（意欲）。所以，政治上的自由可归类于身体、物质方面的自由。

但如果我们考虑的不是身体、物质上的自由，而是自由所包含的另外两类涵义，那我们涉及的就不是“自由”的常见涵义了，而是这一概念的哲学涵义。而一旦涉及“自由”概念哲学上的涵义，那大家都知道，难度就会加大了许多。“自由”的哲学涵义又可分为完全不同的两类：智力上的自由和道德上的自由。

B.　至于智力上的自由，亦即亚里士多德[1]所说的“在思想方面可以任随己意或者无法任随己意”，我们在此予以考察，纯粹只是为了使自由概念的划分能够彻底。所以，我擅自把讨论智力上的自由的部分挪至本文的结尾处，因为到了本文的结尾，自由概念这方面的涵义已经得到了

解释。这样，到了本文的末尾处，只需三言两语就可以处理完智力上的自由的问题。但在分类方面，智力上的自由却是因为与身体、物质方面的自由紧密相连而必须排在身体、物质方面自由的后面。

C. 因此，我现在就马上转到第三种自由，亦即道德上的自由，而这其实就是挪威皇家科学院所提出的问题中的“意欲自由”。

道德上的自由在一方面是与身体、物质方面的自由相关——这让我们看到道德自由的起源肯定是迟于身体、物质方面自由的起源。正如我所说的，身体、物质方面的自由仅仅是与物质方面的障碍有关。只要没有了物质方面的障碍，就马上有了身体、物质上的自由。但在许多情形里，我们已经观察到：在没有物质障碍的情况下，一个人却可以纯粹受动因的制约而不会随心所欲地行事。诸如此类的动因包括威吓、许诺、危险，等等。这样，问题就出来了：受到如此制约的人是自由的吗？或者，某一强有力的相反动因是否的确能够阻止某一随心所欲的行为，或者使这一行为成为不可能，作用就跟物质障碍一样？此问题的答案，对于具有健全常识的人来说并不困难。也就是说，某一动因永远不会像某样物质上的障碍一样地发挥作用，因为物质上的障碍轻易就可以完全压倒一个人的身体力量；相比之下，一个动因却永远不会就其自身而言是无法抗拒的，永远不会具有绝对的力量。其实，一个动因永远都有可能被另一更强有力的相反动因压过——只要出现这样一个动因，而具体情形中的那个人也能受这一动因影响的话。我们经常看到甚至是所有动因中的最强有力者，亦即保存生命的动因，仍然会有不敌其他的动因的时候，例如，在自杀，在为他人或他人的看法或许多种种的利益而献出生命的例子里，都可看到这样的情形。反过来，有人在被逼供之时，只要一想到招供了就会没命，那有时候就算最难熬的酷刑也无法奈何得了他们。虽然从这些例子可以清楚看到：动因并没有纯粹客观（客体）和绝对的强制力，但却是带有某种主观（主体）的和相对的强制作用，亦即对相关的人而言的强制作用。无论是哪一种情况，所产生的结果都是一样的。这样，现在的问题就是：意愿（意欲）本身是自由的吗？

这样，“自由”从原先人们只想到的与能够做出的行为有关，在此却与意欲（意愿）发生了关联。而问题也就产生了：到底意欲（意愿）本身是不是自由的？认真思考一下就可发现：要把自由与意欲（意愿）拉

上关联，那“自由”概念原初的、纯粹经验的，并因此是流行的涵义却是不足够的。这是因为根据这一涵义，“自由”意味着“与自己的意欲（意愿）相符”。如果我们现在询问这意欲本身是否自由，那我们其实就等于询问意欲是否与意欲自身相符一致了。这一点虽然是不言自明的，但这却还是没有告诉我们任何东西。根据自由的经验上的涵义，我们就说“如果我可以根据自己的意欲（愿）行事，那我就是自由的”。而以这句“我根据自己的意欲”，自由也就确定下来了。但现在，既然我们询问的是意欲本身是否自由，那问题就应该是这样的：“你也可以意欲你所意欲的吗”？这样的发问似乎就是说：这意欲的背后还有这意欲所依赖的另一意欲。假设对这一发问的答案是肯定的，那第二个问题又随即出现了，“你可以意欲你意欲要意欲的东西吗”？这样，这一发问就会一直层层往后深入，以至无穷，因为我们会认为某一意欲是依赖于另一更早、更深的意欲，会徒劳地试图找到我们可以认定是绝对不依赖于任何东西的最终意欲。如果我们愿意认定有这样的一个最终意欲，那我们也尽可以同样把第一个的意欲视为那随意认定的最终意欲——但这样，我们的发问就可以还原为完全简单的“你可以意欲吗”？不过，对此发问所给予的肯定回答是否就可以肯定意味着意欲就是自由的——这就是我们想要知道，并且仍然是悬而未决的。“自由”那原初的、经验的、从行动中拿来的概念，因此就无法与“意欲”的概念产生直接的关联。所以，为能够把自由的概念运用于意欲，那就得对自由这一概念稍稍改变一下，亦即在抽象中理解其涵义。稍稍改变以后的结果就是：自由就应理解为不存在任何的必然性。经过这样的处理，“自由”的概念仍保留其否定特性——这一否定特性我在本文一开始就予以认定了。这样，作为具有肯定特性的必然性概念，却为“自由”的概念提供了否定的涵义。必然性的概念因此就是我们首先需要讨论的。

这样，我们就会提问：必然是什么意思？一般的解释就是“必然就是不可能的相反，或者必然就是不可能是其他别的样子”。这种常规的解释只是玩弄字词、用另一种字词改写、复述原来的意思而已。这并不会让我们增进对这概念的认识。我所提出的是这样一个实实在在的解释：必然就是某一充足原因（根据）所引出的结果。正如每一准确的定义一样，这一句子也可以反过来理解而照样成立。根据这一充足原因（根据）是涉及逻辑方面的、数学方面的，抑或物理方面的，这一必然性相

应地就是逻辑的（例如，具备某些前提以后，必然就可引出某一结论）、数学的（例如，一个三角形如果角度相同，那这三角形的边长也肯定一样），或者物理的和现实的（例如，只要具备了原因，就会产生某一效果）。只要具备了某一原因，那结果就会同等严格地伴随着必然性出现。只有当我们明白某样东西就是从某一原因所引出的结果，我们才会知道这一结果是必然的。反过来说，只要我们认出某一结果是出自某一充足原因，我们才会看出这一结果是必然的，因为所有原因都具强制性的。这一实在的解释是那样的适当和充分，以致“必然性”与“从某一充足的原因所引出的结果”简直就成了可以互换的概念，亦即无论在任何情况下，其中之一概念都可以取代另一概念。[2]

因此，缺少必然性就等同于缺少某一决定性的充足原因。人们会把偶然当作是必然的相反，但偶然性与必然性其实并不矛盾。也就是说，每一偶然发生的事情只是相对来说是偶然发生的。这是因为在这一现实世界——也只有在这一现实世界才会有偶然的事情发生——所发生的每一件事情与导致其发生的原因，都是必然的关系；相比之下，这一件事情与所有其他的一切，亦即与其在时间、空间相遇的其他一切，则是偶然的关系。既然缺少必然性就是“自由”的标志，那自由就必然是独立于一切原因，因此也就可以定义为绝对的偶然。这绝对的偶然是一个最成疑问的概念，我甚至不敢保证人们可以在头脑中设想这一概念。但这一概念却与自由的概念稀奇古怪地扯在了一块。不管怎么样，自由就是与必然性没有任何关联；而这也就是说，自由是不依赖于任何原因的。现在，把这样的概念套用于人的意欲，那就等于说：一个人的意欲在外现（意欲活动）时，并不受到原因或者充足根据、理由的左右和决定，因为否则的话，一个人的意欲行为就不会是自由的，而是必然的了，因为从某一原因、根据（无论这原因、根据属何种类）所引出的结果都总是必然引出的。康德为自由所下的定义正是基于这一道理——根据康德的定义，自由是一种凭自身、自动就可开始一系列变化的能力。这是因为“凭自身”、“自动”，如果还原其真正本意，就是“在此变化之前没有原因的情况下”，而这就等同于“没有必然性”。虽然这样的定义让自由的概念似乎有了肯定的性质，但仔细思考一下，这一概念的否定特性还是凸现出来了。自由的意欲也就是不受原因、根据的决定。既然每一决定着其他东西的必然就是一个原因、根据，那自由的意欲就将是不受任何原

因、根据决定的东西。这自由意欲的外现（意欲活动）因此就是绝对地和原初地由自身而发，而不是由在此之前的条件所必然带来，亦即并不会以服从规律的方式受到任何东西的左右和决定。碰上这样的概念，清晰的思维也就宣告结束，因为充足根据（原因）原则及其所有涵义是我们整个认知官能的基本形式。在此，这一充足根据（原因）原则却被取消了。但我们也不是完全没有表达这一概念的技术用语，那就是“毋需根据、原因的自由”——顺便说上一句，这是表达所谓意欲自由的惟一一个清楚界定了涵义、实在和明确的概念。所以，碰上上述的概念，我们就免不了陷入含糊和模棱两可之中，情形就跟讨论并不会必然引出结果的原因、根据一样。每一个原因、根据所引出的结果都是必然的；每一必然性都是有因就有果。一旦假设了这样“毋需原因、根据的自由”，那接下来的结果且作为这一概念的特质和标志，就是真具备这样“自由选择”的人，在某一完全具体、确定的外在情形下，做出两种彼此相反的行为都是同样可能的。

2. 什么是自身意识

答案就是：对我们自身的意识——这是相对我们对其他事物的意识而言的。对其他事物的意识是我们的认知官能的任务。在那些其他事物在我们这一认知官能里面显现之前，认知官能却有其让那些事物显现的特定形式。认知官能的这些形式因此就是事物有可能作为客体存在的条件，亦即作为物体（对于我们来说）而存在的条件。这些认知功能的形式，我们都知道就是时间、空间、因果律。虽然这些认知形式存在于我们自身之中，但这些认知形式的任务却只是为让我们能够意识到其他事物，一般都是与自身以外的其他事物相关。因此，虽然这些认知形式存在于我们自身之中，但我们却不可以以为这些认知形式是作对自身的意识之用。其实，这些认知形式只是使我们有可能意识到其他事物，亦即使我们有可能掌握关于其他事物的客观知识。

此外，我不会受到具有双重涵义的拉丁词“conscientia”[3]的诱导，把那些列在“良心”名下的人的道德感情冲动归入对自身的意识。这些“良心”名下的东西也列在实践理性，以及康德所宣称的绝对命令的名下。我之所以不会这样做，一方面是因为这些名为良心的道德感情冲动只是作

为经验和反省回顾以后的结果，亦即作为对其他事物的意识的结果；另一方面，是因为在那些道德感情冲动里面，属于原初发自人性的、为人类所特有的东西，与由道德和宗教教育所添加进去的东西——这两者之间，还没有清楚、无可争议的界限。再者，通过把良心扯进自身的意识，进而把问题移至道德的地盘，重复康德的道德证明，或者更精确地说，重复康德那关于自由的假设——这出自先验意识到的道德律令——所凭借的是这一结论：“你可以这样的，因为你应该这样的。”这不可能是皇家科学院征文的目的。

我上面所说的已经清楚表明：我们的总体意识，其绝大部分并不是对自身的意识，而是对自身以外的其他事物的意识，或说认知官能。我们的认知官能以其全部力量投向外在，并且是外在现实世界的舞台（从更深入考察的观点看，认知官能应说是现实外在世界的条件呢）。认知官能首先是以直观的方式认识、把握这一现实外在世界；然后，认知官能就反思、琢磨以此方式所获得的直观认识，并把这些认识加工、整理成概念。在语词的帮助下对这些概念进行无穷尽的组合，就构成了思维活动。在减去了我们总体意识中这绝大部分的内容以后，所剩下的部分就是对自身的意识。由此我们已经可以看出，自身意识的内容不会丰富到哪里去；这样，如果在我们对自身的意识之中，真还有某些材料是可以证明意欲（意愿）是自由的，那我们希望能够尽量搜罗到这些材料。人们也曾经提出过：内在感官是对自身意识的工具。这一点我们不能全按照字面理解，而只能当作比喻——因为，对自身的意识是直接的。不管怎么样，我们接下来的问题就是：对自身的意识包含什么？或者，一个人到底是如何直接意识到自身的？回答：完全是作为一个意欲着的人。每个人只要认真观察一下自己对自身的意识，那他很快就会发现：自身意识的对象物始终就是自己的意欲活动。我们当然不可能把意欲活动只是理解为断然和马上就化为行动的意欲活动、正式作出了的决定以及由此产生的行为。恰恰相反，谁要是有能力透过程度和类别的差别表面，把握到某些关键性的东西，就会毫不犹豫地也把所有这些算作意欲活动的外现：一切渴望、奋斗、愿望、希冀、怀念、爱恋、高兴、欢庆等，还有就是不情愿和抗拒的感情，所有的厌恶、反感、害怕、愤怒、憎恨、悲哀、痛苦，一句话，所有一切的情感和激情。这是因为这些情感和激情只是我们的意欲或强或弱的骚动而已：我们的意欲要么受到制

约，要么可以恣意妄为；要么得到满足，要么无法得到满足——与此同时，我们的意欲就相应地时而像暴风雨般强烈，时而却又是轻微与柔和。这些骚动都与我们获得或者错失我们所欲望之物、与忍受或者终于去掉我们所厌恶的东西有着千丝万缕的关系。这些也就是同一样的意欲在作出决定和投入行动时所受到的明确的刺激。[4]甚至我们所说的喜悦或者不快的感觉也可归入上述条目之下，因为虽然这些感觉彼此之间在程度和类别上差别很大，但这些彼此差别很大的东西却始终可以还原为刺激起来的渴望或者厌恶，因此也就是可以还原为意欲意识到自己得到了满足抑或没有得到满足，遭遇了障碍抑或可以自由地为所欲为。这些感觉甚至包括身体上舒服的或者是痛苦的感受；以及在这两极端之间无数的感觉。这是因为从本质上，所有的情绪就是作为与意欲相符或者与意欲相背的东西直接进入了我们的自身意识。严格来说，甚至我们的身体也只是作为意欲向外作用的器官而为我们所直接意识，我们的身体也只是接收舒服或者痛苦感受的大本营。但这些感受本身，正如我刚才已经说了的，可以还原为对意欲的直接刺激：这些刺激要么是与意欲相符，要么就是与意欲相背。不管我们是否把这些只是喜悦或者不悦的感觉也包括其中，我们反正就发现：所有上述那些意欲的骚动，那些变换着的意愿或者不再意愿的情绪及其不停的此起彼落，构成了自身意识的惟一对象，或者如大家愿意的话，构成了内在感觉的对象。这些自身意识或内在感觉的对象，与处于外在世界、为我们所理解和知道的东西有着一种全面的、普遍认可的关系。但是，我们所理解和知道的外在世界，正如我已经说了的，并不在直接的对自身的意识之中。所以，我们一旦与外在世界发生接触，我们也就到达了对自身的意识与对其他事物的意识领域接壤的界限。我们在外在世界所察觉的对象，却是诱发意欲上述所有活动和行为的材料和动因。但人们可不要把这视为“骗取论据”，因为我们的意欲活动总是以外在物作为对象，我们的意欲活动，目标指向和围绕着这些对象，并且，意欲活动起码是由它们作为动因所引起——这是无人可以否认的。否则，那意欲就会完全与外在世界所隔绝，囚困于自身意识的黑暗内在之中。现在还有待探究的，只是那些外在世界的物体是如何必然地决定着意欲的活动。

所以，我们发现自身意识强烈地、严格来说甚至是惟独只专注于意欲。至于自身意识是否可以在这惟一的素材中找到作为论据的事实，并

以此说明意欲是自由的——对这种意欲的自由我们在之前已经讨论过了，字词的意思也已变得确切和清晰——就是我们所关注的问题。经过一轮快速行驶以后，现在我们就径直往我们的目标航行。在这之前，我们已经明显接近这一目标了。

二、意欲与自身意识

当一个人意欲着的话，那他也就是意欲着某一对象物；这个人的意欲活动始终是以某一对象物为目标，并且也只有把意欲活动与这意欲活动的对象物联系起来以后，我们才可以设想这种意欲活动。那么，“意欲着某一对象物”——到底是什么意思呢？意思就是：意欲活动其实首先是我们自身意识的对象，现在，由于某一事物进入我们对其他事物的意识，亦即由于认知功能的对象的出现，意欲活动产生了。这某样事物在与认知官能的这一关系中，被称为动因，诸如此类的事物同时也是供意欲活动的素材，因为意欲活动是以这些素材为目标。也就是说，意欲活动的目标就是造成这些素材的变化，亦即对这些素材有所反应。意欲活动的整个本质就在这种反应之中。由此已经可以清楚看到：没有动因，意欲活动就不会发生，因为意欲活动就会缺少了诱因和素材。不过，现在的问题是：如果这些事物出现在认知官能的面前，那意欲活动是必然发生，还是不会发生？是完全不会发生，还是另一种完全不同的，甚至是完全相反的意欲活动才会发生？也就是说，意欲对这些事物不会有所反应，还是在完全一模一样的情形里，意欲可以有不同的，甚至是彼此完全相反的反应？一句话，意欲活动会由动因必然引起吗？换句话说，当动因进入意识的时候，意欲是否保留着活动或者不活动的完全自由？

这样，上述所讨论过的、证明只能惟一运用在这里的抽象意义上的“自由”概念，在此就意味着否定必然性。既然“自由”是这样的涵义，那我们的难题也就随之确定了。但我们却必须在直接的自身意识里寻找解决这一难题的论据事实，仔细检查自身意识的陈述，而不能以简短的定论一刀割掉死结了事，就像笛卡儿[5]所做的那样。笛卡儿不曾多加思考就断言：“我们对此问题的看法是：我们确切意识到我们是自由的，不受命运控制的。没有什么比对这一点的理解更加清晰、完全。”（《哲学的原理》）莱布尼茨[6]在《论神的善良和仁慈》中就已批评过这种断言是站不住脚的。具体在这一问题上，莱布尼茨本人也似风中的芦苇，左右摇摆。经过一番明显自相矛盾的论证以后，莱布尼茨最后得出了这样的结论：意欲虽然会受到动因的影响，但这种影响却不是必然的。所以，他说：“我们所有的行为都是被决定的，从来就不是不受影响，因为

总有某一根据和原因在影响我们做出这样而不是那样的事情，虽然这一根据原因并非必然地决定我们这样做。”我对此的意见是：莱布尼茨这样一条在两个答案之间的中间路线是站不住脚的。我们不可以由于思想摇摆而宁走中间路线，得出这样的看法：动因是决定了意欲——但那只是在某种程度上；意欲是受到动因的影响——但那也只是在某种程度上；与此同时，意欲也可以不受到动因的影响。这是因为我们一旦承认某种力遵循着因果律，并因此承认这力发挥出作用，那当这力遭遇阻碍时，我们只需根据阻碍的程度而相应加强这力度，那这力就会完成其效果。如果用10杜卡收买不了一个人，但却已使这个人动心，那增至100杜卡就可以达到目的，等等。

我们就带着我们的难题审视那直接的自身意识——其涵义在这之前我们已经确定了。那么，这自身意识能够就那抽象的难题给予我们什么样的证明和解释呢？那抽象的难题也就是：在某一既定的、亦即我们智力所了解了的动因出现了以后，意欲活动是否随之展开？必然性的概念到底可不可以套用在这一过程？我们的自身意识能否告诉我们在这种情形下，不随着动因展开意欲活动到底是可能还是不可能？如果我们期望从自身意识那里获得关于因果律，特别是关于动因以及伴随着这两者的必然性的一些透彻、深刻的解释和说明，那我们可就错了，因为这每个人都有的对自身的意识，是太过简单和极为有限的。自身意识没有能力对这些难题发表什么意见。其实，上述概念是由投向外在的纯粹理解力所创造，并且只能放在反省理智的论坛里讨论。而那天然的、简单的，并且的确是单纯、幼稚的自身意识甚至不能明白这一难题的涵义，要回答这一难题则更是不可能的。自身意识关于意欲活动的证词——每个人在自己的身上都可以听到这些证词——在去除了所有无关重要、外在不相关的枝节，还原为赤裸裸的内容以后，其实表达的就是这样的意思：“我可以意欲，当我意欲要做出某一行为（行动）时，我身体可活动的四肢就会马上实施这一行为；只要我意欲做出这一行为，那我就必然做出这一行为。”其实，这就等于说，“我可以做我意欲要做的事情”。直接的自身意识所给予的证词不外就是上述这一句话，不管人们如何把这证词翻过来倒过去变换形式。自身意识的证词所涉及的也就始终是能够做出与意欲相符的行为。这也就是在一开始我们就已提出的“自由”概念的现实、原初和流行的涵义。根据“自由”的这一涵义，“自由”指的就

是“与意欲相符”。自身意识绝对地表示了这种自由，但并没有解答我们所提出的问题。自身意识是告诉了我们有行为的自由——在有了意欲活动的前提条件下；但我们现在要问的问题是意欲活动是不是自由的。也就是说，我们要探究的是意欲活动本身与动因之间的关系，但自身意识的证词——“我可以做我意欲要做的事情”——却不包含关于这一关系的内容。我们的行为，亦即我们身体的动作是依赖于我们的意欲——这当然是自身意识所给予的证词，这与我们的意欲行动不依赖于外在环境却是完全不同的两码事。而正是意欲行动不依赖于外在环境构成了意欲的自由。在意欲是否自由这一问题上，自身意识却无法给我们提供证词，因为这里所涉及的是在自身意识的范围之外。原因就在于意欲的自由涉及了外在世界（这作为对其他事物的意识为我们所了解）与我们的决定之间的因果关联，但自身意识却是无法判断那完全是处于自身意识范围以外的东西，与处于自身意识范围之内的东西之间的关系。如果认知能力对两者之一无从认识，那认知能力是无法确定这两者之间关系的。显而易见，意欲活动的对象和目标——正是这些对象和目标决定了意欲的行动——是在自身意识的范围以外的对其他事物的意识的领域。只有意欲活动本身是在自身意识之中，但我们现在要探询的是对象、目标与意欲活动之间的因果联系。自身意识的任务只是感受意欲活动，以及对身体四肢的绝对控制和操纵——这也就是“我所意欲”这句证词所表达的真正意思。正是行使这种对身体、四肢的控制和操纵，亦即做出行为（行动），才让自身意识得以确认其为意欲行动。这是因为只是还在酝酿之中的，只是愿望而已，而一旦酝酿结束，那就是决定。也只有在已做出行为以后，这一行为才向自身意识表明这已是决定，因为直到付诸行动以前，这愿望还是可以改变的。这样，我们已经差不多明白为何我们会受到那假象的迷惑。由于受到假象的迷惑，那些天真、纯朴、没有哲学修养的人就误以为：在某一既定的情势下，做出彼此相反的意欲行为都是可能的。他们还一边以自己的自身意识作证，误以为自身意识表明了这一点。也就是说，这些人混淆了愿望（打算）和意欲两者。人们可以有彼此相反的两种愿望（打算），但却只能意欲这其中之一；而到底意欲什么，那就只能通过做出的行动才让自身意识知道。关于那自有其法则的必然性——正因为这必然性所发挥的作用，在两个相反的愿望当中，只有这其中之一的愿望，而不是另一愿望，才成为意欲行动和付诸行为——自身意识却无法向我们提供任何情况，因为自身意识完全是后

验地了解到事情的结果，而不是先验就可以知道。各种彼此相反的愿望伴随着引起这些愿望的动因，在自身意识中不停地变换出现。对于这每一个愿望，自身意识都告诉我们：如果愿望成为意欲行动的话，那就可以化为实际行为。这是因为虽然愿望和打算化为意欲行为的纯粹主体（主观）可能性对于每一个愿望和打算来说是存在的，并且正好就是那句话所说的，“我可以做我意欲要做的事情”，但这种主体（主观）可能性却完全只是一种假设，是有其前提的；这只表示“如果我意欲要这样做的话，那我可以做出这样的事情”。只不过要成为意欲行为所需的决定性的因素却不在自身意识之中，因为自身意识只是包含了意欲活动，但却不包含决定了意欲活动的原因和理由，而这些原因和理由却在对其他事物的意识里面，亦即在认知官能的范围。相比之下，客体（客观）可能性在这里却起着关键性的作用。这客观可能性存在于自身意识范围以外的客体世界。动因、人都是作为客体隶属于这客体世界。所以，这客观可能性是自身意识所不熟悉的，是属于对其他事物的意识。上述愿望成为意欲行为的主体可能性，就跟一块石头可以迸发出火花的可能性是一样的性质，但石头能否迸发出火星却是以钢铁为条件，而客体方面的可能性则在于这钢铁。在下一节的讨论里，我们不再像现在所做的那样，从内在的一面考察意欲行为，而将从外在的一面进行考察。也就是说，我们将考察意欲行为的客体方面的可能性。这样，当这难题经过来自两个不同角度的光线照亮以后，问题就会变得清楚了。同时，我所举出的例子也将更加阐明这一难题。

自身意识的这一感觉：“我可以做我意欲要做的事情”时刻伴随着我们，但这感觉只是表明了：我们意欲的决定或者我们意欲的明确行为，虽然是出自我们的内在深处，但却总是马上就过渡到直观所见的世界，因为我们的身体一如其他所有一切，都是属于这直观的世界。这一意识构成了连接内在世界和外在世界的一道桥梁。要不是这一道桥梁的作用，这内外两个世界之间就被一道不可逾越的鸿沟所分开，因为在外在世界，我们有的纯粹是在每一意义上都是独立于我们的直观所见的客体（物体）。而在内在世界，我们有的则只是单纯感觉到的、不会化为任何结果的意欲活动。

如果我们询问一个全然不带偏见的人，那他大致上会以下面这些话

表达那直接的意识——而人们则常常把这直接的意识误以为就是意欲的自由——“我可以做我所意欲要做的事情。我要往左走的话，就往左走；我要往右走的话，就往右走。到底我要往哪一边走完全取决于我的意思（意欲）。所以，我是自由的。”这些陈述当然完全是真实、正确的，但这人在说出这话的时候，已经有了意欲的前提，亦即假定了意欲已经作出了决定。这样，这人的意欲是否自由的问题并不就此得到了解决。这是因为这些陈述一点都没有告诉我们：意欲活动本身的开始到底是依赖其他东西的，还是独立自主的。这些陈述只是说出了这意欲活动一旦开始了以后所引出的结果。或者更精确地说，这些陈述只告诉了我们意欲活动一旦开始，身体的动作就不可避免地出现。正是在这些陈述背后的意识，使那些不怀偏见、没有哲学修养的人，把意欲是自由的视为某样完全是直接确切的事情；他们也就把意欲是自由的作为毋庸置疑的真理表达出来，并且的确是无法相信哲学家会真心怀疑这一真理。他们在心里认为所有关于意欲是否自由的辩论纯粹就是经院哲学的过招，这些你来我往的交锋说到底不过就是瞎扯而已。持有这种看法的人有可能还是其他领域的出色学者哩。正因为人们总是随时都可确切感觉到意欲是自由的——这经由意识所获得的，当然也是非常重要；正因为人类本来和首要就是从事实际事务，而不是理论探索的，所以，人会更清楚地意识到自己意欲行动的主动一面，亦即自己的意欲行动所发挥作用的一面，而不是被动的，亦即依赖于其他东西的一面。为此理由，让一个没有哲学修养的人理解我们的难题的真正涵义，要让这个人明白这一问题所问的并非是他每次意欲活动以后的结果，而是引起他每次意欲活动的原因；要让他懂得虽然他的行事完全只依赖于他的意欲活动，但现在我们要求知道的是：他的意欲活动本身是依赖和取决于什么东西，是完全不依赖于任何一切，还是依赖于某样东西？——要让这个人明白所有这些，是相当困难的。他当然可以做出这一事情——如果他意愿的话；他也同样可以做出那一事情——如果他意愿的话，但现在，他应该集中精神想一想：他是否可以既意愿这样的东西，同时又意愿那样的东西呢？带着这样的目的，我们就向这个人提出这样的问题：“对你的两个彼此相反的愿望，你的确会既听从这个愿望又听从那个愿望吗？例如，对两个彼此排斥的占有物，你是否同等程度地既愿意挑选这一个，也愿意挑选那一个？”这个人会说：“或许做出选择对我来说是困难的，但我意愿选择这个抑或那个却永远是完全取决于我，而不是取决于哪一控制力量，

因为我有完全的自由去选择我所意愿（意欲）的东西。在这种情况下，我将听从我的意愿（意欲）行事。”现在如果我问他：“但你的意愿（意欲）本身是由什么决定的呢？”那他就会根据自己的自身意识回答说：“完全是由我决定，而不是任何其他别的！我可以意愿（意欲）我所意愿（意欲）的东西；我所意愿的东西，我就意愿它。”他说出后一句话的时候，并不是故意要说出同义反复的冗辞，也没有在内在意识中想到过要依赖同一律——因为只有根据同一律，他的说法才是真的。相反，在追问之下，迫不得已的时候，他就说起他意愿中的意愿，就好像他在谈论我中之我一样。经过一连串的追问，他已退到自身意识中的内核——在这里，他的“我”和他的意愿（意欲）已经不分彼此，除此再也没有什么还可以对这两者作一判断了。至于在上述的选择中，他意愿（意欲）这一东西而不是那一东西——在此，假设他这个人和供选择之物是既定的——有可能还有一个与他最终的选择结果不一样的结果吗？是否根据已经给予的资料，选择的结果就已经是必然地确定了下来，就像在三角形里，最大的角必然面对最大的边长一样？这些问题与那天然的自身意识相隔那样的遥远，这些问题甚至是自身意识所无法理解的，要自身意识能有现成的答案，或者能有只是还未萌芽的答案种子，直率地把这交出来，则更是不可能的事。这样，正如我已经说过的，那些不怀偏见、但没有哲学修养的人一旦真正弄明白这一问题的涵义以后，面对这问题所必然带来的困惑，这些人总会选择逃避。他们会搬出上述那直接的确切感觉以抵挡，“我愿意（意欲）做什么，就可以做什么；我想愿意（意欲）什么，就愿意（意欲）什么”，就像上文所说的那样。他会一次又一次不厌其烦地试图这样说，以致很难让他直面他老是想方设法回避的真正问题。但这也很难怪他，因为这一难题至为细腻、耐人深思。这一难题直达人的最内在的本质，因为我们想要知道的是：一个人是否也和世界上的所有其他事物一样，由于自己的构成而从此成为一个明确的存在物，并且就像大自然的所有其他存在物一样，有着自己确定、永恒的素质；这些素质随着外在机会的出现而必然作出反应；因此，这些素质从这方面看都带有其不变的特性（性格）；所以，这些素质以及那些可作些微调整的东西，是完全听任外在机会和诱因的限定和左右？抑或人类惟独就是大自然的例外？我们终于让这一个人明白摆在他面前这一耐人深思的问题，让他清楚知道了现在我们要探询的是他的意欲活动的根源，要探询的是他的意欲活动是否根据某些法则而展开，抑或这些意

欲活动完全不用遵循什么法则就可以开始。在这以后，我们就会发现：那直接的自身意识并不包含关于这一问题的任何情况，因为那一纯朴、不怀偏见的人在回答这一问题时就是从自身意识出发。他所提出的种种勉为其难的解释暴露出了自己根本就是茫无头绪。他一会儿从在自己和他人身上获得的经验中寻找根据，一会儿又借助泛泛普遍的理解力规则找出理由。但无论怎么样，他在解释的时候那种心中没底和摇摆不定已足够显示出：对于那一个他终于弄明白了涵义的问题，他那直接的自身意识无法提供什么资料，虽然在这之前，在错误理解这一问题的时候，他的自身意识马上就能给予现成的答案。原因归根到底就在于这一事实：一个人的意欲就是这个人本身，是这个人存在的真正内核；因此，人的意欲构成了人的意识的基础；要越出自己那绝对是既定和现存的意识，他是无能为力的。这是因为这个人本身就是他所意欲，他所意欲就是他的本质。因此，如果我们问他是否也可以意欲（意愿）与他所意欲的不一样的东西，那就等于问他是否也可以是一个与他现在不一样的另一个人。对此问题，他是不知道答案的。出于同样的理由，如果哲学家要想在这棘手的问题上能有清晰的认识——哲学家有别于一般人只是受过训练——那哲学家就要求助于自己的理性，因为理性提供了先验的知识；就会求助于自己的理性官能，因为理性官能对那些先验知识斟酌、思考；还有就是求助于自己的经验，因为这些经验可以把自己与他人的行事罗列面前，让判断力知识对其理解和检验。现在，哲学家就得求助于所有这些，因为所有这些是判断事物的最终和惟一有这能力的裁判庭。虽然这一裁判庭要做出决定并非像自身意识作出决定那样容易、直接和简单，但要解答我们的难题，上述这些是充分和足够的。既然头脑提出了问题，那头脑也就必须予以回答。

此外，如果我们那直接的自身意识并不能为这一深奥、细腻、难解、抽象推论的问题提供答案，那是不足为奇的。这是因为自身意识只是我们整体意识中的相当有限的一小部分。我们的这一整体意识，虽然其内在阴暗不清，但却以其所有的客观认知能力，完全投向于外在。这意识中所有完全确切，亦即先验确实的知识，的确就只涉及外在世界。在涉及外在世界方面，我们的意识可以根据某些植根于这意识本身的普遍规律，对于外在世界中什么是可能的、什么是不可能的、什么是必然的，能够肯定地作出判断，并以此方式先验地奠定了纯数学、纯逻辑，

甚至纯粹的基本自然科学。然后，把先验意识到的形式应用在以感官接收到的资料上面，我们就有了直观的外在现实世界以及由此而来的现实经验。另外，把逻辑和构成逻辑根源的思维能力应用在外在现实世界之中，我们就有了概念和种种的思想。这些又会产生出各种科学和科学方面的成就，等等。所以，外在世界就在我们的眼前，明亮、清晰。但我们的内在世界却是昏暗一片，就像一副漆黑了的望远镜，因为没有什么先验的定理可以照亮自己那黑夜般的内在世界，这些灯塔只是向外照射的。就像此前所讨论的，那所谓的内在感官所感受的，除了我们的意欲以外，别无其他；那所谓的内在感觉，究本寻源，其实就是我们意欲的骚动。意欲的内在感觉为我们提供的，就像我在上文已经表明了的，不外乎就是意欲活动和不意欲活动，以及这一确切感觉："我意欲要做的，就可以去做"。这一句话其实只是表明了："我可以看到我的意欲的每一行为都马上（以一种我完全无法了解的方式）显现为我身体的某一动作、行为。"并且，严格来说，这一句话对于认知主体来说，是经验的命题。除了这些，这一句话就再没有包含更多的东西。而对所提出的难题，自身意识这一裁判庭却无力解决。甚至我们可以说，真正意义上的这一难题，根本就不应交由这裁判庭仲裁，因为它并不明白这一难题。

现在，我就用更简短、更容易的字词，把我们从探询自身意识中所获得的、对这一问题的回答再一次概括如下。每个人对自身的意识都非常清楚地表明：我可以做出我所意欲的行为。那么，如果可以设想一个人能够意欲彼此完全相反的行为，那当然就可以推论，这个人也可以做出两种完全相反的行为——如果他意欲要这样做的话。这样，理解力粗糙的人就会把这混淆为：在某一既定的情形里，一个人也可以意欲做出完全相反的两种行为，并把这称为意欲的自由。只不过上述自身意识的陈述（"我可以做我所意欲要做的行为"），却绝对没有包含这样的意思。恰恰相反，这句陈述只告诉我们这一点：在两样完全相反的行为当中，如果他意欲要做出这一行为的话，那他可以做出这一行为；如果他意欲要做出那一行为的话，那他也同样可以做出那一行为。至于在某一既定的情形里，这个人是否可以意欲要这样做的同时又意欲要那样做，却是悬而未决的。我们需要对这一难题作更深的考察，而并不只是透过自身意识就可以对此难题有一定论。表达我所概括的意思最简短的、虽然带点学究味道的公式就是：自身意识的陈述只是涉及意欲"a parte

post”（之后），关于自由的问题，我们探讨的却是意欲的“a parte ante”（之前）。所以，自身意识那无可否认的陈述，“我可以做我所意欲要做的行为”，一点都没有包括和定夺意欲就是自由的，因为意欲的自由意味着在某一既定情形下，因此也就是对于某一既定的个人，每一意欲行为并非由这个人所处的外在情势所必然决定，而是既可以出现这样的意欲行为，也可以出现那样的意欲行为。在意欲是否自由的问题上，自身意识却是完全沉默不语，因为这一问题完全是在自身意识的范围以外。这一问题涉及外部世界与人之间的因果关联。如果我们问一个具有健康理解力、但没有哲学修养的人——他根据自己自身意识的陈述，信心十足地宣称意欲是自由的——那这意欲的自由指的是什么呢？那这个人就会回答说，意欲的自由就是“我可以做出我所意欲要做出的事情——只要我的身体没有受到阻碍的话”。这样，他谈论的就始终是他的行为与他的意欲的关系。但是，正如我在第一节已表明了的，这仍然只是身体上（物质上）的自由而已。如果我们进一步问他，在某一既定的情形里，他是否可以既意欲要做出某一行为又意欲要做出与此恰恰相反的另一行为？那虽然他会迫不及待地给予肯定的回答，一旦他开始明白这问题的涵义时，他就开始迟疑不决了，到最后就会陷入迷惑和混乱之中。为了摆脱这种迷惑和混乱，他又会老调重弹，“反正我就可以做出我所意欲要做出的行为”，以负隅顽抗，拒不接受所有的说理和辩论。对这一话题的正确答案应该是，“你可以做出你所意欲做出的行为，但你在你生命中的每一既定的一刻，却只能意欲做出某一既定的行为，除此以外绝对不会意欲做出其他别的”。关于这一点，我希望在下一部分能为大家扫除一切疑虑。

经过这一节的说明和分析，我们已经可以回答，并且是否定回答皇家科学院所提出的问题，但那只是在大体上回答了问题，因为在下一部分的讨论中，这一部分对自身意识中的事实情形所作的阐述将得到更加完整的补充。我们所给予的否定回答甚至还可以在一种情况下得到多一次的检验。也就是说，现在如果我们带着这一问题求助于我们之前所提过的惟一具能力的权威，亦即求助于纯粹理解力、求助于对理解力所获得的材料进行反省思维的理性和从理解力和理性那里获取的经验，那如果所有这些得出了大概这样的结论：“毋须原因、根据的自由”并不存在，人的行为一如自然界的所有其他事物，在每一既定的情形里都会作

为某种原因所导致的结果而必然出现——如果结论是这样，那这就更让我们确信：在直接的自身意识里，根本就不可能有任何资料可以证明这“毋需原因、根据的自由”。这样，运用“从不可能推论出不会真实存在”（a non posse ad non esse）的逻辑推论方式——这一推论方式是先验确定否定性真理的惟一可能的途径——我们所给予的否定回答除了具有在这之前我已阐述的经验上的基础以外，还另外获得了理性的基础。这样，我们的结论就会双倍牢靠了。这是因为，我们认为自身意识的直接陈述，与根据纯粹理解力的基本原则以及把这些原则应用在经验以后所得出的结果，两者之间形成明显矛盾是不可能的，因为我们的自身意识不可能是这样的虚假。在此需要补充说明的是，甚至由康德[7]所提出的关于这一话题的所谓二律背反，对于康德来说，也不是以这样的方式产生的，亦即命题与反命题各出自不同的认知根源：一个大概是出自自身意识的陈述，另一个则出自理性和经验。其实，康德的命题与反命题都是出自据说是客观的根据，经由理性推论而成。但在这事情上，命题完全是基于理性的懒怠，亦即命题是建立在究本溯源过程中要停止在某一处的需要。而反命题的成立则确确实实有着所有的客观根据。

因此，我们即将要做的间接探究是在认知官能的领域和认知官能所审视的外在世界的范围里进行；这一探究将在同一时间也把许多光线投向至今为止我们所进行的直接探究，并使这直接探究得以完备，因为这种间接探究向我们揭示了：人的那种天然的幻象，是源自我们对自身意识那些至为简单的陈述所作的错误解释——一旦我们的自身意识与我们对其他事物的意识（这也就是认知官能，它与自身意识一道植根于同一个主体）出现矛盾的时候。的确，只有在下面进行的间接探究结束之时，那句伴随着我们的行为、行动的话，“我意欲（意愿）”，其真正涵义和内涵才会在光线照射之下有所显现；对我们所意识到的行为的原初性和随意性，其原理我们才有所了解——正因为我们意识到这行为是原初和随我们意的，这些行为才成为了我们的行为。只有这样，我们至此为止所作的那种直接探究才告完备。

三、意欲与对其他的意识

现在，如果我们带着这一难题求助于认知官能，那我们预先就会知道，因为这一认知官能从根本上就是投向于外在的，所以，意欲不可能是这认知官能直接察觉和注意的对象，正如意欲是自身意识所直接察觉和注意的对象那样。但自身意识在我们现在探讨的问题上却是无能为力。其实，在这里我们能够考察的只是意欲的生物。这些生物在我们的认知官能的审视下，呈现为客体（客观）的和外在的现象，亦即呈现为我们经验的对象。现在我们就对这样的生物加以考察和评判，一方面是根据普遍的、为总体经验以及这些经验的可能性而确定下来的、先验确实的规律，另一方面是根据我们那现成的、确实存在的经验所提供的事实。也就是说，我们现在不再是面对那只有内在感官才可感受的意欲本身，就像在此之前我们所做的那样；而是转而审视那些意欲着的、受意欲驱动着的意欲生物——这些是我们外在感官感知的对象。如果说我们现在遭遇的不便之处就是：对于我们所要探究的真正对象，我们不得不间接地和从较远的距离加以考察，以此换来的一大优势就是：从现在开始，我们在探究中就有了一副完美得多的工具，而不再是那阴暗、呆滞、片面、直接的自身意识，或者所谓的内在感官。也就是说，我们现在就可以应用那为帮助我们客观把握事物而设的、有着种种外在感官和力度装备的理解力。我们这一理解力的最普遍和最基本的形式，据我们发现，就是因果律，因为惟独通过因果律的中介，我们才有了对现实外在世界的直观：因为依靠因果律，我们把通过感觉器官所感受到的刺激和变化，马上和直接就理解为“结果”，并且，我们（用不着接受指引、教育和经验）就可以马上从这些结果看到造成这些结果的“原因”——这些原因在这理解的过程中显现为在空间中的物体。[8]由此可以毫无争议、清楚无误地看到：我们是先验地意识到因果律，因此，在涉及所有总体经验的可能性方面，我们意识中的因果律就是必然性——在此我们并不需要康德为此重要的真理所提供的间接、困难、事实上并不足够的证明。因果律作为一条普遍的规律是先验确立的；所有外在世界的现实事物无一例外地服从这一规律。因果律之所以毫无例外地放之四海而皆准，就是因为这一规律的先验特性。因果律所涉及的从根本上就只是变化。因果律告诉我们：无论哪里、无论何时，在客体、现实的物质世界

里，一旦发生了变化，那无论这变化是大是小，是多是少，在这变化之前必然也发生了某些变化；而要发生这某些的变化，在这之前又必然已经发生另外别样的变化。这样的连环变化就这样一直无穷无尽。这往前推溯的连串变化填充着时间，就犹如物质填充着空间；但这连环变化的始点却是我们无法看见的，甚至是无法设想的，要假定有这一始点则更是不可能。这是因为这一反反复复不厌其烦地重新冒出来的问题，“是什么引起这一变化”？永远不会让理解力找到一个可以停顿下来的地方，哪怕我们的理解力在这不断回溯的过程中已经厌倦不堪。所以，引起这些变化的第一个原因是根本无法设想的，正如时间的起点和空间的边界是无法设想的一样。因果律也同样告诉了我们：当更早的变化，亦即原因发生了以后，由此变化所带来的随后的变化，亦即结果，就会完全不可避免地发生，因此也就是必然地发生。因果律以其必然性特征，证明自己就是充足理性原因、理由、根据原则的形态之一，而充足理性原因、理由、根据原则是我们总体认知官能的最普遍的形式。正如在现实世界里，这一原则表现为因果相循，在思想世界里，这一原则表现为认识根据的逻辑性；甚至在空间的、但却是先验直观到的空间里，这一原则也表现为各个部分的位置严格必然相互依靠的规律——把这种位置上的必然相互依靠，专门和细致地演示出来就是几何学的惟一课题。因此，正如我在本文开首已经说了的，“必然”和“某一既定的原因、根据所引出的结果”——这两个概念是可以互换的。

所以，所有现实外在世界之物所涉及的变化都服从因果律；因此，这些变化一旦发生，无论是在何时何处，这些变化总是必然地和不可避免地发生。并没有这一规律的任何例外的情形，因为这一规律先验地适用于所有可能的经验。至于这一规律在某一既定情形的具体应用，我们只需问一问：这一变化是否涉及外在经验的现实物？如果是的话，那这涉及现实物的变化就是服从因果律的应用。换句话说，这一变化的出现是因为某一原因的缘故，出现这一变化是必然的。

现在，如果我们带着这一普遍的、先验确定的并因此无一例外适用于一切可能的经验的规律，仔细一点审视我们的经验本身，并考察在我们经验中的现实物——我们的因果律就与涉及这些现实物的变化相关——那我们很快就会发现这些现实物其实有着某些深刻的根本差别。人

们根据这些根本的差别，早就对这些现实物进行了分类。也就是说，一类现实物是无机体，亦即无生命体；另一类现实物是有机体，亦即有生命体，而这一类有生命体又可以分为植物和动物。各类动物虽然在本质上彼此相似，也与动物的概念吻合，但在完美程度的序列中却有其多样、细腻的等级差别，从最接近植物、几乎与植物分不出两样的一类动物，一直到那些最完美、最吻合动物概念的动物，一应俱全。在这完美等级不一的序列中，处于最顶端的就是我们人类。

现在，如果我们不要受到这种类繁多、样式多样的外表的迷惑，而是把所有这些东西集合在一起，只视为我们经验中的外在、现实之物，把先验牢不可破、适用于所有可能经验的因果律，应用在涉及这些物体的变化，那我们就会发现：虽然经验的事情无论在何种情形里都根据先验确定的规律而发展，但所有在本质上有很大差别的经验之物，在因果律发挥作用时，变化的方式却有其相应的方式。因此，与三类有差别的物体，即无机物、植物和动物相应，那主导着变化的因果律也同样显示出三种形式，亦即作为最狭窄意义上的原因（ursache）、刺激（reiz）和动因（motivation）。但这形式的变化却一点都没有影响因果律的先验有效性，并因此影响由因果律所奠定的原因引出结果的必然性。

原因在最狭窄意义上来说就是这样的东西：因其缘故，经验之物就有了机械的、物理的和化学的变化。原因所引起的变化具有这样的两个特征：第一个特征就是牛顿第三定律在这里的应用，亦即“作用与反作用是对等的”。换句话说，此前的状态（我们所称的原因），与接下来我们称为效果（结果）的状态经受同一样的变化。第二个特征就是根据牛顿第二定律，作用的结果与作用的原因，其程度是大小一致的；因此，随着作用原因的加强，作用的结果也同样加强了。这样，只要我们知道了作用的方式，那我们就可以根据作用原因的强度，马上计算、量度和知悉作用结果的程度，反之亦然。但在实践应用第二个特征时，我们可不要把真正的结果与其肉眼可见的现象相混淆。例如，在挤压某一物体时，我们可不能期望这一物体的体积会随着挤压力度的增加而不断缩小。这是因为物体被挤进的空间不断减少；这样，阻力也就随之不断增加。虽然所造成的真正后果，亦即物体（受）压缩，确实是与原因成正比例增加——就像马略特定律[9]所说的那样——但这却不可以理解为上

述肉眼可见的现象也是这样。再者，在许多情形里，当作用力达到了某一特定程度时，作用力的整个作用方式就会骤然发生改变，因为反作用力的作用方式改变了，而这又是因为：这反作用力在此之前的作用方式在某一体积有限的物体上面已经穷尽了。所以，例如，把热传导给水，在一定程度之内会把水加热，但当热超过这一程度的话，那只能把水快速蒸发掉而已。在此，同样是上述原因与结果在程度上成正比的关系。在其他许多例子里，也是同样的情形。这些最狭窄意义上的原因，在所有无生命的、亦即无机体身上产生了变化。对这类原因的认识和假定，指导着我们研究所有涉及机械学、流体动力学、物理学和化学对象的变化。无机体或说无生命体的真正和根本特征，就是惟一只受到这一类原因的支配和影响。

第二类的原因就是刺激。首先，这类原因所产生的作用并没有遭遇正比例的反作用；其次，这类原因与其结果，两者在强度（程度）上一点都不对称。这样，对于这一类原因，我们就不可以根据原因的程度而量度或者预先计算出结果的程度。事实上，增加一点点的刺激就会取得相当大的结果（或说效果）；或者，刚好相反，多加一点点的刺激就会完全消除在之前已产生的效果，甚至会引起完全相反的效果。例如，人们都知道通过温度和在泥土中拌进石灰，可以让植物生长得特别快，因为这些原因以刺激的方式作用于植物的生命力。但只要这些刺激稍稍超出了一定的限度，那非但不会提升和加速植物的生命，而且还会造成植物的死亡。同样，我们可以通过喝酒或者吸鸦片明显加强和提升我们的精神力，但刺激一旦超出适当的分量，就会引起反效果。这一类原因，亦即刺激，决定了这样的有机体身上的变化。植物所有的变化和发展、动物身体的所有纯粹有机性和植物性的变化或者机能也因刺激而发生和展开。光、热、空气、营养、药物、接触、授粉等都以这样的方式作用于植物，作用于动物身体的有机和植物机能。动物的生活有其完全不同的范围——这我马上就会讨论；相比之下，植物的整个生命惟独按照刺激而展开。植物吸收营养、生长；冠部全力向光亮处伸展，根部则尽力向更肥沃的土地伸展；植物的授粉、萌芽——所有这些都是因刺激而引起的变化。为数很少的某几种植物还可以因刺激而迅速地活动。这些植物因此被人称为敏感的植物。比较为人所知的就有含羞草一类。植物的特性就在于惟独和无一例外地受到刺激的左右和决定。因此，要形容植

物的话，那就是：其身体所特有的、与其本质相符的活动和变化，惟一和总是由刺激所引起。

第三类作用原因就是动因（动机），受这一类原因的驱动是动物的特性。动因驱动也就是以认知为媒介的因果作用。那自然存在物如果在逐级向上的序列中达到了一定的级别，就有了更多复杂，并因此更加多样的需求；这时候，动因也就出现了，因为达到这些级别的生物再也不可以纯粹守株待兔似地等待接受刺激来满足它们的需求，而必须去发现、挑选和抓住更多的途径以满足其需要。正因为这样，纯粹只是能够接受刺激并由刺激引出活动，就由能够接受动因所取代了。也就是说，现在，这些生物具备了可以产生表象的官能、具备了智力（虽然这智力在完美程度上有着无数的级别）。这智力体现为神经系统和脑髓，以及与此密切相关的意识。至于动物生命是以植物生命为基础，而作为基础的植物生命纯粹是因刺激而展开，那是大家都知道的事实。但动物作为动物而展开的所有活动，也正因此所有那些依赖于生理学上所说的动物机能的活动，却是因为认知某一客体而展开，亦即随着动因而展开。据此，要形容动物的话，那就是：其特有的、与其本性相符的外在活动和变化，总是由动因所引起，亦即因某些出现在意识（在此意识已是前提条件）中的表象而展开。在动物序列之中，无论产生表象的能力——因此也就是与此相关的意识——如何在级别上参差不一，但在每一只动物的身上都足够把动因呈现给这些动物，驱使这些动物活动起来。在这过程中，那在自身意识中显现出来的内在动力——动因所引起的是这内在动力的个别外现——就是我们所说的“意欲”。

至于某一机体到底是因为刺激还是因为动因而活动起来，就算是从外在的角度观察——而这就是我们此刻所采用的观察角度——我们也可以区别开来，因为刺激的作用方式与动因的作用方式，差别实在是太明显了。这是因为刺激永远是通过直接的接触，甚至是通过吸收而发挥作用；就算吸收不如直接接触（例如，空气、光亮、温度就是通过直接接触而发挥刺激作用）那么明显可见，但刺激所发挥的作用也还是透过这样的情形显示出来：刺激所发挥的作用与刺激的持续时间和强烈程度有着某种明显的关系，虽然这种关系并非在各级刺激程度下都保持一样。相比之下，如果是动因引起活动，那所有这些区别都完全消失了。这是

因为在动因发挥作用的情形里，动因的真正和首要的作用手段并不是环境，而完全只是认知。那作为动因发挥作用的东西只需被发觉、被认识就可以了。至于这作为动因的东西在距离上是远还是近，进入我们的统觉时是否清晰——所有这些差别在此一点都不会改变所造成的效果。只要发觉了某一动因，那这一动因就会以完全同样的方式发挥作用——前提是这动因对所要刺激的意欲是一个有决定力量的原因。这是因为甚至物理、化学的原因，甚至刺激，也只有当对象物是对这些原因和刺激敏感的时候，这些原因和刺激才可以发挥出作用。我刚才说“这动因对所要刺激的意欲”，是因为正如我已提到过的，所谓的“意欲”，在这里指的就是让这生物可以从内在和直接了解的东西；这意欲使动因得以发挥作用，这意欲是那些由动因而起的活动背后的秘密弹簧。至于惟一只受刺激而活动起来的机体（植物），我们把那持久的内在条件称为生命力；那些只是由最狭窄意义上的原因所活动起来的东西，其持久的内在条件则名为自然力或者特质。在给事物以某种解释时，我们已经预先假定了这些力是不可解释的，因为现在正谈论的存在物的内在，并没有自身意识可以直接与这些力相通。如果我们离开那总体的现象，要探讨康德所说的自在之物，那就会产生这样的问题：在不具认知能力，甚至不具生命的存在物当中，那对外在原因作出反应的内在条件，从本质上是否与我们身上的、我们所说的意欲是同一样的东西——就像当代一个哲学家[10]所试图表明的那样？我搁置不讨论这一问题，但却无意反对这一观点。

但在另一方面，我却不能不讨论在动因发挥作用的过程中，因为人的意识优越于动物意识所带来的差别。人的意识的特别之处，亦即我们称为理性的东西，就在于人并不像动物那样，只是能够直观理解外在世界，而且还有能力从对外在世界的直观理解中提取抽象的普遍概念。为能把在感觉意识中的概念固定和保存下来，人们用字词把它们标示出来，然后就可以无数次地组合字词。这样的字词组合，一如组成这些字词的概念、意思，虽然总是与那直观认识的世界相关，但却是构成了我们所说的思维的真正要素。这样，人类才有可能拥有了相对所有其他物种的巨大优势，亦即拥有了语言、思考，拥有了对过去的回顾、对将来的筹谋；才有了计划和实现这一计划的决心；众人才能够按照计划共同协调行动，人类也才得以发明了国家、科学、艺术，等等。所有这些都

是因为惟独人类才有能力拥有非直观的、抽象的和普遍的表象——这些表象也就是人们所说的概念，因为每一个这样的概念都涵盖了许多单个的事物。而动物，甚至是最聪明的动物，都不具备这种能力。所以，动物有的只是对事物的直观表象；动物因此只能认识现有的东西，纯粹只是生活在现时之中。因此，让动物的意欲活动起来的动因必须始终是现存的、直观可见的。结果就是动物只有极少的选择。也就是说，可供动物选择的，只有那些在其狭窄的视野范围之内，可以让其有限的理解力能够直观把握的东西，亦即现存于时间和空间之物。而这些直观可见之物当中作为动因的最有力者，马上就决定了动物的意欲活动。在这过程中，动因的因果作用非常明显。在此，表面上似乎的例外就是驯兽所产生的作用。驯兽就是通过习惯让动物形成恐惧。而在某种程度上，本能却是真正的例外——只要动物是因为本能的作用，在其整个行为模式中，是出于某种内在的冲动而活动起来，而并非真的是由动因引起这些活动。但在具体、单一的行为细节中，在每时每刻，动物的行为仍然是由动因细致地确定。这也就使这某种程度上的例外情形回到规律中去。在此对本能作详尽讨论是跑题的。我在《作为意欲和表象的世界》第二卷第27章对本能作了专门的讨论。相比之下，人则由于其非直观表象的能力——人以此思维和回顾——人的视野就变得广阔得多。人的视线范围包括了不在眼前的、过去的和将来的事情。这样，对于人来说，动因的范围就大得多了。与那局限于现时此刻的动物相比，人也就有了多得多的行为选择。人的感觉直观所见的、存在于目前时、空之物，就一般来说不再是决定着人的行为的东西；决定人的行为的只是人的头脑里面的思想和念头——这些思想和念头使人不受现时此刻印象的影响。一旦一个人无法让自己的思想决定行为，那我们就会说这个人行事有欠理智，而如果这个人惟独只按照深思熟虑以后的想法行事，并因此全然不受眼前印象的左右，那我们就会赞扬他行事合乎理智。关于这一点，即人是经由这一类人所独有的、动物并不具备的表象（抽象概念、思想）而展开活动，我们甚至从人的外在都可以看得出来，因为人所做的每一件事情，包括最琐碎的小事，以至于一举手一投足，都带有目的和计划的痕迹。这样，人的行为、活动就明显有别于动物的行为、活动。我们简直可以看到，人就好像是由细小、看不见的牵线（纯粹由看不见的思想所组成的动因）引导其做出行为，而动物则由粗大、肉眼可见的牵线（现时直观所见）操纵其行为。人的行为活动，就只是在这方面与动物

的行为活动有别。对于人来说，一旦某一思想能够作用于意欲，那就会成为动因，就像直观所见可以成为动因一样。但所有的动因都是原因，所有的因果都有其必然性。人凭借自己的思维能力可以把那些他感觉到对其意欲产生影响的动因，按照自己所喜欢的次序，变换着和重复着呈现出来，摆在自己意欲的面前——这就是我们所说的反复斟酌。人有了深思熟虑的能力，并得益于这一能力，有了比动物可能有的多得多的选择。这样，人当然是相对自由的，亦即其意欲不受现时直观所见之物作为动因的直接强制束缚；而动物则是完全受制于其直观所见之物所发挥的动因作用。相比之下，人可以不受现时所见之物的影响，只是根据自己的思想（这些思想也就是人的行为的动因）行事。但正因为人有着这种相对的自由，所以，那些受过教育、但却不曾深思的人就误以为这就是使人明显优越于动物的意欲的自由。但这种自由纯粹只是相对的，亦即只是在涉及现时直观所见方面；这种自由纯粹只是比较上而言的，亦即与动物相比较而言。这种相对的自由只是动因的种类有所改变，但动因发挥作用的必然性却是一点都没有取消，甚至没有稍为减少。那抽象的、构成了思想的动因，与那些直观所见的、构成了现实之物的动因一样，都是外在的、决定了意欲行为的原因。所以，这些抽象动因和其他的动因一样都是原因，并且，和其他种类的原因一样始终是现实的、物质的动因——只要这些抽象动因的确是基于在某时某处从外在所获得的印象。这些抽象动因的优势只在于这些动因的引线较长而已——我指的是：抽象动因并不像纯粹直观所见的动因那样，与时间、空间紧密相连，而是可以通过概念和思想、跨过更长的空间和时间距离、通过更长的链条发挥作用。这是人的器官的构成及其所具有的异常敏感性所带来的结果，这也就是人的脑髓或说理智的结果：人脑受到并接纳了抽象动因对其的作用。但这一事实却丝毫不曾取消抽象动因的因果性和与此相关的必然性。因此，只有短视至极的人才会把人的这种相对的和比较上而言的自由视为绝对的自由，视为“毋需根据、原因的自由”。事实上，由人的这种相对自由而来的反复斟酌的能力，带给我们的不是别的，而是动因与动因之间那通常都让人难受的冲突。面对各个不同的动因，当事人举棋不定，人的整个意识和情绪就成了不同动因相互间较量的战场。也就是说，各个动因轮番向意欲发力；这样，意欲就类似于一个物体受到方向相反的不同的力的牵引。直到最后，最强有力的动因压倒了其他的动因，决定了意欲的活动。动因轮番相互较量以后的结果，就被

称为决定或者决心；这一最终结果是以完全的必然性出现的。

现在，如果我们再一次浏览整一系列的因果形式，并把第一类的最狭窄意义上的原因、第二类的刺激和最后一类的动因（而这又可再分为直观的动因和抽象的动因两类）各自划分清楚，那我们就会发现：当我们在这方面从低级到高级逐一审视那系列的存在物时，原因和结果也随着越来越彼此分离、越来越清楚地彼此区别开来、越来越分属不同的种类。在这逐级向上的审视过程中，原因变得越来越非物质性和越来越难以捉摸。这样，原因与结果相比，结果看上去就越来越明显，原因则越来越不清楚。这样，总括起来，对原因与结果之间的关联，我们再也无法直接理解和把握。但这种情况却最少出现在机械性因果作用的情形里。所以，机械方面的因果作用是所有因果作用中最容易把握的。正因为这样，在上一世纪，人们就错误地试图把一切的因果作用都还原为机械性的因果作用；以机械性的原因去解释所有物理的和化学的作用和变化。然后再以这些物理和化学的作用和变化解释生命的变化过程。现在法国还有人坚持这一错误的做法，而在德国这一错误做法也流行了起来。一个物体撞上另一个静止的物体并使之运动起来，前者所传给后者的运动也就是前者所失去的运动。在这一例子里，我们仿佛看到了原因摇身一变成了结果：两者是完全同一类的，是可以精确计量出来，并且是肉眼可见的。所有纯机械性的因果作用其实都是这样的情形。但我们将发现，随着我们逐级审视更高一级的因果关系，所有这里所说的情形就逐渐不再出现了，我们所看到的就是本段开始时所说的情形。例如，当温度作为原因而得出这些不同的结果，诸如膨胀、燃烧、熔解、蒸发、温差电，等等；或者当蒸发作为原因而得出冷却或者结晶的结果；或者当摩擦玻璃作为原因而得出自由电及其奇特现象的结果；又或者当金属板慢慢氧化作为原因而得出电池电及其所有电子的、化学的和磁学上的现象的结果。也就是说，原因与结果越来越分别开来，越来越属于不同的种类和性质，两者的关联也越来越无法让人把握；结果似乎包含了比原因所带来的更多的内容，因为原因显得越来越不那么物质性、越来越不那么容易让人一目了然。这种情形在有机体那里尤为明显，因为在有机体那里，原因只是刺激而已：刺激可以是外在的，例如，光、热、空气、土壤、营养；也可以是内在的，例如，机体内的汁液和机体内部各部分之间的互相刺激。这些刺激所得出的结果则显现为种类不计

其数、形态纷呈的植物和动物生命及其无穷无尽的复杂性。[11]

但随着原因与结果越来越分属不同的类别和性质、越来越难以算量、两者的关系越来越无法理解，因果关系所特有的必然性是否也就随着有所减弱了？不，一点都不曾减弱。正如一个滚动的球必然会把静止的球活动起来，同样，如果用另一手接触莱顿瓶，莱顿瓶也必然放电；砒霜也必然会毒杀每一生物；干燥保存着的种子历经数千年都不曾出现变化，一旦把这种子放置在合适的土壤、暴露在空气、阳光、温度和水分之中，那这种子就会发芽、长叶并最终长成一株植物。原因是越来越复杂，结果也是越来越与原因有别，但从原因引出结果的必然性却不曾减弱分毫。

虽然在植物生命和动物的植物生命那里，刺激与所引起的机体机能运作，无论在哪个方面都相当不同，两者也是清楚区别开来，但这刺激与结果却不是真的截然分开的。这两者之间还是有着某种接触的，无论这种接触是多么细腻、肉眼多么难以辨认。原因与结果的完全分开，也只在动物生命中方才出现，因为动物的行为是由动因引出的。这样，在此之前始终是物质上的因果联系，到了动物那里，原因与结果就完全分离了，原因与结果的性质也迥然不同，并且，原因也首要是非物质的，只是头脑中的表象而已。因此，在动因引起动物活动的情形里，原因与结果的不同特性、原因与结果的互相分离、从原因到结果的无法算量、原因的非物质性，以及因此在效果上因果的似乎不相对称，等等，都达到了极致。对这类因果关联的无法理解就是绝对的了——如果我们只是从外在来了解这类因果关联的话，就像我们对待其他的因果关联那样。但在此，补足外在认识的，是另一不同种类的内在的认识。对内在原因（动因）出现以后作为结果所发生的事情，我们有着切身的了解。我们可以用一特定的术语加以表达，那就是意欲。只要我们认识到那是因果关系，并且以我们理解力的根本形式思考的话，那我们就会明白表示：现在正讨论的动因作用的情形，就跟之前所讨论的刺激作用的情形一样，因果关系中并没有失去那必然性。此外，我们发现动因作用形式与我们已经讨论的那另外两种因果关系形式是完全类似的，动因的作用形式只是因果关系形式中的最高一级，是由前两种因果形式经过逐渐过渡而成。在最低等的动物身上，动因仍然是与刺激密切相连：例如，植物

形动物、放射虫、贝壳类动物等都只有相当微弱、朦胧的意识。它们的朦胧意识刚好足够帮助这些低等动物察觉到食物或猎物，并在这些食物送上门来的时候吞噬它们；还有就是至少帮助这些动物变换更加适宜的栖居地。因此，在这些低等动物那里，动因所发挥的作用仍然是完全直接、断然、明白地展现在我们的眼前，跟刺激的作用没有两样。小虫受到光亮假象的蒙蔽而一头飞进火焰中去；苍蝇放心大胆地停在蜥蜴的头上——而在此之前蜥蜴就当着这苍蝇的面吞吃了它们的同类。在此谁又会认为这些动物拥有自由？在那些更高级和更聪明的动物那里，动因所引出的结果变得越来越间接了。也就是说，动因与其引出的行为越加清楚地分别开来，以致我们甚至可以把动因与行为之间的距离差别程度作为测量动物的智力的标准。到了人的级别，动因与行为之间的距离已变得无法测量。相比之下，甚至在最聪明的动物身上，那作为动因驱使这些动物行动起来的头脑表象仍然始终是直观的；就算这些聪明动物有可能做出选择，那这种选择也只是在现时直观的表象之间进行。一只狗会在听见其主人的呼唤和看见一只母狗的同时，不知如何是好，这两个动因中更强有力的一个会决定这只狗的行动。最终产生的行动结果却是必然的，一如机械的原因所必然引出的结果。甚至在机械因果的过程中，我们也一样可看到物体在失去平衡以后，左右摇摆好一会儿的时间——直至最终确定了重心以后，才倒向了重心所在的一边。只要动因局限在直观的表象，那这些动因与刺激和原因的密切关联就是明显的，因为这些作为原因的动因，是某样现时存在的现实之物，并且的确必然是经由光亮、声音、气味等在身体上作用于感官，哪怕这种对身体的作用只是相当间接的。此外，在这种动因作用的情形里，原因及其结果都同样是明白无误地显现在旁观者的眼前：旁观者看到了动因的出现，然后这动因就不可避免地引出动物的行为——只要没有另一同样明显可见的动因，或者先期对动物的训练发挥出相反作用的话。对这样的因果关联，是根本不可能有所怀疑的。所以，人们不会想到动物还有“毋需根据、原因的自由”，亦即可以在没有原因的情况下做出行为。

但如果意识是带理性的，也就是说，如果还具备了非直观的认识，亦即头脑中有了概念和思想，那动因就是完全独立于现时和现实的环境。这样的话，旁观者就无法看见这些动因了。这是因为，现在这些动因只是人脑中的思想，引起这思想的源头却是在头脑之外，并且经常是

头脑以外很远的地方。也就是说，这些思想有些是来自多年以前的个人经验，有些是源自口头或者文字流传下来的传统，甚至是年代相当久远的传统。不管怎么样，这些思想动因的源头始终是现实和客体的，虽然经过了复杂外在情势的错综组合，再加上动因之中已混杂了许多谬误和以讹传讹的东西，到最后，许多愚蠢的思想也成了我们的动因。除此以外，人们还经常向所有他人、有时甚至向自己隐藏起自己行为的动因。也就是说，人们不敢承认那驱使自己做出这样或者那样事情背后的真实原因。与此同时，看到一个人做出了某一行为以后，我们就会猜测这一行为背后的动因，因为我们确信一个人的行为的背后必有动因，正如我们在看到某一死物活动起来时，同样认定必有其活动起来的原因一样。我们确信：无论是这个人的行为还是某一死物的活动，不可能是没有原因的。反过来，根据这一道理，我们在制定计划和行动的时候，也会自信地把动因对人的作用考虑进去，正如我们也会以同样的自信算量机械装置所能产生的机械作用——前提是我们对与之打交道的人的性格必须了如指掌，就像我们对梁的长度和厚度、轮子的直径、所要负荷的重量也了如指掌一样。每一个人，只要是把眼睛投向外在、与他人打交道和从事实际业务，那就都会根据这样的假设行事，因为人的理解力，天生就是为这些目的服务的。一旦要从理论上和哲学上对此问题作出判断——人的智力其实并非为进行理论探讨而设——把自己作为判断的对象，那人们就会因为上述抽象动因的非物质特性（那些只是思想而已）而作出错误的判断；因为这些抽象动因并非与现时此刻和外在环境紧密相连，并且，制约这些抽象动因的相反动因也只是头脑中的思想，所以，人们就会受到迷惑，就会怀疑抽象动因的存在，甚至怀疑这些抽象动因是否真的必然发挥作用。人们就会误以为自己已做出来的行为其实当初也可以不做出来，误以为意欲毋需原因就可以自己做出决定，误以为意欲的每一个行为都是一个没有前因的开始，但这一行为却可以引起一连串长无尽头的变化。这一谬误更由于错误理解了我们在上一节已作详尽讨论的自身意识的表达而变得振振有辞——自身意识的表达就是，“我可以做出我意欲要做的事情”。尤其是自身意识在如此表达的时候，都总是正受到不止一个彼此互相排斥、只是暂时有所要求的动因的作用。所以，所有这些因素结合在一起，就自然产生了某种假象——根据这一假象，人们错误地以为：在我们的自身意识中确实有着意欲的自由。人们所说的意欲的自由，意思就是意欲可以抗拒纯粹理解力和大自

然的所有法则，在没有充足原因的情况下决定自己的行为；在既定的情况下，同一个人既可以做出这样的事情，也可以做出完全相反的另一样事情。

为把我们这论题之中的重大谬误及其形成原因，专门和清楚地加以说明，并以此使我们在上一节对自身意识所作的讨论补充完整，现在，就让我们想象一个人正站在街头，对自己说："现在是晚上六点钟了。我已结束白天的工作。现在我可以去散步，也可以到俱乐部去；我也可以爬上塔顶看看日落，要不就是到剧院看戏；我同样可以拜访这位亲戚或者那位朋友；我甚至可以跑到城外去，从此在野外离群索居，再也不会返回俗世。我要怎么做全都取决于我，我对此有着完全的自由。但是，我不想做出任何这样的事情，而是自愿回家去见我的妻子。"这就犹如水说出这样的一番话："我可以卷起大浪（的确是这样！例如，在大海风暴中）；我也可以冲下山去（的确是这样！例如，在汹涌奔流的河床）；我也可以急流直下三千尺，溅起一片白沫（的确是这样！例如，在瀑布里）；我也可以自由自在地喷射上空中（的确是这样！例如，在喷泉里）；最后，我甚至可以沸腾和蒸发掉（的确是这样！例如，在80度的温度里）。尽管如此，我现在却不会做出任何这样的事情，而是自愿平静地留在这波平如镜、清澈见底的水塘里。"正如水只能在某一决定性的原因出现以后，才可以有所动作，同样，例子中的那个人也只能在特定的条件下，才会做出他误以为可以自由做出的事情。在原因还没出现之前，他不可能做出相应的行为，但原因一旦出现以后，他就必然要做出相应的事情，一如水一旦处于相应的处境中，就必然会有相应的状态一样。人们之所以错误理解自身意识，并由此犯下这样的错误和产生这样的幻觉，误认为一个人可以在此刻同时做出所有这些事情，是因为每次只有一幅图像出现在这个人的头脑想象里，而在这幅图像出现的瞬间，其他图像是遭排除的。这样，每当这个人在头脑中设想那驱使他做出某一可能行为的某一动因，他的意欲就会蠢蠢欲动，他就会马上感受到这一动因对他的意欲所产生的作用，他的意欲因此也受到了诱惑。用术语加以形容，那就是"意欲的刺激"。但现在，这个人却误以为可以把这意欲所受到的"刺激"一举变为"意欲"或"意欲的行为"，亦即可以实施所建议的行为。这只是假象而已。这是因为反省回想会马上介入，会马上提醒这个人除了此刻这一动因以外，还有朝着其他方向的，甚至完全是与

这一动因背道而驰的其他动因。这样一来，这个人就不会真的做出原先想做的事情。在不同的、互相排斥的多个动因接二连三地出现在头脑想象中的时候，在始终伴随着这一内在表白——“我可以做我所意欲的事情”——的情况下，意欲就像是上足了润滑油、转动灵活、现又受到无定向风吹拂得团团转的风信鸡：因为想象力接二连三地把各种各样的动因呈现给意欲。面对每一个可能的动因，这个人都会认为：自己可以意欲这样做，也就是说，可以让风信鸡固定在某一方向。但这只是幻像而已。这是因为“我可以意欲这样做”其实只是假设性的，这句话的潜台词是，“如果我不是更意欲做出其他事情的话”，而更意欲做出其他的事情也就意味着这个人不可以意欲做出这一事情。现在让我们回到那个在六点钟盘算着种种可能的男人，并且假设他现在注意到我就站在他的身后，就他何去何从发表哲学议论，并否认他有自由可以做出他认为可以做出的事情。这样的话，这个人就很有可能会为了反驳我而做出他认为有可能做出的其中一桩事情。不过，正因为我否认他有自由，正因为我的话对他的抵触心理发挥了作用，那就成了足以驱使他不惜做出其中一桩事情的动因。但是，这一动因也只能驱使这个人做出上述所列出的其中一两项最易行的事情而已，例如，上剧院看戏，但却肯定不会让他做出最后的一项行为，即从此跑出城外，离群遁世。因为要做出这样的行动，这一动因——为了反驳我——实在是太弱了。同样，许多人会错误以为，如果手上拿着上了膛的手枪，他也可以开枪了断自己。要开枪了断自己，机械手段是最不重要的。最关键的却是需要某一异常强烈的，并因此是相当稀有的动因；这一动因以其非比一般的强力，足以压倒对生活的眷恋，或者更准确地说，足以压倒对死亡的恐惧。真的出现了这样一个动因以后，这个人才会真的开枪了断自己，并且他必然要开枪了断自己——除非在这时候，又有了一个更强有力的相反动因，以阻止这一开枪行为，如果还真有这样一个动因的话。

我可以做出我所意欲的事情。如果我意欲（愿意）的话，我可以把我所拥有的一切捐献给穷人，以致自己也成为穷人中的一员——如果我意欲（愿意）的话！但我却无法真有这样的意欲，因为与此相反的动因对我产生了太强有力的作用。而如果我的性格是另外一种样子，甚至是一个圣人，那我就会有捐献所拥有的一切的意欲。我真要是这样的圣人，那我就不这样意欲也不行。也就是说，我就必然要这样做。所有这

些都与自身意识中的表白“我可以做出我所意欲的事情”并行不悖。直至今天，一些没有思想的假冒哲学家还误以为从这样的话就可看出意欲是自由的，并因此把意欲的自由视为意识中的一个既定的事实。在这方面，古尚先生[12]是佼佼者，所以，值得在此隆重为他写上一笔。在其1819—1820年讲授、1841年出版的《哲学历史的进程》中，古尚先生教导我们说，意欲的自由是意识中最确实、可靠的事实。他还批评康德只是通过道德律证明意欲的自由，并把这种自由作为一种假设提了出来，因为这意欲的自由确实就是一个事实，“为何还要证明那已经查明和验证的东西”（第50页）？“自由是一个事实，而不是一种信仰。”而在德国，却不乏无知者把过去两个世纪中伟大思想家就此问题上的看法，全当作耳边风，顽固坚持在上一节已分析过的、被他们以及大众错误理解了的自身意识的事实，宣称意欲的自由是铁一般的事实。或许我说他们是无知者，是冤枉了他们，因为有可能他们并非他们看上去的那样无知，而只是饥饿所使然。这样，他们就会为了一块干瘪的面包而教授一切能够取悦于国家高级部门的东西。

如果我们说：正如台球桌上的一个台球在受到某一撞击之前不会滚动起来，同样，一个人在某一动因拉曳或者驱使他之前，不会从其坐着的凳子上站起来；一旦有了这样一个动因，那这个人站起来就成了不可避免的、必然要发生的事情，就跟球在受到撞击以后必然要滚动起来一样——如果我们这样说，那这绝对不是一个比喻或者是一个夸张的说法，而是赤裸裸的、完全没有夸张的真理。期待一个人做出某样他完全不会得到利益或者不会感到兴趣的事情，就犹如期望一块木头没有受到引线的拉曳就可以向我移动过来。如果有人对人们说出这样的道理，并遭遇顽固的反驳，那他可以很快就解决问题：他只需安排一个第三者突然紧张地高叫，“屋梁要倒下来了”！这样，那些持反对意见的人就会明白：要把人们赶出屋子的话，动因与最有力的机械原因同样有力。

这是因为人就跟我们所有经验的对象物一样，同是时间和空间的现象；因为因果律对于所有这些现象都是先验有效的，并因此是无一例外地有效，所以，人也必然地受制于因果律。我们的纯粹理解力先验地说出了这一真理，整个大自然中随处可见的类似情形确认了这一点，我们每时每刻的经验也证实了这一点——除非我们被假象所迷惑。假象之所

以产生，就是因为自然界的存在物，其级别越高，这些存在物也就相应越复杂，这些存在物接受作用原因的敏感性也就相应提高和相应变得更加细腻，从只是接受纯粹机械原因的作用，逐渐扩展至接受化学的、电力的、刺激的、感觉的、智力的、直至理性的原因的作用。在此，发挥出作用的原因，其类别是与这些大自然存在物的级别同步相应的：对各个不同级别的存在物，相应不同类别的原因才会产生作用。所以，原因变得越来越不那么明显可见和越来越非物质性，以至到最后，那些原因已是肉眼难辨。但这些原因仍然是我们可以理解的。所以，在具体特定的情形，我们会坚信不疑地假定某一结果必有其原因，并能经过一番调查以后发现其中的原因。这是因为到了最高一级的存在物，发挥出作用的原因已升格为只是头脑中的想法——这一想法与那一想法之间互相交战，直至这些想法中的最强有力者最终胜出，并驱使当事人行动起来。所有这些的发生都是伴随着严格的因果关联，跟纯粹机械原因作用所遵循的严格因果关联并没有两样，因为多个机械原因也是在复杂的关系中互相发挥出作用，作用以后的结果，经精确计算恰如所料地出现。由于肉眼看不见原因，那些带电的小软木球在玻璃里朝着各个方向似乎毫无来由地活蹦乱跳，就像人的活动似乎没有原因的一样。但对事情作出判断的不应是眼睛，而应该是理解力。

如果认为人的意欲是自由的，那人的每一个行为都将是一件无法解释的奇事，是没有原因的结果。如果我们试图在脑海里想象一下那“毋需原因的自由”是怎样的一种情形，那我们很快就会认识到：在此理解力马上变得完全施展不开，因为理解力没有了可以思维这样事情的形式。这是因为充足原因原则，亦即现象与现象之间相互限定和相互依赖的原则，是我们认知官能的最普遍的形式；根据不同的客体，这一原则采用不同的样式。现在正讨论的例子里，我们必须想象出一些这样的东西：它们可以限定其他事物，但却不受任何其他事物的限定；这些东西不依赖于任何事物，但其他事物却得依赖它们；可以不带必然性地，因而是不需原因就产生出A结果，同时，又可以产生出B结果、C结果或者D结果，并且是在同一样的情况下，随意产生以上随便哪一种结果，亦即在产生出A结果的时候，A不需要具备相对于B、C、D的某一特别之处（因为如果有了这一特别之处，那就成了动因，A结果的产生也就成了因果的发展）。这样，我们就回到了在这篇论文开首我所提出的大有疑问的

绝对偶然的概念。我重复一遍：要明白这种绝对偶然是怎么一回事，理解力完全是无能为力的——就算有人真能把这种情形呈现给理解力的话。

现在，就让我们回想一下原因到底是什么。原因就是在此之前所发生的变化——这变化必然引起了随之而来的变化。在这世界上，根本没有什么原因是全凭原因自身引出结果，或者从无中引出结果。其实，原因要引出结果，总得要有某样东西可以让这原因对其发挥作用；原因只不过是在这一时间、在这一地点和在这一特定的存在物身上引起了某一变化——这一变化始终是与这存在物的本质相符的；因此，这一存在物本身就必然具备了产生这一变化的潜力。所以，每一个结果都是出自两种因素：一种是内在的因素，另一种是外在的因素。也就是说，一种因素是那原初的潜力——原因就对其发挥作用；另一种因素就是那决定性的原因——正是那决定性的原因必然引起那潜力的外现。每一种因果关联以及基于这因果关联的解释，都预先假定了某种原力的存在，所以，基于因果关联的解释永远解释不了事情的全部，而总是留下某样无法解释的东西。我们可在物理学和化学中看到这样的情形：在物理学家和化学家所提出的解释里，他们都预先假定了自然力的存在：这些自然力外现在现象当中，而把现象还原为这些自然力，就是人们所给予的全部解释。自然力本身是无法解释的，但却是所有解释所根据的原则。自然力也不隶属于因果关联，而是让每一个原因都有了因果关联，亦即让每一个原因都有了发挥作用的能力。自然力本身是所有这一类作用的共同基础，在所发挥的每一作用里，都有自然力的存在。正因为这样，磁力（磁场）现象被还原为一种名为电的原力。解释也就到此为止了。这样的解释只是告诉我们这样一种原力得以显现的条件，亦即让这原力发挥出作用的原因。对天体物理的解释也预先假定了引力这一原力的存在：由于这一引力的存在，个别的原因就在决定天体运行的轨道时发挥了作用。化学上的解释也预先假定了存在秘密的力：这些秘密的力就外现为根据某些化学计算法关系的亲和力，所有的作用结果最终都是以这些力为基础；有了所指出的原因以后，作用结果就会精确出现。同样，生理学上的所有解释都预先假定了生命力的存在：这一生命力以一特定的方式对具体的内在或外在的刺激作出反应。所有的学科都是预先假定了原力的存在，甚至像机械学这样一门容易把握的科学，在解释原因时，诸

如推力和压力，也是预先假定了不可入性、内聚性、僵性、硬性、惯性、重力、弹性等的存在；这些与上述无法解释的自然力一样，同样是深不可测的。因此，无论在何种情况下，原因所决定的不外就是那些无法解释的原力在何时、何处外现出来而已。只有在预先假定了这些力的存在的情况下，原因才成为原因，亦即必然导致某些结果。

最狭窄意义上的原因以及刺激是这样，动因何尝不也如此？因为从根本上，动因发挥作用的过程与因果关联并没有分别，而只是因果关联的一种，亦即经过认知媒介的一种因果关联。所以，在动因发挥作用时，原因（动因）也只是引起一种原力的外现——我们除了把这原力的外现还原为这一原因以外，就无法更进一步，因此对这原力无法进一步作出解释。但对这原力——我们称为意欲——不仅可经由外在加以了解，就像我们从外在了解自然力一样，而且我们也可以从内在经由自身意识直接了解它。只有预先假定了意欲的存在，并且在单个的情形里，这意欲有着确定的构成成分——只是有了这样的假定以后，那针对这意欲的原因才可发挥作用（在此，这发挥作用的原因就是我们所说的动因）。意欲这一特别、具体确定了的个体构成，就是我们所说的性格。并且的确就是所说的验知性格，因为这不是先验就可知悉，而是经验以后才可了解的东西。由于各自不同的个体性格，对于同一样的动因，各人就有各自不一样的反应。性格首要决定了各种不同的动因在某一个人身上的作用方式，因为动因所引出的所有结果，其基础根源是性格，正如由最狭窄意义上的原因所引出的结果，其基础根源是普遍自然力，由刺激所引出的结果，其基础根源是生命力一样。与自然力一样，性格同样是原初的、无法改变的和无法解释的。在动物那里，不同种属的动物具备不同的性格；在人那里，不同的个人则具备不同的性格。只有在最高级和最聪明的动物身上，才会出现看得出来的个体性格，但种属性格仍然是主要的。

（1）人的性格具有个体性；每个人的性格都不一样。虽然种属的性格是所有个体性格的基础，因此，主要的素质会在每一个人的身上再现，但在每个人的身上，那些主要素质却有着明显或多或少的程度差别，那些主要素质相互也有着不同的组合和相互限制，以致我们可以认为：个人性格之间的道德差别可以比得上个人之间的智力差别——这样

说已经包含了很多的意思。这道德和智力上的差别远远大于一个巨人与一个侏儒、阿波罗神与特西特斯[13]之间身体外貌上的差别。因此，相同的动因对不同的人却会引出完全不同的结果，就像阳光会把石蜡晒白，但却把氯化银晒黑；高温会把石蜡变软，但却把黏土变硬一样。所以，仅知道动因，我们仍无法预知一个人的行为结果，因为要预知这个人做出什么样的行为，就必须精确了解这个人的性格。

（2）一个人的性格是验知的。只有在经验以后，我们才了解到这一性格。这不仅对别人的性格是这样，要了解自己的性格也是如此。所以，我们经常不仅对别人，而且也对自己感到失望——当我们发现别人或者自己并不真的如我们一厢情愿以为的那样，具备这样或者那样的素质，诸如公正、无私、勇气等，并且具备这些素质到我们所认为的程度。因此，在作出某一困难抉择之前，直到我们终于作出了决定——在这期间，我们到底将作出什么样的决定，对于我们自己都是一个谜，就跟别人将作何决定我们并不知道一样。随着认知一会儿把这个动因，一会儿又把另一个动因更清晰地呈现给意欲，对意欲试图发挥作用，我们就相应地一会儿相信会偏向这一边做出决定，一会儿又相信会偏向那一边做出决定；与此同时，“我可以随心所欲”就造成了意欲是自由的假象。最后，更强有力的动因对意欲发挥了它的威力，终于做出了的选择却经常并非是我们一开始时所以为的。所以，不到最后，人们还是不会知道别人，甚至不知道自己在某一特定的情形里会如何作为，除非曾经经历过这特定的情形。只有经历过考验以后，我们才可以确切知道他人甚至知道自己。但经过考验以后，我们就可以放心了：经受了考验的朋友、佣人是可以信赖的。总的来说，对待一个我们精确了解的人，就像对待某样我们已经清楚了解其特性的物品一样：我们可以充满自信地预知能够期望这个人做出些什么和不能够期望这个人做出些什么。谁要是做出了某样事情，不管那是好事还是坏事，只要相同情形再度出现，就会再度出手。正因为这样，需要得到别人给予很大和非比一般的帮助的人，就得求助于那些曾经以事实证明了是豪侠仗义、热心助人的人；而谁要想雇佣杀手，那就得从手上已沾上了鲜血的人那里物色人选。根据希罗多德[14]（《历史》）的叙述，塞拉古斯的杰伦急需把相当一大笔钱悉数交付给某一个人，让他在全权处置的情况下把钱带出国外。杰伦挑选了卡达穆斯完成这一任务，因为事实曾经证明卡达穆斯是一个极为

诚实、可靠的人。杰伦对卡达穆斯的信任最后证实完全正确。同样，只有通过经验，在有机会的时候，我们才对自己有了了解。我们对自己的信任或者不信任就以对自己的了解为基础。根据我们在某种情况下所表现出来的审慎、勇气、诚实、缄默、细腻，及其他当时情形所需的优秀品质，或者根据终于暴露出来的在这方面素质的欠缺，我们在事后随着对自己的了解而相应对自己感到满意或者不满。只有对自己的验知性格有了精确的认识，一个人才有了人们所说的获得性格。具有获得性格的人也就是精确了解了自己的素质——不管这些素质是好是坏——并从而确切知道可以信赖自己会有什么样的表现、不可以指望自己做出什么样的行为，等等；这样的一个人现在就可以巧妙和技巧地发挥自己特别的角色，既坚定又优雅。而在此之前，由于性格只有经验以后才可了解，他只是随波逐流地、听其自然地发挥展示出自己的作用。现在，这个人就再不会——就像人们所说的——违反自己的性格。而一旦发生违反性格的事情，那都是因为人们在具体情形里错误认识自己所致。

（3）一个人的性格是持续如一的，这性格终生保持不变。在年岁、社会关系，甚至是知识和观点的可变外衣之下，隐藏着的是那同一个真实的人，全然不变、始终如一，就犹如藏身在甲壳里面的鳖鱼。一个人的性格只是在方向和材料方面似乎经历微调和修正，而这些微调和修正是一个人处于不同的人生阶段和有了不同的需要所带来的结果。一个人是永远不会改变的：一个人在某种情形下做出过某种的行为，那以后在一模一样的情形再度出现时（当然，在此包括了这个人对当时情形的正确认识），这个人也会再度同样作为。我们通过日常生活的经验就可证实这一真理。而证实这一真理的最让人惊讶的经验例子，就是我们在过了二十或三十年以后重又见到所认识的人时，用不了多久我们就会发现这个人重施以前的故伎。虽然很多人会以言词否认这一真理，但在自己的行动上却是认准这一真理的，因为人们永远不会再度信任那些给他们发现曾经哪怕是一次不诚实的人，而会相信那些在此之前已证实是诚实的人。这是因为有了这一真理作为基础，我们才有了认识人的可能，我们才有可能如此坚定信任那些经受住考验的人。就算某一次我们信错了别人，我们也从不会说："他的性格改变了"。而是说："我看错这个人了"。正是基于这一真理，当我们要对某一行为作出道德上的评判时，我们首先就要确切了解这一行为后面的动因；但在了解了这行为的

动因以后，我们对此行为的赞赏或者批评就再不会与这一动因有关，而转而针对受到这一动因驱使的这个人的性格。这个人的性格就是做出这一行为的第二个因素，并且是惟一潜伏在这个人身上的因素。基于同样的真理，一个人一旦失去自己真正的名誉（并不包括骑士荣誉这一傻瓜荣誉），就再永远难以复得；这个人就永远带着记录曾经做过无耻行为的印记。就像人们所说的，这耻辱烙在了这个人的身上。所以才有了“一次偷窃，终生是贼”这一俗语。基于同样的真理，每当国际事务中需要得到内奸的内应外合，那人们会找到、利用和重赏这一内奸。最终达到目的以后，如果人们是精明的话，就会除掉这一内奸，因为外部形势会发生变化，但人的性格是不会改变的。基于同样的真理，故事文学家的最大败笔就是他笔下的人物性格并不是固定的，亦即其性格并非贯彻始终，就像文学大师所塑造的人物那样。文学大师所塑造的人物，性格是恒常不变的，自始至终都带有一种自然力的严格连贯性。在《附录与补遗》中的《伦理道德散论》，我通过莎士比亚剧中一个详尽的人物例子表明了这一点。的确，正是基于这同样的真理，我们才有了良心的可能——假如良心就是在往后的岁月里，经常让我们回忆起在年轻时候所做过的劣行。例如，卢梭[15]自己偷窃了东西，却反过来诬蔑女仆马里安偷窃。这件事发生四十年了，但还是让卢梭良心不安。这也只有在性格保持不变的前提下，才有可能出现这种良心不安的情况。与此恰成对照的是，到了老年，我们不会因为青年时可笑的无知和错误、曾经做过的至为荒唐、可笑的傻事而羞愧。这是因为所有这些是认知的问题，并且这些已经改变了；我们早就不会再干那些傻乎乎的事情了，就像我们早已不穿幼年时的衣服一样。基于同样的真理，一个人尽管对自己道德方面的缺陷有着最清晰的认识，甚至为此感到厌恶，甚至诚意地下定决心改进自己，但却仍然无法如愿。尽管这个人郑重其事地立下誓言、诚恳地作出保证，一旦又有了机会，就又重蹈过去的覆辙——对这样的事情，甚至他自己也吃惊不已。只有人的知识才可以矫正。因此，这个人终于认识到：在此之前他所运用的这样的方法或者那样的手段，并不会帮助他达到他所要达到的目标，或者说这些方法和手段所带来的坏处更甚于好处。在认识到这一点以后，他就改变方法和手段，目标却是不会改变的。美国的惩教制度就是基于这一道理，因为这套制度并不计划改良人的性格、人的内心，而只是帮助矫正一个人的头脑认识，只是向这个人表明：他由于自己性格的缘故始终不渝地追求自己的目标，但他在

此之前所踏上的不诚实的途径，其实更难抵达他的目标；走上这样的道路会遭遇更多、更大的麻烦和危险——这是与采用诚实、工作、知足等实现目标的方法相比较而言的。总的来说，改进和改良的范围只局限在认知方面。性格是不会改变的，动因以必然性发挥作用，但这些动因却必须先通过认知这一关，因为认知是动因的媒介。而认知是可以得到各种各样的扩展，可以在不同程度上不断得到矫正。所有的教育都是为了达到这一目的。通过获得知识和见解以锻炼和培养理性，这在道德上是重要的，因为这会让人们有机会看到要不是这样锻炼和培养理性的话就无法看到的动因。只要我们无法知道动因的存在，那这些动因对于我们的意欲来说就是有等于没有。因此，就算是外在情形不变，一个人在第二次遭遇这同样的外在情形时，与第一次的遭遇相比，其实已经有了极大的差别。也就是说，假如这个人在两次遭遇同一外在情形的中间时间里，掌握了正确和完整理解这一外在情形的能力，那么，在第一次遭遇这外在情形时他所无法知道的动因，现在在第二次遭遇中就会对他发挥出作用。在这一意义上，经院哲学家们说得很对，"最终原因并非因其本质，而是因其是否被认识而发挥作用"（根据苏阿雷斯[16]的《形而上学的辩论》）。道德上的影响除了矫正一个人的认识以外，不会发挥更多的作用。试图通过言词和说教来消除一个人的性格缺陷，并从而改变这个人的性格，改变这个人的内在道德，就完全等同于通过外部的作用，试图把铅变化成金子，或者试图通过精心栽培，让橡树结出杏子。

早在阿波莱伊斯[17]的《关于行使巫术的自辩》里，阿波莱伊斯就明白无误地表达了人的性格不可改变的观点。在这一部著作里，阿波莱伊斯为所受到的从事巫术的指控自辩时，促请人们注意他那广为人知的性格。他是这样说的，"一个人的性格有着某样确切的证据，这证据让我们看到：这个人自然而然地总是以同一方式倾向于做好事或者做坏事；这也是这个人做出犯罪行为抑或不做出犯罪行为的一个确切根由。"

（4）个人的性格是与生俱来的。一个人的性格并不是巧妙、精心培养以后的结果，也不是偶然所处的环境的产物，而是大自然本身的作品。这个体的性格在孩提时就露出苗头。在这时候，在这小孩所做的小事情上面就已显现出将来他在大事情方面的表现。所以，尽管两个小孩在极为相似的环境下长大并受到了相同的教育，但这两个人却显现出截

然不同的性格。就算到了垂暮之年，这两人的性格也维持不变。就其基本特征而言，性格甚至是可以遗传的，但那只是从父亲那里遗传过来，而智力则得之于母亲。关于这一话题，我建议读者参阅《作为意欲和表象的世界》第二卷第四十三章“论遗传”。

从我对于个人性格本质的解释，当然可以推论：美德和劣性是与生俱来的。对于抱有种种错误定见的人，或者对于那些裹脚布哲学及其口口声声的实际利益，亦即对于坚持狭隘观念和小学生般幼稚观点的人，这一真理不会让他们舒服，伦理学之父苏格拉底却对此真理坚信不疑。据亚里士多德所言（《大伦理学》），苏格拉底说过：“要做出好事抑或做出坏事，并非是我们所能控制的。”亚里士多德对此的反驳意见明显是站不住脚的，其实他自己也持与苏格拉底同样的意见，并且在《尼各马可伦理学》中最清楚不过地表达了出来，“具体的性格特征是以某种方式得之于大自然，并为一个人所特有，因为如果一个人具公正、节制或勇敢等素质，那他从出生起就已拥有这些素质”。如果我们大概地浏览一下亚里士多德在《论美德和劣性》一书中所扼要罗列出来的美德和劣性，就会发现所有这些素质如在真人身上出现的话，那这些东西就只能理解为与生俱来的；并且，也只有当这些素质是与生俱来的情况下，这些素质才是真实的。而发自思考、任随我们的主观意愿而表现出来的，其实就变成了某种的做假，是不真实的。因此，在外在情形的压力之下，这些表现是否还能继续、是否能够经受得住考验，却是我们一点都不敢保证的。就算把爱——这不为亚里士多德和古希腊人所知的基督教的美德——考虑进去，情形也没有两样。一个人身上始终不变的善良和另一个人身上根深蒂固、屡教不改的凶恶本性，例如，安冬尼奥、哈德尼安和提图斯的善良性格，卡里古拉、尼禄、多米迁的残暴性格——这些怎么可能是突然从外而至，是偶然外在环境，或者纯粹只是知识和教诲得出的结果！可别忘记，教育尼禄的老师是塞尼加啊。其实，一个人的美德与劣性，其种子是深藏在这个人与生俱来的性格里面，深藏在这个人的这一真正内核。正是这任何不带偏见的人都自然会确信的这一道理，使帕特库洛斯[18]这样评论卡图（《罗马史》）：“这个人的所作所为最接近美德懿行。由于这个人天性的缘故，他在各方面都更像是神灵，而不是凡人。这个人在做出公正行为的时候，从来不是为了要显示出自己是个公正的人，而是因为他无法不这样做。”

但如果我们认为人的意欲是自由的，那就绝对无法看出美德和劣性到底是从何而来，也无法解释为何在同一样环境下长大的两个人，在完全相同的外在环境、在对待同一桩事情时，会做出完全不同、截然相反的两种行为。不同性格之间事实上存在的原初和根本的差别，是与意欲自由的看法格格不入的，因为认为意欲是自由的，也就等于认定每一个人在每一既定的情形下是同样可能做出彼此完全相反的行为。这样，一个人的性格从一开始必然被认定就像是一张白纸，就像洛克所说的人的智力那样；人的性格就不可以有任何这样或那样的倾向，因为如有这样或者那样的倾向，那就会取消了“毋需根据、原因的自由”所认为的完美平衡。一旦认为人的意欲是自由的，那我们现正讨论的不同人的不同行为方式，其原因就不会是在人的主体方面。但这原因却更加不会是在客体方面，因为如果原因是在客体方面的话，那就是客体之物决定了我们的行为，那我们所盼望的自由也就完全没有了。现在充其量还只剩下这惟一的后路，那就是：把事实上各自差别极大的种种行为方式的源头，锁定在主体和客体之间的中间地带，也就是说，认为人的行为方式的差异是出自主体对客体的不同理解方式，亦即出自不同的人各自对客体的认识。这样，所有的一切就都还原为人们对自己所处外在环境的或正确或错误的认识。经这样一处理，人们行为方式的道德方面的差别就变换成只是判断方面的准确性差别，道德也就脱胎而成了逻辑。那些坚持认为意欲是自由的人，为了摆脱这令人窘迫的困境，到最后可能会说：虽然性格上的差别并非与生俱来，但这种差别却是由外在环境、人所接受的印象、人生经验、耳濡目染的榜样教诲等各方面的差别造成的；而一旦由此定形了不同的性格，那随后所引出的不同行为方式，就可以以此得到解释。对此的回应就是：首先，如果情况真是这样的话，那一个人的性格就会迟迟才露面（实际上，一个人的性格在还是小孩的时候就可以看得出来），大多数人到死也还没有获得其性格。其次，那据称造成了我们性格的外在环境，却是完全不在我们的能力控制之中，并且是由偶然，或者说是由天意所决定了的。如果性格是出自纯粹偶然的不同环境，而不同的行为又出自性格，那对这些不同行为的道德上的责任就不复存在了，因为人所作出的行为归根到底明显就是纯粹的偶然或说天意的产物。所以，一旦假设意欲是自由的，那人们所做出的不同行为的根源，因此也就是美德与劣性的根源，以及人们为此该承担的责任，就都变得因失去支撑而飘忽不定、无处可以生根立足了。由此可以看出：意

欲是自由的假设，无论乍一听起来多么迎合思想粗糙的人，但从根本上却既与我们的道德信念相抵触，同时，正如我已足够表明了的，也与我们理解力所遵循的最高原则相悖。

正如我在上文已经充分阐明了的：一如所有的原因，动因能够必然发挥作用并不是没有前提条件的。现在我们已经了解到了这一前提条件，或者说动因能够发挥作用的基础。那就是：一个人与生俱来的个人性格。正如在大自然的无生命界，每一结果都是两个因素的必然产物，也就是说，在无生命界，这两种因素就是外现出来的普遍自然力和引起这自然力外现的特定原因；同样，一个人所做出的每一样行为，都是这个人的性格和进入这个人头脑的动因的必然产物。具备了这两者，就不可避免地引出行为结果。要引出另外不一样的行为结果，那就要么在这个人的头脑中出现另一动因，要么这个人换上另外一副性格。此外，我们本来还可以有把握地预知，甚至可以精确计算出一个人将要做出的行为——如果不是因为，一方面，很难探究和洞察一个人的性格；另一方面，动因经常是隐藏着的，并且这些动因也总是受到其他动因的相反作用，而那些其他动因只存在于这个人的头脑思想里面，是外人无法接触到的。一个人所追求的总体目标从根本上是由他那与生俱来的性格所确定的。这个人为实现这一目标所采用的方法和手段，则一方面是由外在环境，另一方面由这个人对这外在环境的理解所确定。至于这个人对其外在环境理解的准确程度，那又取决于这个人的理解力及其培养。所有这些所引出来的最终结果就是这个人的行为、做事，因此也就是这个人在这一世界上所要扮演的整个角色。我在这里关于个人性格学说的结果，歌德也同样准确和诗意地表达在一节优美诗歌里，

在你降临世上的那一天；
太阳接受了行星的问候，
你随即就永恒遵循着，
让你出世的法则茁壮成长，
你必然就是你，你无法逃脱你自己，
女巫斯贝尔和先知已经这样说过；
时间，力量都不能打碎，
那既成的、已成活的形体。

所以，原因必然引出结果，其前提条件就是每样事物的内在本质——不管这内在本质只是在这事物上显现出来的普遍自然力、生命力还是意欲。每一存在物，不管是何种类，都总是对所出现的作用原因，根据自己特有的本质而相应作出反应。这世上的一切事物都无一例外服从这一规律。这一规律由经院派哲学家的这一句子表达了出来。“operari seguitur esse”（“先有本质，后有这些本质的发挥”）。正是因为这一规律，化学家才可以通过试药或试剂来检验某样东西，而我们则可以通过特定的情形以考验一个人。无论是在何种情况下，外在原因所必然引出的，都是已隐藏于本质之中的东西，因为这本质中的东西只能根据自己的本质作出反应，除此之外，别无其他的选择。

在此我们必须记住：每一种存在（existentia）都是以某一本质（essentia）为前提。也就是说，每一既成和存在之物都正因此成为某物，都必然具备确定的本质。这一存在物不可能既已存在，但又什么都不是；也就是说，这一存在物不可能像形而上的存在那样，亦即不可能是某物，但却又不具有确定的素质和成分，也没有出自这些素质和成分的明确发挥方式。相反，正如还不存在的某一本质无法提供其现实（康德以100塔勒的著名例子讲解了这一道理），同样，没有本质的存在也是无法提供其现实的。这是因为每一既成的存在物都必须具备某一为这既成之物所特有的本质；由于这特有的本质，这既成之物就成了现在的样子；这一本质是这一既成之物永远固守的，原因则必然引出这一本质的外现。但这本质本身却一点都不是原因的产物，也不会因为那些原因而改变。所有这些道理不仅适用于大自然的所有其他存在物，同时也适用于人及其意欲。人除了其存在以外，也有其本质，亦即也有其根本的素质。一个人的根本素质构成了这个人的性格，这性格只需要外在的诱因，就会显现出来。所以，期望一个人在同一样的处境下，一会儿做出这样的行为，另一会儿又做出另外完全不一样的行为，就犹如人们期望同一株果树，在今年夏天长出樱桃，在明年夏天则长出梨子。意欲是自由的说法，只要仔细考察一下，其实就意味着存在物可以不具本质。这也就是说，某样存在物既是某物，同时又什么都不是，亦即同时又不是某物。这因此是自相矛盾的。

正是因为对此道理有着深刻认识，同时也是对先验确切的，并因此

是无一例外行之有效的因果律有着深刻的认识，所以，各个时代所有真正深邃的思想家，不管他们在其他方面的观点如何彼此差异，但在这方面的看法却是一致的。他们都同意在有了动因以后，意欲行为就必然展开；他们都摒弃“毋需原因、根据的自由”。正因为那些没有能力思想、被表面假象和偏见、定见牵着鼻子走的不计其数的大众，每时每刻都顽固不化地对抗这一真理，所以，那些思想家才为了以最断然，甚至是最夸张的字词宣扬这一真理，不惜走进极端。最著名的例子就是比里当[19]所提出的驴子例子。在过去的一百年里，人们徒劳无功地试图在比里当仍存的文字里找到这一例子的出处。我本人就有一本比里当的《似是而非的论辩》；这版本显然是在15世纪印刷，既没有标明印刷地点、印刷的年份，书上甚至没有页码。我多次在这书里试图找到他的著名例子的具体出处，但都无法如愿，虽然几乎在书的每一页都提到这驴子的例子。贝尔[20]关于比里当的文章是自那以后所有有关这一话题的文章的基础。贝尔说人们只知道一部比里当的《似是而非的论辩》。这是很不确切的，因为我就有一整四开本的比里当的《似是而非的论辩》。另外，既然贝尔就此事情花费了如此心力，那他就应该知道自那以后人们似乎都不曾注意到的事情，亦即比里当所用的著名例子——这在某种程度上已成了我在这篇文章所辩护的伟大真理的象征——其实早在比里当之前就已经有人提出来了。这一例子见于但丁的著作。但丁生活在比里当之前，是但丁那时候各科学问的大师。并且，但丁说的是人，而不是驴子。下面这四行诗是但丁的《天堂篇》第四部分的开首语，

如果两边与自己同等的距离，
都摆放同样的食物。
那一个人直到饿死，
仍无法凭自由的意愿，
把其中一边的食物送进嘴里。

事实上，我们甚至在亚里士多德的著作《论天堂》第二部分找到这一例子。亚里士多德是这样说的：“同样的例子就是如果一个人是同等程度的饥和渴，而他与食物和饮水相距同等的距离，那这个人就必然因不知该作何选择而呆立不动。”比里当从这些来源中拿来例子，并把例子中的人换成了驴子，纯粹只是这位捉襟见肘的经院哲学家保持着一向的习

惯：要举出例子的话，那要么是苏格拉底和柏拉图，要么就是驴子。

关于意欲是否自由的问题确实就是一块试金石：以此我们可以把深刻的思想者与头脑肤浅之辈区别开来；或者说这是一条分界线：在此这两类人分道扬镳，因为深刻的思想者都会认为：有了既定的性格和动因，由这两者就必然引出一定的行为结果；而头脑肤浅之辈则与大众一样顽固坚称意欲是自由的。但也有一些人是选择中间路线的。在深感困惑和混乱之下，干脆巧妙地避重就轻，给自己也给别人转移目标；不是以字词作掩护，就是把问题反复翻过来、倒过去，直至大家再也不知道问题要讨论的是什么。莱布尼茨就是这样做的。他其实是数学家和博学者，更甚于哲学家。真要让顾左右而言他的空谈家正面面对我们的论题，那我们就要向他们提出下列问题，并且不能让他们离题回答：

问题1：某一个人在某一种情况下，有可能做出两种行为，抑或只有可能做出一种行为——任何深思的人对此的回答都是：只有可能做出一种行为。

问题2：假设一方面，一个人的性格保持不变；另一方面，这个人所经受影响的外部情形甚至在每一个最细小的细节上都完全受到外在原因的必然限定，而那些外在原因本身也以严格的必然性出现，并且，这外在原因的链条也完全是由同样必然的环节串连起来直至无穷——假设是这样的情形，那这个人已经走过的生命轨迹，以及其中经历过的事件、场景，甚至包括最微小的细节，有可能会发展成与现在不一样的另一番样子吗？“不！”应该是正确和连贯的回答。

从这两个命题所得出的结论就是：所有发生的事情，无论大小，都是必然地发生。

谁要对这些命题感到吃惊，那我们就有不少东西需要学习，有不少东西需要忘记。但从此他就会发现：这些道理是为我们提供平静和安慰的最丰富的源泉。我们的所作所为肯定不是没有原因的开始；因此，这些所作所为里面并没有什么是的确最新才有的东西，其实，从我们所做，我们才知道我们所是。正是因为古人确信这一真理：所有发生的事情都以严格的必然性发生——虽然古人是从感觉上，而不是通过清晰的认识确信这一真理——所以，古人才会对命运一说坚信不疑；穆罕默德

的命运主义，甚至全世界各地都会有的、难以根除的相信预兆的习惯，也都基于这种确信。这是因为甚至是最琐细的偶然事情，也是必然地发生，而所有的事情就好比是相互步调一致。所以，所有的一切都在相互之间产生回响。最后，这样的事情也与上述的真理有关：谁要是完全无意、纯粹偶然地伤残或者杀死了另一个人，那他会终生哀叹这一“不幸”，感觉上总与罪疚有几分相似；他也会感觉到别人对他怀有某种莫名其妙的不信任，视他为不祥之人。的确，这种发自感觉的确信，亦即确信人的性格不可改变和这性格外现的必然性，甚至对基督教的神恩选择的学说，也不会没有发挥过影响。最后，我还是忍不住在此说上几句完全是附带的话——对这些话，读者诸君尽可以根据自己对一些事情的思考，予以考虑或者忽略不理。如果我们并不认为所有的事情之所以必然发生，是因为一条因果链把所有大小事情都连接起来，如果我们也允许绝对的自由在这条因果链上的无数处中断这一因果链，那所有在梦中、在催眠透视状态中、在另类视觉中预见将来就甚至在客观上也成为不可能的了，这些也就是绝对不可能和无法想象的事情了，因为如果绝对的自由可以中断因果链，那就不会有一客观确定、确实的将来可让我们有可能预见得到。我们看到的可不是这种情形。现在我们怀疑的只是预见将来的主体条件，亦即主体可能性而已。但时至今日，对于那些见多识广的人来说，甚至这种怀疑也不再有市场，因为来自最可靠证人的无数证词已经证实有预知将来的事情。

我再补充下面的一些看法，以附加说明那已确证了的道理，亦即发生的所有事情都遵循必然性而发生。

假如必然性不是贯串和挈领着一切事物，尤其是假如必然性并不主导着个体的繁殖，那这个世界将是何种样子？是一个怪物，是一堆垃圾，是一副完全不明所以的假面具，亦即真正偶然的产物。

希望某些已经发生的事情当初不曾发生，是折磨自己的愚蠢做法，因为这样希望就等同于希望发生一些绝对不可能发生的事情，其不理智就犹如希望太阳从西边升起。正因为所有发生的事情，无论大小，都遵循严格的必然性而发生，所以，反复回想当初发生的那些事情，其起因是多么的偶然和多么的微小，而事情本来轻而易举就可以发展成另外一个样子——这样回想的话，完全就是自寻烦恼，因为这些胡思乱想只是

胡思乱想而已。这是因为所有那些已经发生的事情都是循着必然性发生；这些事情的发生和太阳从东方升起，两者都是根据同样充足的力度而得出的结果。其实，对所发生的事情，我们应该就像对待已经印刷出来的文字一样：在阅读这些文字时，我们心里已经清楚，这些文字早在我们阅读它们之前就已经印好在那里了。

四、先行者

为了例证我在上文所说的关于所有深刻的思想家对此问题都会有的判断，我想在此回顾一下一些在这问题上发表过意见的伟人。

有些人或许会认为，宗教观点会与我所辩护的真理水火不容。为了让这些人放心，我首先要指出的是，《圣经》中耶利米已经说过：“一个人的行事并不在自己的掌握之中；指挥脚步的并不是行进中的那一个人。”但我尤其想引用路德[21]所说过的话——他在一部专为此问题而写的著作《论意志的枷锁》里，极其激烈地反驳意欲（意志）是自由的观点。从这著作中摘引几段就足以典型表达路德的看法。当然，支持他的看法的不是哲学上的根据，而是神学方面的根据。这里摘录的是舒密特出版社（斯特拉斯堡）1707年的版本。在该版本的第145页，我们读到，

> 所以，我们发现：在所有人的心上都同样写着没有自由意志这回事，虽然这一确凿的观点由于许多相反的说法和各种各样的权威而湮没了……（214页）在此，我想提醒那些维护自由意志观点的人注意：宣称意志是自由的，就是否定了基督教。……（220页）《圣经》中所有有关基督的证词都与自由意志水火不容。这样的证词数不胜数，因为整部《圣经》都与基督有关。所以，如果我们让《圣经》仲裁这一问题，那我这一观点无论在哪方面都是对的：《圣经》里没有哪一个字哪一个词不是谴责这自由意志的理论。

现在我们看看哲学家是怎么说的。在这一问题上，古希腊哲学家的说法是不必认真对待的，因为他们的哲学就犹如仍处于天真、无邪的时代。当代哲学中最深奥和最棘手的两个问题：亦即意欲是否自由的问题，外在世界的现实性问题（或说观念与现实之间关系的问题），还没清晰进入古老哲学家的头脑意识。在亚里士多德的《尼各马可伦理学》第三部分，我们可以看到古希腊人是在多大程度上清楚意识到意欲是否自由的问题。在这相关的部分里，我们可发现亚里士多德对此问题的思考主要只是身体（物质）层面的自由和思想智力层面的自由。所以，他总是谈论“随意”和“非随意”两个词，把“随意”和“自由”混为一谈。更加

困难的道德层面的自由还没有进入他的头脑，尽管有时候亚里士多德的思想确实已进入这一范围了，尤其是在《尼各马可伦理学》第二部分第2章和第三部分第7章。在那些章节，亚里士多德却错误地从人的行为得出人的性格，而不是恰恰相反。他也同样相当错误地批评苏格拉底那句我已引用过的看法。在其他段落，亚里士多德却又重拾苏格拉底的看法，并纳入自己的观点，例如在《尼各马可伦理学》第十部分第10章中的“至于人的天性部分，那很清楚并不在我们的能力控制之中，而是由于某种神灵的旨意，属于那些真正幸运的人”；“所以，在某些方面，性格肯定是预先就存在的；如果这一性格与美德相类似，那这人就会趋善避恶”。而这后一句话则与我上面所引用过的话、也与《大伦理学》的这一句话相吻合，“一个人不可能只是凭着下定决心就能成为最好的人——除非这个人本身就有着成为最好的人的天性；但如果这个人只是想要变好一点，却是可以的”。在同一意义上，亚里士多德在《大伦理学》第一部分和《欧德穆斯伦理学》第二部分讨论了意欲自由的问题。在这两处地方，亚里士多德已经接近了真正的问题，虽然他所谈论的一切都是摇摆不定和肤浅表皮的。亚里士多德讨论问题时永远都是并不采用解析的方法、直接进入问题的实质，而是采用综合的方法，从外在的标志得出结论；不是深入直达事物的内核，而是只抓住外在的特征，甚至只是停留在字词上面。这种探究方法很容易就偏离了方向，如果探讨的是深奥的问题，那就永远不会达致目标。在探讨这一问题时，亚里士多德在碰到那所谓的必然与随意的矛盾时，就好像碰到了一堵高墙停步不前了。但只有越过这一堵高墙才可以认识到：随意其实正好就是必然的——这随意因动因而起，而缺少了动因，也就不会有意欲的行为了，情形就犹如缺少了意欲的主体，就不会有意欲的行为一样。一个动因就和机械原因一样都是原因；动因与机械原因之间的区别只在于非本质性的方面。亚里士多德本人就说过：“目的也是四种原因中的一种。”所以，随意与必然的矛盾从根本上就是错的，虽然时至今日，许多自封的“哲学家”仍然重犯亚里士多德的错误。

西塞罗[22]在《论命运》第10章和第17章把意欲自由的问题相当清楚地提了出来。当然，他这部著作所讨论的话题很容易和很自然就引至这一问题。西塞罗本人赞同意欲是自由的说法，我们可以看到克里斯波斯[23]和狄奥多罗斯[24]肯定或多或少地清楚意识到了这一问题。同样值

得注意的是卢奇安[25]《死人的对话》中第三十篇：亦即米诺斯与鲁斯特拉托斯之间的对话。这篇对话否认意欲是自由的，以及与此相关的责任。

《圣经·旧约》的主要希腊文版本中，马克比斯的第四篇（这一部分在路德所翻译的德文本《圣经》中阙如）在某种程度上是宣扬意欲自由的，因为它极力想证明：理性有能力克制所有的狂热和激情；并且在第二篇中举出犹太殉道者的例子以支持这一观点。

据我所知，在古老作者中，最早清楚认出我们现在讨论的问题，似乎是亚历山大里亚的克雷芒[26]，因为他说过："如果一个人的灵魂中并没有争取和反抗的能力，如果邪恶、卑劣的行为其实并非当事人所自愿做出，那无论是赞扬还是指责，无论是崇敬还是惩罚，都不是合理的。"然后，完成一个与在此之前的话题有关的句子之后，克雷芒说："所以，对我们的劣性、恶习，上帝不需负责。"这一句尤其值得注意的结论显示出：基督教会是在何种意义上马上发现了这一问题的涵义，并且根据自身的利益马上抢先作出应对之策。差不多二百年过去以后，尼梅希[27]在其《人的本性》第35章结尾和从第39章到第41章，全面探讨了意欲自由的理论。在这部著作里，自由意欲只是简单与随意或者选择混为一体。因此，尼梅希热情十足地声称和说明意欲是自由的。尼梅希这样做已经算是公开探讨这一问题了。

但是，对这一问题及其相关的一切能有更进一步的意识，却是最早反映在基督教教会之父奥古斯丁[28]的著作里。所以，虽然奥古斯丁是神学家远甚于哲学家，但我们还是在此探讨一下他的看法。但马上，我们就会发现：面对这一意欲是否自由的问题，奥古斯丁陷入了明显的尴尬、迟疑、摇摆之中。这使他在其三卷本《论自由意欲》著作里的看法前后不一、自相矛盾。另一方面，他不想像贝拉基[29]那样承认意欲是自由的，以致原罪、获解救的必要性、神恩的选择等说法都可以取消。如果人是这样自由的话，人就可以凭一己之力成为公正的人、配享天堂极乐的人了。奥古斯丁在第一卷的修订部分，甚至表达了这样的意思：他本来可以就有争议的意欲是自由的说法表达更多的反对意见（后来，路德为他这些否认意欲是自由的意见作出了激烈的辩护。），假如奥古斯丁的这书不是在贝拉基的著作露面之前就已写成的话。在这之后，奥

古斯丁还写了一部《论天性与后天培养》以反驳贝拉基的观点。奥古斯丁在《论自由意欲》中就已经写出这样的话："现在的情形就是：人并非好人，并且要成为好人也不是人力所能及；这要么是因为人无法看清应该如何成为好人，要么是因为人看清了这一点，但却不愿意成为自己应该成为的好人。"奥古斯丁接着写道："或许是人由于无知的缘故，并没有自由去决定和选择自己应该怎么做；或许是由于肉体习惯的反抗——这肉体习惯多少因受到那致命的原罪的影响而加剧——虽然人已看到应该怎么做，并且愿意这样做，但却无法贯彻执行。"在著作的上述修订部分，奥古斯丁写道："所以，除非意欲（愿）本身因得到神恩而被解除了束缚——正是由于这一束缚，人成了罪恶的奴隶——并且得到支持去克服罪恶，否则，凡人是不会公正、善良地生活的。"

但在另一方面，奥古斯丁却是因为下面三个理由为自由意欲作出了辩护：

1. 为了反对曼尼派[30]的观点——奥古斯丁的《论自由意欲》就是专门为了反驳曼尼派观点而写，因为曼尼派否认意欲是自由的，并且认为罪恶有着另一不同的源头。奥古斯丁在《论灵魂的伟大》一书的最后一章就暗指曼尼一派，"人们被赋予了选择的自由，谁要试图以滑稽的诡辩去动摇这一点，那他就是盲目的（……）"。

2. 受到那种天然的假象的迷惑——而这一假象我已向大家指了出来。由于受到这种假象的迷惑，"我意欲怎么做就可以怎么做"就被视为意欲是自由的，而"随意"则成了"自由"的同义语。在《论自由意欲》第十三章，就有这样的话："又有什么比意欲（意愿）本身更处于意欲（意愿）的控制之下？"

3. 迫于这样的必要：把人该承担的道德责任与上帝的公正协调起来。也就是说，奥古斯丁的敏锐眼光并不会使他忽略了这一至为严肃的关键性问题。要解决这关键性的问题是那样的困难，以至于后来所有的哲学家，据我所知除了三个以外，都宁愿悄悄地绕过这一困难，就好像这一难题并不存在似的。稍后我将更仔细地讨论我这里说的那三个例外的哲学家。相比之下，奥古斯丁却是以高贵的坦诚在其《论自由意欲》的一开始，就开门见山地表达了这一关键性的问题："请告诉我，上帝是

否就是罪恶的创造者？”然后，在接下来的第二章里，奥古斯丁更加详细地写道：“下面的疑问使我感到不安：如果罪恶是出自所创造出来的灵魂，而那些灵魂又来自上帝，那除了把这些罪恶间接地归咎于上帝以外，有可能还有其他的选择吗？”那对话者回应说：“你刚才所说的话，正是我苦思冥想要找出的答案。”

对这关键性问题的严肃思考由路德继续进行，并且是以路德那激昂、滔滔的雄辩方式进行，

> 上帝必然就是因其自由把我们受制于必然性，甚至我们那天然的理性也可以看到和承认这一点。如果我们承认上帝是全知、全能的话，那就很自然并且是无法避免地得出这样的结论：我们并不是经由自己创造了自己或者生活或者做出任何事情，而是一切都是经由全能的上帝（……）上帝的全知、全能是与我们拥有意欲（意愿）自由截然相矛盾的。人们都得服从合乎逻辑的思考，都得承认：我们之所以是这个样子，并不是因为我们意愿（意欲）要成为这个样子，而是必然性所使然。所以，我们不是因我们自由的意愿（意欲）而做出我们喜欢做出的事情，我们这样做其实是根据上帝的意思；而上帝则预见到了一切，并且以毋容置疑和不可改变的决心和意志把这些付诸实行。

到了17世纪初叶，我们可看到瓦尼尼[31]深信这一观点。这是瓦尼尼坚持不懈反抗一神论的思想内核和灵魂，虽然由于当时时代的压力，瓦尼尼把其反抗的意见尽量巧妙地掩藏起来，只要一有机会，瓦尼尼就会重申这一观点，不知疲倦地从各个不同的角度阐述这一观点，例如，《永恒上帝的竞技场》的第16条答辩是这样说的，

> 如果上帝愿意罪恶的存在，那他就会带来罪恶，因为《圣经》上写着，上帝愿意什么，就带来什么。如果上帝并不愿意，但罪恶却偏偏发生，那我们就只能认为：上帝要么没有预见的能力，要么就不可以称为全能，或者上帝干脆就是残忍的，因为上帝并没有执行自己的旨意。这个中的原因要么是无知，要么就是无能或者疏忽、马虎（……）哲学家说道：如果上帝并不愿意那些可耻和下流的行为在这世上发生，那上帝毫无疑问不费吹灰之力就可以从这世

上扫清所有无耻的行径，因为又有谁可以抗拒上帝的意志呢？违背上帝意志的罪行又如何能够发生，假如上帝不曾赋予罪犯以力量犯下这些罪行？再者，如果一个人对抗上帝的意志、犯下罪行，那上帝就比那对抗他并取得了胜利的罪犯还要虚弱。由此得出的结论就是：上帝愿意这个世界就是现在这个样子；如果上帝宁愿有一个更好的世界的话，那他早已经创造一个更好的世界了。

还有第44条答辩，

工具只是听从其主人的指示。我们的意欲在付诸行动时，就像是一道工具，而上帝则是真正的行为主因和主体。所以，如果我们的意欲表现恶劣，那上帝难辞其咎……我们的意欲完全取决于上帝：不仅在这意欲的作用方面是这样，在意欲的本质构成方面也是如此。所以，事实上，我们的意欲不应该为任何事情承担罪责，不管在意欲所造成的结果作用方面，还是意欲的本质构成方面，都是这样。只能由创造了这样的意欲并让这意欲活动起来的上帝承担罪责……因为意欲的本质和活动都是出自上帝，所以，意欲所造成的或好或坏的效果都只能归于上帝，假如意欲就是上帝的工具的话。

在阅读瓦尼尼的著作时，我们却不可以忘记这一点：瓦尼尼自始至终所使用的技巧就是通过他的论敌的嘴巴说出瓦尼尼似乎感到厌恶、想要反对、但其实正是瓦尼尼自己本人想说出的真实看法。然后，瓦尼尼就以自己本人的身份，运用肤浅和根本站不住脚的论据反驳自己的真实看法。到最后，瓦尼尼就好像辩论得胜一样，把那弦外之音留给读者自己去想。瓦尼尼以这一狡黠的手法甚至骗过了巴黎索邦神学院、骗过了博学的神学家。那些神学家对这一切信以为真，天真地准许瓦尼尼那些目无上帝的文章出版发行。三年以后，索邦的神学家们以双倍高兴的心情看着瓦尼尼在火堆上被活活烧死——在此之前人们已经割断瓦尼尼那亵渎上帝的喉舌。

至于严格意义上的哲学家，如果我没有记错的话，休谟[32]是第一个没有绕过奥古斯丁首度提出来的相当困难的问题。他在《论自由和必然性》一文中坦白表达了这一问题，但却没有提到奥古斯丁、路德和瓦尼尼。在这篇论文的末尾处，休谟写道，

> 我们所有意欲行为的作者就是这一世界的创作者。这一创作者首先启动了这一巨大的机器，并让所有存在物都各就各位。然后，事情就循着不可避免的必然性而发生。所以，人的行为要么谈不上有多坏，因为这些行为都是出自很好的原因；要么，如果人的行为真的很坏，那我们的创作者就必然负上罪责，因为他被认为是人的行为的最终原因和作者。这是因为一个已经爆破开矿的人，无论所采用的导火线是长是短，都得为所有的后果负责。所以，一旦连续的因果链确定了下来，那制造了这链条第一个原因的存在物——不管这存在物是有限的还是无限的——也就同样是其余原因的制造者。

休谟曾尝试解开这一棘手的难题，但到最后，休谟还是承认这一难题是无法解答的。

康德也是在自己的独立探索中遇到了这一绊脚石（《实践理性批判》，罗森克兰兹版，第232页）：

> 情形似乎就是：只要我们把上帝这一普遍的原初存在物假设为同样是物质存在的始原因，那我们也就得承认人的行为，其决定性原因完全就是在人的能力控制范围之外，亦即在与人截然有别的最高级存在物的因果之中，而人的存在以及人的全部因果决定就完全依赖于这一最高级存在物……人只是伏贡松式的机器人（注）：这机器人是由巧妙制造了一切的最高主人一手制造和上紧了发条。虽然因为有了对自身的意识而使这机器人成了一个会思维的机器人，但这个机器人所意识到的自己行为的自发性——如果把这行为的自发性当作是自由的话——却只是幻象而已，因为这行为的自发性只能相对称得上自由。这是因为虽然驱使人活动起来的最接近原因，以及排在这最接近原因之前的一长串原因是在人的内在，但最终和最高的原因却完全是在别的存在物手里。

康德试图通过把自在之物与现象区别开来以清除这一巨大的难题，但这一办法却明显没能让事情从根本上有所改观。所以，我肯定地认为：康德也不是真的认为采用这一办法就可以解决问题。康德本人也承认他的解决办法是不充分的。他在第184页补充说，

但是，人们已经尝试过的或者想要尝试的种种其他解决办法，是否就更加容易和更好理解？其实，我们想说的是：那些形而上学教条的宣讲者所表现出来的是狡猾更甚于真诚和坦白，因为他们尽其所能地做到对这一难题视而不见，暗自希望如果他们只字不谈这一难题，那或许就无人会想起这一难题。

把谈论同一样事情的这些相当不同的声音作了一番很值得注意的汇总以后，我现在就返回讨论我们的教会之父的意见。奥古斯丁希望能以他那些根据、理由打发掉那已为他所意识到的极为棘手的难题。奥古斯丁的那些根据、理由是神学方面的，而不是哲学的。所以，他那些根据、理由并非无条件有效。正如我已经说了的，支持他那些意见是上述的第三个理由——正是为了这统共的三个理由，奥古斯丁就力图捍卫那上帝给予人的“意欲（意愿）自由”。这样的“意欲（意愿）自由”作为中间物，把上帝与上帝的创造物所犯下的罪过各自分开，本来是确实足以解决掉那棘手的问题。只不过这一意欲（意愿）的自由，用言词说说是挺容易的，或许也可以将就着满足那些思维只停留在言词上面的人，但这“意欲（意愿）的自由”起码能经受得住严肃、深思的人的思维和推敲才行呀。可惜的是，我们如何才能设想出这样一种情形：某一存在物，无论其本质（essentia）还是其存在（existentia），是另一存在物的作品，但前者却可以原始地和从根本上决定自身，并因此为自己的行为负责？“先有本质、后有这些本质的发挥”的定理，亦即每一存在物所发挥的作用都是出自这存在物的本质构成，推翻了上述假设的情形，但这定理本身却是无法推翻的。如果一个人做出恶劣的行为，那就是因为这个人是恶劣的。上述定理附带这样的推论：“所以，有什么样的本质，就有什么样的作用效果。”一个钟表匠因为自己所制造的手表不准时而发火——对此我们将有何话说？无论我们是多么愿意把我们的意欲说成是一张白纸，但我们还是不得不承认：例如，如果有两个人，其中一人在道德方面做出了与另一个人完全相反的行为，那这一肯定是有其出处的行为模式的差别，其原因要么是外部环境——这样的话，罪责就显而易见与做出行为的人无关；要么是这两个人意欲方面的差别——这样的话，罪责或者美德同样与他们无关，假如这两个人的存在和本质是出自第三者之手的话。在上述那些伟大思想家竭尽全力仍无法走出这一迷宫以后，我也乖乖地承认要设想或者理解这样的事情，亦即人的意欲并非自

创、自主，但却得承担意欲行为的道德责任，也是超出我理解能力范围的。毫无疑问，也正是因为理解力无法理解这种事情，使斯宾诺莎[33]在《伦理学》的开首处给出了八个定义中的第七个定义："只有出于自身本质的必然性而存在，并且只经由自身决定行为的，才称得上是自由的。但由其他来决定自己的存在和行为的，则被称为必然的，或者说，被迫的。"

也就是说，如果某一劣行出自一个人的本性，亦即出自一个人与生俱来的构成，那罪责就明显应由创造出这一本性的作者承担。正因为这一道理，人们才发明了意欲是自由的说法。但假定这一说法是成立的，那这劣行到底是从何而来，却是绝对无法弄明白的，因为"自由"根本上只是一种否定的特质——自由只是表明没有什么东西迫使或者阻止这个人做出这样或者那样的行为。这样的话，那就永远不会清楚明白人的行为到底是从何而来，因为这行为既非出自人的与生俱来的构成成分——因为那样的话，那就成了造物主的罪责；同时，这行为也并非出自外在环境——因为那样的话，外在偶然就难辞其咎了。这样，无论属于哪一种情况，人本应都是没有责任的——但现在，人却得为自己的行为负责。恰当表示自由意欲的图像就是一架两边都没有放上重物的天平：天平现在就平静地保持着两边的平衡；除非在天平的其中一边放上东西，否则是不会打破这平衡的。正如天平的两边不会自动起落，同样，自由的意欲也不会自动产生行为，因为从无中只能生无。假如天平的这一边下落，那肯定是在这一边放上了物品，而这物品就是导致天平这一边运动的根源。同样，引发人的行为必须通过某样发挥出肯定作用的东西才行，而不仅只是否定特性的自由。这只能以这两种方式进行：1）要么是纯粹由动因本身引发行为，亦即由外在环境引发行为。这样的话，显而易见，人就用不着对这行为负责了。并且，在那同样的环境下的所有人也必然会做出同样的行为。2）要么是由一个人对这些动因的接受能力而引发行为；那这行为就是出自这个人与生俱来的性格，亦即出自这个人身上本来就潜伏着的倾向。这些倾向因人而异，正是因为有了这些潜伏的倾向，动因才可以发挥出作用。这样的话，意欲就不再是自由的了，因为人的那些倾向就是放上天平的重物。应该为此负责的是放上这些重物的人，亦即创造出具这样倾向的人的造物主。因此，只有当人是自己的作品时，亦即具有自创、自主的能力时，人才需要为自己的行为

负责。

在此所阐述的对这整件事情的观点，可以让我们看出意欲的自由是一个多么关键的所在，因为意欲的自由是把造物主与其创造物所犯下的罪孽分隔开来的一道必不可少的鸿沟。由此可以明白为何神学家们会执意坚持意欲是自由的观点，并且为何他们的那些手持盾牌的扈从，亦即那些哲学教授就像履行责任一般地以无比的狂热支持那些神学家，以致对伟大思想家所提出的最简明、最确凿的反证竟充耳不闻、熟视无睹，一味死抱“意欲是自由”的观点不放，就像保卫自己的“衣食父母”一样。

最后，我得完成在这之前中断了的对奥古斯丁这方面看法的叙述。奥古斯丁总的意见就是：人其实只是在犯罪痛失天堂之前，才有着完全自由的意志；但在堕落以后，犯下了原罪的人就惟有寄望于通过神恩选择和赎罪获得解救。奥古斯丁说出这一番见解的时候俨然就是教会之父。

与此同时，正是由于奥古斯丁的见解和奥古斯丁与曼尼教派和贝拉基一派的争论，哲学开始意识到了我们现正讨论的问题。自那以后，经过经院派哲学家的处理，这一问题对哲学家来说变得越发清晰。比里当的《似是而非的论辩》以及但丁上述的一段话都是这方面的明证。彻底探讨这一问题的第一人，显然就是托马斯·霍布斯[34]。他那出版于1656年的著作《有关自由与必然性的问题，兼反驳布兰荷尔博士》就是专门讨论这一问题的。这一拉丁文版本现在是稀罕之物了；英文版本的书名则是《托·霍布斯：道德及政治著作》，伦敦，1750年版。我从第485页上摘引下面的主要段落：

> （6）任何一样东西都不是仅靠自身而开始，而是必须获得在自身之外的某一其他直接的原因。所以，当一个人开始对某样东西有了胃口或者意欲，而直接在这之前，这个人对这东西却没有胃口或者意欲，那么，引起他的意欲的原因就不是那意欲本身，而是某样并不在这个人的能力控制之内的东西。所以，在随意的行为中，意欲（意愿）毫无疑问是这行为的必然原因，但根据以上所说的，意欲（意愿）本身也是由意欲所无法控制的其他一些东西所必然引起的。由此可以推断：随意的行为全都有其必然的原因，所以，这

些随意的行为都是必然发生的。

（7）我认为，充足原因就是：要造成某一结果所需的一切都不缺乏。必然的原因也是如此，因为如果一个充足原因有可能不会造成某一结果的话，那这原因就是缺乏了要造成这某一结果所必需的某些东西，那这原因就不是充足的原因。但如果某一充足原因不可能不造成某一结果的话，那充足的原因就是必然的原因。所以，很明显，所有的结果其产生都有其必然性。这是因为所有产生的结果都有产生出这一结果的充足原因，否则，就不会产生这一结果了。因此，随意的行为也是有其必然性的。

（8）一般对所谓自由力量的定义（“自由的力量就是当要造成某一结果所必需的一切都具备了以后，仍然可以不造成这一结果”），本身就是自相矛盾的，没有任何意义。这一定义就等于说：“尽管原因是充足的，亦即带有必然性，但却不会造成结果。”

（485页）每一事件无论其发生看上去是多么的偶然，或者多么的任随人意，都是必然地发生。

在著名的《论公民》里，霍布斯说：“每个人都受到驱使渴望好的东西，逃避不好的东西；对那最不好的东西——死亡，人们则更是避之唯恐不及。这是某种天然的必然性所致，这跟一块石头坠地所遵循的必然性是一样的。”

紧随霍布斯之后，斯宾诺莎也对此观点深信不疑。摘引他著作中的一些段落就足以典型勾勒出他在这一问题上的理论：

意欲（意愿）不可以称为自由的原因，而只能称为必然的原因（第一部分命题32）。

推论2：正如任何其他事物一样，意欲（意愿）也需要某一原因以决定其存在和以某一方式发挥作用。

至于（对比里当的驴子的）第四条反驳，我得说我完全承认这一点：假如一个人是处于这样一个平衡的境地（亦即他除了饥和渴再也感觉不到任何其他别的东西，而食物和饮水又放在与他同一样的距离），那这个人必然死于饥和渴之中（第二部分命题49附注）。

思想决定是与现实存在物的思想观念一样的，都是遵循着同样

的必然性在头脑中产生。所以，谁要是相信自己是听任自己思想的自由决定而说话、沉默或者做出其他事情，那他就是在睁着眼睛做梦（第三部分命题2附注）。

所有事物，其特定的存在方式和作用方式，都是由外在的原因必然决定了的。例如，一块石头从推动这一块石头的某一外在原因那里获得了一定量的运动，这样，这一块石头在外在原因停止作用了以后，必然仍会继续运动。现在让我们假设这一块继续运动的石头能够思想，也能够意识到自己在力图继续运动。这一块石头因为只意识到自己力图继续运动，对自己所作的努力又一点都不是置身局外，所以，这块石头就会以为自己是完全自由的，自己继续运动只是自己意愿要这样做而已，并没有别的其他原因。人的自由也是同样的情形。人们都大言不惭地声称自己拥有自由；人之所以以为拥有自由，只是因为只意识到自己的意欲活动，但却忽略了决定这些意欲活动的原因……这样我就充分解释了我对自由的、强迫性的必然性，以及对那只是人们想象出来的自由的看法（致舒勒的第58封信）。

值得注意的是，斯宾诺莎只是在到了生命的末段（在40岁以后）才得出了这一见解。在这之前的时间（1665年），当他还是笛卡儿主义者的时候，斯宾诺莎在其《对形上学的思考》第十二章里，却持有与上述截然相反的看法，并且极力为其看法辩护。在谈到比里当的《似是而非的论辩》时，他甚至说出了这一与《伦理学》中第二部分命题49直接相矛盾的意见：“如果我们假设不是一头驴子处于这样一个平衡的处境，而是换上了一个人，那如果这个人还是死于饥渴，那这个人就只是一头蠢驴，而不是一个有思想的人。”

稍后，我将向大家讲述另外两个伟大思想家，在这同一个问题上所同样经历了看法的转变。这表明在这一问题上，要得到正确的见解是多么的困难和必须具备多么深刻的眼光。

休谟在《论自由和必然性》的论文里——在此之前我已引用了其中的一段——肯定和清晰地论述了在有了动因的情况下，单个意欲行为发生的必然性。休谟以其通俗易懂的写作方式非常清楚地表明了这一点。休谟写道：“所以，看来动因与随意性的行为，两者的关联就跟其他的大

自然原因与结果之间的关联是一样的，同样是有规律和始终如一的。”他接着写道：“所以，在从事科学或者各种其他活动时，不承认必然性的理论，不承认从动因到随意行动、从性格到行为的推论，那看来几乎是不可能的。”

但是，还没有哪一个著作者能像普里斯特利[35]那样如此全面和如此令人信服地阐明意欲行为的必然性。普里斯特利的《哲学必然性的学说》就是专门讨论意欲行为的必然性。谁要是读了这异常清晰、易懂的书以后仍然无法确信这一道理，那这个人的理解力就可说已被偏见和定见毁了。我从1782年的第二版（伯明翰）引用代表性的几段以飨读者：

> （《前言》第20页）没有什么荒谬的说法比哲学上的自由让我觉得更加荒唐。（第26页）没有某一奇迹的发生，或者没有某一外来原因的作用，一个人的意欲或者行为就只能保持原来的样子，而不会是别的。（第37页）虽然精神思想的倾向或者对精神思想的影响并不是地心吸力，但这却肯定和必然地影响和作用于我，就像地心吸力肯定和必然地作用于一块石头一样。（第43页）意欲（意愿）是自己决定自己的说法根本就是不知所云；或者说，这话隐含的其实是一个荒唐的想法，亦即认为作为一种结果的决定，却是根本没有原因的。这是因为去除了罗列在动因名下的所有东西以后，确实就再没有什么可以产生出这一决定。不管一个人使用什么样的词语，他也无法理解为何我们有时候会受到动因的决定，但有时候又可以在没有动因的情况下就被决定，就像他无法理解为何一架天平，有时候因放上重物而下降，但有时候又因一点都没有重量的东西而下降一样——这没有重量的东西不管是些什么，反正对于天平来说就什么都不是。（第66页）用恰当的哲学语言来说，动因应被称为行为的特有原因，这跟在大自然中某样事物是另一样事物的原因并没有两样。（第84页）我们永远没有能力做出两种选择——如果在此之前的情势保持一模一样的话。（第90页）如果一个人为自己在过去所做出的某一行为而懊恼和责备自己，那他可能会幻想如果自己再度处于相同的情势下，他将会做出不一样的行为。但这只是幻想而已。如果这个人认真审视一下自己，并且把所有外在情势考虑进去，那他就会满意地发现：只要还是同一样的内在心灵，再

加上与当初的他一模一样的对事物的认识观点，除此之外再没有任何在发生这事情以后这个人经由反省所获得的思想，那这个人是不会做出与过去并不一样的事情的。（第287页）一句话，在这种情况下，并没有其他更多的选择：要么选择必然性的学说，要么选择绝对荒谬的说法。

在此需要指出的是，普里斯特利也遭遇了斯宾诺莎以及另一位我马上就要提及的伟大思想家所遭遇过的相同情形。普里斯特利在书的第一版前言里写道："其实，我并不是轻易就接受必然性的道理。我就像哈特利博士那样，是相当不情愿地放弃拥有自由的想法。就此问题我曾长期与人通信讨论。当时我还极力宣扬人有自由的观点，对与此观点相反的论辩我是一点都听不进去的。"

经历了同样思想改变的第三个伟大思想家是伏尔泰[36]。伏尔泰以其特有的亲切和直率讲述了这看法改变的情形。在其《形而上学论文》（第七章）里，伏尔泰曾经详细和激烈地为那所谓的意欲（意志、意愿）的自由作出辩护。但在40年以后写成的《无知的哲学家》的第十三章里，伏尔泰告诉我们：意欲行为遵循着严格的必然性。伏尔泰在这一章的结束语是这样的：

> 无论是因为阿基米德被人关进了房间里，还是因为他在全神贯注思考问题，以致根本没有想到要走出房间，阿基米德留在这一房间里都是出于必然性。"命运引领情愿者，但拖曳不情愿的人。"（塞尼加语）

在接下来的一部著作《行为的原理》里（第十三章），伏尔泰写道，

> 一个球撞到了另一个球并使之活动起来；一只猎犬必然和自愿地追逐一头公鹿，而这公鹿也同样必然和自愿地跳过一条大沟。以上所有这些，跟我们的行为一样，同样都是不可抗拒地被决定了的。

这三个头脑至为出色的人最终都同样得出我们的观点，这肯定会让试图攻击和反驳具有充足理据的真理的每一个人感到诧异。攻击和反驳

的武器无非就是他们简单自身意识中的这一句不相干的表白：“我意欲要怎么做就可以怎么做”。

紧随这些先行者之后的康德，毫不奇怪地把验知性格必然受动因的决定而做出行为，视为无论对于他本人还是其他人都已是严格确凿无疑的事实。所以，康德不会再花时间证明这一事实。康德的《普遍历史的思想》是这样开始的：“不管人们在形而上的层面对意欲的自由是怎样的看法，但意欲自由的现象，亦即人的行为就跟所有其他大自然的事情一样，都是服从普遍的自然规律。”在《纯粹理性批判》（第一版第548页）康德是这样说的，

因为验知性格本身只能通过现象（作为结果）和现象的规律（这是由经验所提供）才可了解，所以，出自验知性格和其他共同作用的原因、在现象中展现出来的人的所有行为，都是由大自然的秩序所决定了的。如果有能力从根本上探究人那主观任意的现象，那就没有什么人的行为是我们不可以确切预测的；根据在此之前的条件，我们就可以知道必然要发生的行为。有鉴于人的这一验知性格，所以，人是没有自由的；我们也只能根据人的验知性格来研究人，假如我们就只是观察，在生理学上从一个人的行为探究驱使这个人做出这样行为的原因的话，就像在人类学研究上所做的那样。

在第一版的第798页，康德说，

意欲有可能是自由的，但那只是就我们意欲活动的认知原因而言。这是因为在意欲的表现方面，亦即在人的行为方面，我们始终必须根据那不容践踏的基本规则——没有了这些基本规则，我们就无从把我们的理性官能在经验中加以应用——永远不能把人的行为与大自然的其他现象区别对待。也就是说，对人的行为，我们必须根据那大自然现象的不变规律来加以解释。

另外，在《实践理性批判》（第一版第177页），

所以，我们可以承认：如果我们真有可能对一个人的思维方式——这通过内在和外在的行为呈现出来——有一深刻的了解，清楚知道这个人行为后面的每一或大或小的推动力，以及所有能够影响

这个人的思维方式的外在诱因，那我们就像可以确切计算出在何时日食、月食一样地确切计算出一个人将来的行为。

但与此相关的是康德根据悟知性格（intelligibeln charakter）和验知性格的划分而得出的关于自由与必然性并存的学说。因为我完全承认这一理论，我在下文将回头讨论这一问题。康德两次陈述过这一观点，第一次是在《纯粹理性批判》（第一版的第532页至554页），第二次则在《实践理性批判》（第四版的第169页至179页）中表达得更加清楚。任何人如果想透彻认识人的自由与人的行为的必然性是如何联系在一起，那就得阅读康德这些经过深邃思考写出来的段落。

到此为止，所有那些高贵和令人尊敬的先行者就探究这一问题所做出的贡献，与我这篇论文相比，有以下两处的差别。一，我根据这论文题目的指引，把对意欲的内在察觉（在自身意识中）与对意欲的外在察觉严格分开，对这两者分别加以考察，从而首次让我们有可能发现为何大多数人无法避免地产生错觉的原因。二，我把意欲与大自然的所有其他事物联系起来考察。在我之前还从来没有人做过这样的事情。这样，我们才可以尽量透彻、全面和有步骤地讨论这一问题。

现在，我还想就康德以后的几个作者说上几句，但这些人可不是我的先行者。

谢林[37]在其《关于人的自由的本质的哲学探究》一书中（第465页至471页），讲解和复述了康德上述令人赞叹的、相当重要的关于悟知性格和验知性格的理论。这些复述话语由于生动、活泼，会让许多人更加容易明白这方面的问题。相比之下，康德的论述更加透彻、但却比较枯燥。说起这件事情，为尊重真理和康德，我忍不住要责备谢林一番，因为谢林在这书里表达了康德众多理论中的一条最重要、最令人赞叹、在我看来的确是最深刻的见解，但谢林却不曾清楚、明白地表示他所表达的见解，就其内容而言，是属于康德的创造，而是以其表达方式让那些对伟大康德的复杂、困难的著作并不十分熟悉的大多数读者，必然认为他们所阅读的就是谢林本人的思想。在此，我仅从众多例子中举出一例，以证明谢林的招数是多么的成功。直至现在，还有一个叫埃德曼先生的年轻哲学教授，在所写的《肉体与灵魂》（1837）一书中是这样说

的："虽然莱布尼茨认为灵魂是先于所有时间、自己决定自己的，就像谢林在其讨论自由的论文中所认为的那样……"这样，很幸运地，谢林与康德就跟阿美利哥与哥伦布一样：本属于后一个人的发现却被贴上了前一个人的名字标签。但谢林的情况跟阿美利哥的情况还是有所不同，因为贴上了谢林的名字并不是拜偶然和误会所赐，而是归功于谢林的狡猾。看看谢林在第465页的开首："总而言之，是唯心主义把自由的学说提高到了这一层面……"然后紧接着的就是康德的思想观点。就这样，谢林在这书里并不是正直、诚实地说出康德的名字，而是狡猾地说是"唯心主义"。而"唯心主义"这一具多种涵义的用语会让人以为是费希特[38]的哲学和谢林早期的费希特式的哲学，而不会让人明白是康德的学说，因为康德早就反对人们把他的哲学称为"唯心主义"（例如，在《哲学诸论》第51页；在《纯粹理性批判》第二版的第274页，康德甚至还加了一篇《反驳唯心主义》）。谢林在接下来的一页非常聪明地在附带说出的一句话里，提到了"康德的概念"，目的就是封住那些知情人的嘴——这些知情人知道：谢林现在当作自家东西卖弄炫耀的，其实是康德的珍品。然后在第472页，谢林却又竟然置真理和公正于不顾，说康德还没在其理论中达到那一观点，等等。从我在上文已推荐给大家反复细读的康德的不朽段落，每个人都可以清楚看出：正是这一观点才恰恰是康德得出来的。要不是康德的话，成千上万个像费希特先生和谢林先生那样的头脑，都没有办法领会得了这样的观点。既然在这里得谈及谢林的文章，那我就不可以在这问题上保持沉默，而应该履行我对康德这位人类的伟大导师的责任，把本就毫无争议属于康德的东西归还给他，尤其是在这样一个——套用歌德的话来说——"小学徒成了大师傅"的时期。惟独康德与歌德，才真正是德意志民族的骄傲。此外，谢林在那同一篇文章里也同样不加犹豫地搬用雅光布·布默的思想，甚至原封不动搬用其字词，而不透露其来源。

除了用另外的字词复述康德的思想以外，谢林那篇《关于人的自由的本质的哲学探究》并没有为我们提供关于自由这一问题任何新鲜或者透彻的说明和解释。谢林一开始所给予自由的定义就可表明这一点——他对自由的定义是："一种可以做好事也可以做坏事的能力"。这样的定义对于那些问答手册而言，可能就已适用了，但在哲学里，这一定义却什么也没有说，因此，这一定义一无是处。这是因为好与坏远远不是简

单的概念，不是本身就已经清楚，不需要解释、限定和提出理据的概念。总的来说，谢林这篇文章只有一小部分涉及了自由，大部分的内容却是长篇大论地讲述上帝。作者先生似乎对这上帝相当熟悉，交情不浅，因为他甚至向我们描绘了这位上帝的来头。不过，遗憾的是，作者对这段交情的来历却只字不提。玩弄文字诡辩构成了这篇文章的开始部分，只要不被其放肆、大胆的语气所吓倒，那每个人都可认出这些不过就是浅薄的文字。

这篇以及其他类似的文章所带来的结果，就是现在的德国哲学，清晰的概念和诚实的探究已让位于所谓“智力的观照”和“绝对的思维”；吓人、故弄玄虚、利用各种各样的手法迷惑读者已成了哲学的方法；指导其表达的是求利而不是求真。所有这一些使哲学——如果我们还可以把这称为哲学的话——越发沉沦，直至到了黑格尔[39]的手里，哲学已变得至为低级和下贱。黑格尔为了再度扼杀由康德为我们所争取到的思想自由，就把哲学这理性的女儿、真理的未来母亲沦为实行国家目的、愚民政策、新教耶稣会教义的工具。但为了掩饰这些可耻的行径，与此同时又尽可能造成人们头脑愚钝，黑格尔就把其货色裹以由最空洞的词语垃圾和没有半点涵义的胡说八道共同拼凑而成的语言外衣。那些昏话、梦呓是人们从没有听到过的——起码在疯人院外面从没有听到过。

英国和法国的哲学大体上几乎仍然停留在洛克[40]和孔狄亚克[41]的水平。被其编辑古尚先生称为“Le premier metaphysician de mon temps”（法语，“我这时期的首位形而上学学家”——译者）的缅因·德·比龙[42]，在其1834年写成的《对身体和精神的新思考》狂热拥护“毋须根据、理由的自由”，并把这视为完全是不言自明的真理。在德国，不少当代哲学方面的滥写者也做着同样的事情：那“毋须根据、理由的自由”就以“道德的自由”的名义作为某一既成的事实出现，就好像上文所提及的所有伟大思想家从来就不曾存在过似的。他们宣称意欲的自由是在自身意识中直接可感受到的，因此是确凿无疑的；所有对此的反对意见都只是诡辩而已。他们之所以对此抱有高度的信心，纯粹只是因为这些人根本不知道意欲的自由是什么，意味着什么。在这些人天真幼稚的思想里，他们所理解的意欲的自由不过就是在本文第二部分里已经分析过的意欲对身体四肢的控制和指挥，其语言表达就是“我意欲要怎么做就可以

怎么做”。至于意欲的这种控制和指挥，任何具有理性的人都不会存疑。这些人完全真诚地以为这就是意欲的自由了，并且得意地认为这意欲的自由是无可置疑的了。在那许多伟大的先行者之后，德国的思想界又被黑格尔的哲学拉回到这种蒙昧幼稚的状态。向这一类人，我们当然可以大声喊出，

你们不就像那些女人吗，
哪怕我们理智地说上几个小时，
始终重复原来的第一句话？

——席勒：《瓦伦斯坦之死》

但或许对于这里其中的相当一部分人，上述神学方面的动因在暗地里发挥了作用也说不定。

另外，我们还可以看看当今那些医学、动物学、历史学、政治学方面的写作者和文人，是多么迫不及待地抓住每一个机会提到“人的自由”、“道德的自由”！他们以为说出这样的一些话，就很了不起了。当然，他们是不会解释这些话是什么意思的。如果我们可以检查一下这些说法，那就会发现：这些人在说出这些话的时候，无论其语言外表多么庄严、高贵，要么压根不曾想到些什么，要么就是想到那陈腐、直话直说和人尽皆知的“毋须根据和理由的自由”。也就是说，这些人所表达的概念，其无法成立或许是永远无法让大众信服的，但学者们起码要注意不要如此天真幼稚地谈论这些并不成立的东西。所以，在这些学者当中有一些心虚的就做出这样滑稽可笑的事情：他们再不敢谈论意欲的自由，而是把这说法说得巧妙一点，好听一点，用“精神的自由”来代替，并以此希望蒙混过关。如果读者问我他们的这“精神的自由”到底表达了什么意思，我幸好清楚知道并可以回答读者：根本一点意思都没有表达。这只是仿照德国的优良风格和技巧所说出的不明确、并的确就是没有任何内容的空话。这一类空话留给那些空虚、胆怯的人一条求之不得的后路。德语的“精神”（或者“思想”，geist）这个词其实是一个涵义模糊、不确定的词，意思始终是智力上的能力，与意欲相对而言。这些智力上的能力在其发挥作用时却一点都不是自由的，而是要首先符合、适应和服从逻辑的规则，其次是与认知中的客体吻合，这样才能纯粹地，

亦即客观地理解和把握那些客体，而不会就像尤维纳利斯[43]所说的，“由于愿望迫切，我不再考虑根据和原因”。总的来说，“geist”（精神、思想）这一现在德国文章里到处游荡的词语，是一个可疑的家伙。随时碰见这样的家伙，都要盘查其身份证。这一家伙最常做的职业就是给那些既思想贫乏又胆怯懦弱的人作面具。除此之外，众所周知，德语词“geist”是与“gas”相关的；而“gas”一词来自阿拉伯语和炼金术士，指的是雾气或者空气，就像拉丁词spiritus、希腊词animus（意思是“精灵”）与希腊词“风”相关一样。

在我们所讨论的这一问题上，尽管上述那些伟大思想家已经给予我们教导，但在哲学界和范围更广的学术界仍旧是我上文所说的情形。这再一次证明了：不仅大自然在任何时候都只产生出寥寥无几、稀有例外的真正思想者，而且，这些极少数的思想者也总是只为极少数人而存在。正因为这样，空想和谬误才可以持续维持着统治。

对这一道德、心理的问题，伟大文学家的证词也有其分量。伟大的文学家并不是经过系统的探究以后才发言，但在他们犀利目光的审视下，人的本性暴露出来了。所以，他们的表达直接道出了真理。在莎士比亚的《以牙还牙》第二幕第二景，伊莎贝拉为自己那被判了死刑的兄弟向摄政者安喜奴求情：

安喜奴：我不会答应你的要求的。
伊莎贝拉：但如果你愿意的话，你会答应我的要求吗？
安喜奴：我不愿意的事情，是没有办法的。

在《第十二夜》第一幕我们看到这样的文字，

命运，显示您的力量吧，我们身不由己，
命定如何，就该如何。

瓦尔特·司各特[44]是人心及其最秘密情感的洞察者和刻划者。他在《圣·罗南的井》（第三卷，第6章）里把那深藏的真理纯粹地表达了出来。在他的笔下，一个悔疚的罪人，奄奄一息地躺在床上以忏悔来缓和自己不安的良心。司各特让她说出了这样的话，

你们走吧！让我自己一个人承受这命运好了！我是个最可恶的坏蛋，我自己都憎恨自己，因为虽然我在忏悔，但还是有一细小的声音悄悄地告诉我：只要我还是一直以来的我，那我还会再度做出我所做过的坏事，而且会做得更坏。天啊！掐掉那罪恶的念头吧！

为证实这些虚构文学方面的描写，我这里还有下面的一篇对真实情形的报道——这一真实情形与文学的描写十分相似，同时也最强有力地证实了人的性格是恒久如一的。这篇报道登在1845年7月2日的《泰晤士报》，其来源是法国报纸《新闻报》。这篇报道的题目是《杀人犯在奥兰遭军法处决》：

在3月24日，西班牙人阿吉拉·戈麦斯被判决了死刑。在接受死刑前一天，戈麦斯向关押他的狱卒透露，“我其实并没有犯下人们所说那么多宗的谋杀。我被指控犯下三十宗谋杀，但事实上，我只犯下了二十六宗。从童年时代起，我就特别嗜血。在7岁半的时候，我用刀捅死了一个小孩。我手刃了一个怀孕的妇女，并在过了几年以后又杀了一个西班牙军官。这样，我被迫逃出了西班牙。我逃到了法国并在那里又犯下了两宗谋杀案。然后我加入了法国外籍兵团。在我所犯下的案件当中，最让我悔疚的是在1841年所犯下的多人谋杀案。我在连队先逮住了一个副将军。当时陪伴这位副将军的还有一个中士、一个下士和七名士兵。我把他们都砍了头。我杀了这些人，心里很不安。在梦里我都能看见他们。而明天，我会在那些对我行刑的士兵中看见他们。尽管如此，假如我能够重获自由，我还是一样会继续杀人。”

下面取自歌德的《伊菲格尼亚》的一段（第四幕第二景）也与我们所讨论的有关：

阿卡斯：因为你没有听取别人给你的忠告。
伊菲格尼亚：我能够做的，都已很高兴去做了。
阿卡斯：现在改变主意还不算太迟。
伊菲格尼亚：这绝对不是我要改变主意就能改变主意的。

从席勒的《瓦伦斯坦之死》摘引的一节著名诗文也表达了我们这里所说的根本真理：

要知道：人的行为和思想，
并不像海洋盲目滚动的波涛。
人的内在微观世界，
却是永远生发行为的深井，
这些行为必然地发生，就像树上必然结出果子，
魔力般的偶然和变故并不能改变这些行为。
只要探究了一个人的内核，
就可知道这个人的意欲和行为。

五、结论和更高的观点

我很高兴地摘引了在宣讲我所辩护的真理方面，那些哲学上和文学上的伟大先行者。尽管如此，哲学家的武器是事情的理据，而不是权威的言论。所以，我只是以理据证实我的观点。但我仍希望我所提供的证据，能让我现在有理由得出这样的结论："既然是不可能的，那就是不真实的"。这样，在前文通过对自身意识的探究，有了直接的、事实的、所以也就是后验的理据以后，我对皇家科学院的问题所给予的否定回答，现在也可以获得间接的和先验的理据，因为那根本不存在的东西，也不会在自身意识中有论据事实可供证明其存在。

虽然我在此辩护的真理有可能与凡事只看表面现象的大众所先入为主认为的相矛盾；虽然这一真理对于那些思想肤浅、对于那些无知的人来说简直就是岂有此理，但这并不妨碍我直截了当、毫无保留地把这一真理表达出来，因为我在此并不是向大众说话，而是向一个开明的、有知识的科学院陈述道理。挪威皇家科学院非常及时地提出了这一问题，目的并不是为了要加强偏见和定见，而是为了尊崇真理。此外，诚实探索真理的人，如果是要查明和证实某一真理，那他所着眼的，永远就只是这一真理赖以成立的理据，而不是这一真理一旦确立所带来的后果，因为确立了这一真理以后，自然会有审视其后果的时候。惟独只检验这一真理的理据，而不理会这些结果；不会首先问清楚这一得到人们认识的真理是否与我们一整套其他既定的看法吻合一致——这种做法康德早就向我们推荐了。在此，我忍不住要重复一遍他的原话：

> 这证实了这一已得到人们承认和赞扬的格言：在科学的探索中，我们都要尽可能地精准和诚实，不受干扰地走自己的路；不要担心自己的探索是否有可能与这一学科以外的事情相抵触，而要尽我们所能真实、完美地把这一探索工作本身进行到底。我经常看到的情形让我确信：当我们的探索工作完结以后，那在探索进行过程中，在考虑到其他领域的学说时，有些东西有时候会显得大有疑问；但只要我把这些疑问置之不理，心无旁骛地专注于自己的探索直至完成，那原先似乎大有疑问的东西，却出乎预料地与在丝毫没有顾虑到别人的学说、对那些东西既没有先入为主的偏好也没有偏

恶的情况下，所独自发现的东西完全吻合。只要著作者能够下定决心，更加诚实地投入工作中去，那他们就会避免犯下许多的错误，避免无谓浪费那么多的精力。（《实践理性批判》第四版，190页）

我们总体上形而上学的知识远远还没有达到如此确切的程度，以致某一从根本上获得了证明的真理，仅仅因为其结果与我们形而上学的知识并不吻合就可遭摒弃。其实，每一几经艰难才发现和得到确认的真理，就是总体知识问题的领域里所征服的一小块地盘，是可以支起杠杆以移动其他重物的稳固的点。幸运的话，我们的确还可以从此一下子扶摇直上，对事情获得一个前所未有的整体观。这是因为在知识的各个领域里，真理与真理之间互相密切联系，谁要是完全确切地掌握了某一真理，那就有可能期望以此作为出发点去获得对整体的认识。正如在解答某一困难的几何问题时，某一确切已知的数值将是非常的重要，因为这一已知的数值使我们有可能解答这一难题，同样，面对人所碰到的至为困难的问题，亦即形而上学，一条这样先验确切、后验也可得到证实的知识，亦即某一性格再加上某些动因，就会严格必然地引出行为，价值是不可估量的。单是从这一知识出发，我们就可以得到对整个难题的解答。所以，所有不曾提供扎实、科学证明的理论，一旦与这一有其坚实理据的真理相抵触，就得为其让路，而不是反过来。我们绝对不可以为了能让这一真理与那些未经证明的，并且很有可能是谬误的理论达致和谐，而做出让步，把这一真理改头换面和对其诸多限制。

在此请允许我泛泛再说上几句。回过头来总结我们的讨论所得出的结果，也引发了我的这些思想：对这两个我在前文已形容为当代哲学最深奥、但在古代人们却还不曾清晰意识到的问题，亦即对意欲是否自由的问题和观念与现实之间关系的问题，有着健康但却粗糙理解力的人，不仅没有能力理解和解决，这些人甚至还有着某种在这些问题上犯错的明显和自然的倾向。为矫正人们的错误认识，我们需要某一相当发达的哲学才行。也就是说，在认知方面，人们确实很自然地太过注意了客体。因此，我们需要洛克和康德的哲学的帮助才可以向人们指出：客体中相当多的东西是出自我们的主体。而在意欲活动方面，人们则又反过来倾向于太不注意客体和太过强调自己的主体，因为人们认为意欲活动

完全出自主体，而没有足够考虑到客体方面的因素，亦即动因。动因其实决定着行为的整个个体特性，而只有行为那些普遍的和本质性的东西，亦即行为人的根本道德性格，才是出自主体。常人在抽象推论的探究中，所表现出来的理解力的颠倒错误却不应让我们吃惊；这种颠倒错误对于常人的理解力来说是自然的，因为人的理解力本来就只是为帮助人们处理实际的事务而设置，绝对不是供人们作思辨之用的。

现在，当我们经过到目前为止的讨论，完全取消了人的行为有其自由的看法，并且认识到人的行为完全就是受制于最严格的必然性——到了这个时候，我们就可以去理解更高级的一类自由，亦即真正的道德上的自由。

也就是说，此前为了避免打扰我们正在进行的讨论，我撇开、先不考虑意识中的另一个事实。那一事实就是：我们非常清晰和确实地感觉到：我们对自己的所作所为负有责任；之所以有这种确实的责任感，是因为我们确信：做出我们所做出的事情，是我们自己。由于这样一种意识，人们从来不会想到，就算是那些完全确信我们此前所陈述过的真理的人，亦即确信我们的行为有其必然性的人，也不会想到要以这种必然性为自己的不轨行为作辩护，把罪责从自己身上推诿给动因——因为这些动因的出现的确不可避免地引出他们的这些行为。这是因为人们看得很清楚：行为的必然性有着主体的条件；在这行为的客体条件下，亦即在当时的处境和在决定他行为的动因的影响下，做出另一完全不同，甚至与他已做出的完全相反的行为是完全有可能的——只要这个人是另一种人的话。在此，惟独就看这主体的条件了。正因为他是这样的一个人，而不是那样的另一种人，正因为他有着如此这般的性格，当然他就不可能做出另外别的行为了。但就行为本身，亦即在客观上来说，另外别的行为是有可能的。因此，这个人所意识到的责任只是在一开始和从表面上看是与所做出的事情有关，归根到底，所涉及的是他的性格：他正是为自己的性格负上责任。而别人也让他为自己的性格负上责任，因为别人的判定马上就从这行为转到了行为人的内在素质。“他是个坏人，是个恶棍”，或者“这是个无赖”，或者“他是个渺小、下作、虚假的人”，等等。这就是人们的判定；人们的指责总是针对这个人的性格。做出的行为连带其动因，纯粹只是表明行为人的性格的证据而已；行为只是这

个人的性格的外相，而这个人的性格已是永远和无法逆转地确定了下来。所以，亚里士多德说得很对，“我们赞扬做出了某一行为的人，但那些行为只是显示了做出行为的人的性格而已。就算是行为还没有做出来，但只要我们相信这个人会做出这样的行为，那我们仍然会赞扬这个人”。因此，引起我们厌恶、鄙视和憎恨的，并不是那瞬间就过去了的行为，而是做出这些行为的人身上那些永远存在的素质，亦即性格。因此，在所有的语言里，形容道德败坏的词语、标示劣性的绰号都是对人更甚于对事，因为性格才应该承担罪责，而这罪责只是因为有了机会才通过做出行为得到证实。

既然因为罪过，所以才感到负有罪责，既然感到负有罪责是惟一的可以作为论据的事实，可以让我们有理由推论出道德自由，所以，自由也必然同样在于人的性格；尤其是因为我们已经充分确信：自由并非直接在个别的行为里寻觅得到，因为人的行为在性格的前提下，以严格的必然性出现。但性格却是与生俱来、不可改变的，正如我们在第三部分已经表明了的。

现在，我们就要更加仔细地考察这种意义上的自由——我们眼前所看到的也只是这种自由的论据事实——以便在从意识的事实推断出这种自由和找到其所在以后，能从哲学上尽可能地理解它。

在本文的第三部分，我们已经得出了这样的讨论结果：一个人所做出的每一个行为都是两种因素的产物：人的性格和动因。这并不等于说人的行为就是这两种因素之间的中间者，或说在性格和动因之间所达成的妥协。其实，人的行为充分满足这两种因素，因为这一行为，就其全部的可能性而言，是同时依赖性格和动因，亦即有赖于能发挥作用的动因会碰上这一性格，而这一性格又能够受到这一动因的影响和限定。一个人的性格就是一个个体意欲的持久和不变的构成特质——对这构成特质，是在经验以后才可认识到。既然这一性格是每一个行为里面的一个必不可少的要素，正如动因也是每一个行为里面的另一个必不可少的要素一样，那这就解释了为何我们会有这样的感觉，会认为我们的行为是出自我们自身；或者这就解释了为何我们的所有行为都伴随着“我意欲要这样做”的感觉。正因为有这种“我意欲要这样做”的感觉，每个人就都必然把所做出的行为承认为自己的行为，每个人因此也就感觉对自己的行

为负有道德上的责任。而这也就是我们之前在探讨自身意识时所谈过的“我意欲并永远只意欲我所意欲的东西”。这种感觉误导了那些理解力粗糙的人，使他们固执地以为自己拥有可以做出或者不做出行为的绝对自由，“毋须原因、根据的自由”。这其实是只意识到行为的第二构成要素（性格）而已，但仅凭性格这一要素本身是完全无法做出行为；一旦动因出现，那这一性格也同样无法不做出行为。不过，性格受动因的驱动以这一方式投入行动，正好向我们的认知功能表明了这一性格的构成特质。而我们的认知官能，就其本质而言，是投向外在，而并非投向内在的，所以，甚至对自己意欲的成分特质，认知功能也只是根据行为、在经验以后才加以了解。这种对自己意欲成分特质更仔细和越来越加深的了解，也就是我们所说的良心（gewissen）[45]。也正因为这原因，只是在做出行为以后才直接听见良心的声音；在做出行为之前，那顶多只是间接听到这种声音而已，因为还没有做出行为之前，只有通过把在过去相似情形里意欲所做出过的表达，当作是将会出现的情形。

现在，是时候重温一下在上一节已提过的康德关于验知性格与悟知性格的描述。康德还以此讨论了自由与必然性是否可以协调起来。康德的这些描述属于这位伟大思想家至为深刻和优美的思想，同时也是全人类所曾有过的至为深刻和优美的思想。在此我只需提到康德的这些理论，因为在此重复这些理论既冗长又多余。只有透过这些理论，才可以尽我们人之所能地让我们理解到，我们行为的严格必然性是如何仍然可以与那种自由并存——我们感觉应负责任就证实了这种自由，并且正是由于这种自由，我们才是自己行为的行为人，所做出的行为在道德上才会难辞其咎。康德所阐述的验知性格与悟知性格的关系，其基础完全就是康德全部哲学的根本特质部分，亦即现象与自在之物的划分。据康德认为，正如在这经验的世界，其全部经验的现实性与其超验的观念性相并存，同样，行为的严格经验的必然性与行为的超验自由也是相并存的。也就是说，验知性格和整个人一样，作为经验的对象纯粹只是一道现象而已。因此，验知性格是与所有现象的形式，与时间、空间和因果律，紧密相联并受制于其规律性。相比之下，那作为自在之物独立于所有这些形式，并因此不受制于时间上的差别，因而是验知性格这整个现象的长久、不变的条件和基础的东西，就是验知性格的悟知性格[46]，亦即这人作为自在之物的意欲。作为自在之物的意欲，当然有其绝对的

自由，亦即独立于因果法则（因果法则只是现象的一种形式）。但这种自由却是一种超验的自由，亦即并不显现在现象里，而只能在我们抽离了现象及其所有形式，以便到达那在时间之外的、被我们认为是自在之人的内在本质的东西时，才有这种自由的存在。由于这一自由，一个人所做出的所有行为和事情都是这个人自己的作品，不管这些行事在验知性格一旦与动因结合就如何必然地展开。这是因为这一验知性格只是悟知性格反映在我们那与时间、空间和因果律紧密相联的认知官能里的现象而已，亦即只是我们自身的自在本质，在我们认知官能的审视下的显现方式而已。据此，虽然意欲是自由的，但只是自在之意欲和在现象界以外才是自由的。而在现象界里，这意欲已经显现为带有某一特定的性格；他的所有的行为都与这一性格相符。所以，再经过动因更精确的限定以后，他的行为就必然是如此这般，而不会是另外一个样子了。

很容易就可以看出，沿着这一条思路思考，我们就会得出这样的结论：我们不要再试图把我们个别的行为视为我们自由的产物，就像常人所以为的那样；其实，人的整个存在和本质才是自由的结果。我们必须把人的这整个存在和本质理解为人已经自由做出了的行动。现在，只是在展现给与时间、空间和因果律紧密相联的人的认知官能时，人的存在和本质才表现为多种多样的行为；正因为这展现出来的东西，有其原初的统一性，所以，所有表现出来的多种多样的行为都必然精确承载着同一样的性格，并因此在表现出来时，都严格和必然地受到引出这些行为的每一个动因的限定。据此，对于这经验世界来说，"先有本质，后有本质的发挥"是无一例外的真理。每一样事物都是根据这一事物的构成本质而发挥，那由原因所引出的发挥则反映出本质。每一个人都是根据自己的本质而行事，这个人因此所必然做出的行为，在具体的个别场合才通过动因加以限定。因此，那并不存在于"发挥"（operari）过程中的自由，必然只存在于本质之中。把必然性赋予本质（esse）、自由则赋予发挥是古今以来人们所犯下的一个根本性错误，是把因、果和前、后颠倒了顺序。事实恰恰相反：自由只存在于本质之中；有了本质和动因，接下来的就是伴随着必然性的发挥；从我们所做的，我们才看出我们所是。我们所意识到的难辞其咎，以及我们生活中的道德倾向正是基于这一道理，而不是常人误以为的"毋须根据和理由的自由"。一切都取决于这个人是个什么样的人；至于这个人会做出什么样的事情，就会作为必

然的推论自动得出结果。我们的所作所为虽然有赖于动因，但确实伴随着行为的、我们所意识到的随意性、自发性和原初性——也正因为意识到这些，这些行为才成了我们的行为——因此并没有欺骗我们。这一意识的真正内涵却远远超出行为之外，并出自更高的源头，因为我们的存在和本质本身——我们必然做出的所有行为（在动因出现的情况下）都由此而出——事实上也是包括在这更高的源头之中。在这一意义上，伴随着我们的行为的、我们所意识到的随意性、自发性和原初性，以及那种难辞其咎的感觉，可以比之于这样的指示器：这一指示器指示着的是更远距离的东西，而不是指示着处于同一方向、距离更近、指示器似乎指示着的那些东西。

一句话，一个人永远只做出他所意欲（愿）的行为，但他做出这样的行为其实是必然的。原因全在于这个人已经就是他所意欲：因为只要这个人是这样的人，那必然就会做出所有这样的事情。如果我们客观（体）考察这个人的行事，亦即从外在考察这些所为，那我们就会确实无疑地认出：这些行为和大自然每一存在物的发挥是一样的，都是严格受制于因果法则。从主观（体）上看，每个人都感觉自己总是按照自己的意欲行事。但这只说明了他的发挥（行为），只是他自身本质的纯粹外现而已。所以，大自然的每一存在物，甚至最低级的一类，都会有这同一样的感觉——如果它们能够感觉的话。

我这篇对自由的阐述并没有取消了自由。其实我只是把自由从分散、个别行为的地盘挪走，因为在这些行为那里，我们看不到可经证实的自由。我把自由挪至一个更高一级的地方，但关于这更高一级的领域，我们的认识能力可不是轻易就能理解的。也就是说，自由是超验的。这也就是我对马勒布朗什那句“自由是一个神秘之谜”所想理解的涵义。这篇论文正是本着这一句话的涵义对皇家科学院所提出的问题试着提出了解答。

对本文第一部分的补充附录

由于在本文的开始我对自由作出了这几类划分：物质（身体）上的自由、智力上的自由、道德上的自由，所以，在讨论完这第一类和第三类自由以后，现在我就来讨论第二类（智力上）的自由。在这所作的讨

论纯粹是为了使讨论更加完整，所以，现在的讨论是扼要进行。

智力或者认知官能是动因的媒介。也就是说，动因是通过智力对意欲发挥作用，而意欲是人的真正内核。只有当这动因的媒介是处于正常的状态，合乎规则地发挥其功能，把在现实外在世界之中的动因不加歪曲地呈现给意欲以供其选择，意欲才可以根据自己的本质，亦即根据个人的性格作出决定，因此也就是不受阻碍地根据自身的本质显现出来。只有在这样的时候，这个人在智力上才是自由的，亦即这个人的行为纯粹是这个人的意欲对外在世界动因的反应结果；这些动因一视同仁地既向这个人，也向其他人展现了出来。这样，这个人就得为自己在这种情况下所做出的行为负上责任，无论是道德上，还是法律上。

我们会因为动因的媒介——亦即认知官能——暂时或者永远的失常，或者，会因为在特定情形里外在情势使我们错误理解了动因，而失去这种智力上的自由。前一种情形的例子就是疯癫、迷狂、羊癫风发作、昏睡不醒；后一种情形的例子则是犯下某一致命的、但却是无意的失误，例如，错把毒药当作药品给病人服用，或者误把晚间闯进屋子的佣人当作贼人击毙，等等。这是因为在上述两个例子里，动因都被歪曲了，所以，意欲并不能够如常作出决定，亦即在智力准确向意欲反映了当时情形的情况下作出决定。所以，在这种情况下犯下的罪行是免受法律惩罚的。这是因为人们在制订法律时，作出了这样一个非常正确的假设：一个人的意欲在道德上并不是自由的，否则，我们就不可能控制、引导这意欲了；人的意欲其实是经由动因受到强制。据此，制订法律的目的就是把发出惩罚威胁作为一个更强有力的相反动因，以抗衡所有诱使人们犯罪的动因；而整部刑法条例不是别的，正是制约犯罪行为的相反动因一览表。如果事后发现：智力——只有通过智力相反动因才能发挥作用——并没有能力接收这些相反动因并把它们呈现给意欲，那这些相反动因是不可能发挥出作用的；这些相反动因对于意欲来说就等于不存在了。这就好比我们发现其中一根协助把机器活动起来的绳子断了。因此，碰上这种情形，罪责就从意欲转移到了智力，但智力却是不应当遭受惩罚的。法律就跟道德一样，只跟意欲有关。只有意欲才是这个人本身，而智力则只是意欲的器官，是意欲用以探测外在世界的触角，亦即动因对意欲发挥出作用的媒介。

这一类行为同样不能由行为人承担道德上的责任，这是因为这些事情并没有反映出行为人的性格特征：行为人要么做出了事与愿违的事情，要么就是没有能力想到当时能够阻止这一行为的东西，亦即没有想到相反的动因。这就犹如我们要检测某样东西的化学成分时，就得通过让这东西接受多种试剂的作用，以察看这东西对何种试剂具最强烈的亲合性。如果在做完这一化学实验以后，我们发现由于某一偶然的原因，其中一种试剂并没有发挥出作用，那这一试验就是无效的。

在现正谈论的情形里，智力的自由是完全取消了的。但智力的自由却也可能只是遭削弱或者部分取消了的。我们在“情绪激动”和“心智迷乱”中尤其看到这种情形。所谓情绪激动就是意欲受到了突然和强烈的刺激——这是由于某一来自外在的、生动、活泼的表象化为了动因的缘故。这一栩栩如生的表象使其他可以发挥制约作用的相反动因都变得暗淡不清、无法清晰地进入意识。这些起制约作用的相反动因通常都只是具抽象性质的纯粹思想而已，但上述强烈刺激起意欲的动因，却是直观可见、近在眼前的表象。这样，起制约作用的相反动因在这过程中就好比根本没有机会先发制人或者还以颜色。因此，两者也就不曾有过一番英国人所说的“fair play”（英语，“公平竞争”——译者），因为前者还没来得对抗后者，行为就已经发生了。情形就好比在决斗中，一方还没等到中间人发出号令就已经开枪。因此，对于这些行为，该负的法律和道德责任都根据当时的情形而相应或多或少取消了。在英国，在勃然大怒、并非蓄意的情况下所犯下的鲁莽杀人罪称为“manslaughter”（“非预谋杀人”）。杀人者只为此受到轻微的惩罚，有时候根本不受任何惩罚。“心智迷乱”则是处于容易情绪激动的状态，因为处于这种状态之中，直观表象变得更加生动、活泼，而抽象的思维则受到了削弱。在这过程中意欲的力度也提高了。在这样的情况下，本应为行为所承担的责任就变成了为这心智迷乱的状态所承担的责任。因此，在法律上，在心智迷乱的状态所做出的事情是不能开脱责任的，虽然在处于心智迷乱的状态，智力的自由是部分取消了的。

亚里士多德在《欧德穆斯伦理学》第二卷就已经讨论过这种智力上的自由，这种“涉及的自愿和非自愿的思想能力方面”的自由，虽然这一讨论相当简短、并不充分。在《尼各马可伦理学》3的讨论则稍为详细

一点。当法医和刑法官问道：一个罪犯当时是否处于自由的状态并因而可以为自己的行为负责时，亚里士多德指的就是这种智力上的自由。

因此，大致上而言，所有在当事人当时不知道自己在干什么或者完全没有能力考虑到制止这样做的理由，亦即在没有能力考虑到事情后果的情况下所犯下的罪行，都可视为在欠缺智力自由的情况下的犯罪。因此，这种情形的犯罪，犯罪者是不应受到惩罚的。

但如果人们认为：由于没有道德上的自由，因此，一个人做出某种行为是不可避免的，所以，犯下罪行的人不应该受到惩罚，那他们可是理解错了刑罚的目的。也就是说，他们误以为对罪犯实施惩罚是因为罪行本身的缘故，是基于道德理由的以牙还牙的报复。虽然康德也教导这样的观点，但这样的惩罚却是荒谬的、没有任何目的的、绝对是没有任何理由的。这是因为一个人又有何权利以绝对法官自居去判断他人的道德，并因为他人的罪过而对其加以折磨！其实，法律——亦即威胁给予惩罚——目的却是要成为制止人们将来犯罪的相反动因。如果在某些情形里，法律起不到这样的制约作用，那也得执行法律，因为如果法律得不到实行，那在将来的所有情形里，法律都将无法再发挥制约的作用。在罪犯方面，罪犯在这种情况下遭受惩罚是自己的道德品质所致——罪犯自己的道德品质与那外在环境的动因，再加上误导自己让自己以为可以侥幸逃脱惩罚的智力，三者结合起来，不可避免地促成了犯罪。在这种情况下，只有当事人的道德性格并不是这个人自己的作品，并不是认知的行为，而是他人的作品，那他遭受惩罚才是不公正的。如果一个人罪恶行为的结果并不是人为的，而是遵循大自然的规则，那行为与其后果也是一样的关系。例如，如果因放肆纵欲而导致疾病，又或者，如果一个人在夜间闯入别人的猪圈，试图盗走里面的猪，但却碰上碰巧在这客舍过夜的主人寄宿在这猪圈里的大熊。

注释

[1]亚里士多德（前384—前322）：古希腊哲学家。——译者注

[2]读者可在我的《论充足根据律的四重根》第2版49读到我对必然

性的讨论。

[3]在有奖征文所提出的问题里面，拉丁词“conscientia”的语意既可以是“意识”也可以是“良心”；但联系整个词组“ipsius conscientia”，那明显就是“对自身的意识”的意思，而不会是“良心”的涵义。——译者注

[4]值得注意的是，基督教教会之父奥古斯丁已经完全认识到这一点。相比之下，如此之多的现代人却对此无法看清，大谈其“情感官能”。也就是说，在《上帝之城》的第十四篇里，奥古斯丁说起“灵魂的刺激”——这些他在前一篇里分为四类：“渴望”、“恐惧”、“高兴”、“悲哀”。他说：“在所有这些情绪里面，都可以发现意欲的存在；事实上，这些情绪不过就是意欲受到刺激所致：因为渴望和高兴难道不就是意欲同意我们想要的东西，恐惧和悲哀难道不就是意欲不同意我们所不想要的东西吗？”

[5]笛卡儿（1596—1650）：法国数学家、科学家和哲学家。——译者注

[6]莱布尼茨（1646—1716）：德国自然科学家、数学家、哲学家，西方文明最伟大的人物之一。——译者注

[7]康德（1724—1804）：德国哲学家，启蒙运动最重的思想家，历史上最伟大的哲学家之一，著有《纯粹理性批判》、《实践理性批判》、《判断力批判》等著作。——译者注

[8]对这个理论的详细解释，读者可参阅我的《论充足根据律的四重根》第2版21。

[9]又名玻意耳定律。马略特定律是在恒温下有关气体的压缩与膨胀的关系式。即在温度恒定的条件下，一定量气体的压强与体积成反比。它是物理和化学的基本定则。爱德姆·马略特（1620—1684），法国物理学和植物生理学家。

[10]不言而喻，我这里说的是我自己。只是因为按照有奖征文的要求，作者必须隐匿姓名，我才不以第一人称说话。

[11]就原因与结果区别开来的更详尽讨论，读者可参阅我的《论自然界的意欲》中“天文学”一节。

[12]维克多·古尚（1792—1867）：法国哲学家，哲学史家。——译者注

[13]阿波罗是希腊神话中音乐、诗歌之神，是青年男子的完美典范；特西特斯则是在特洛伊战争中，希腊队伍里面的一个畸形、下流、怯懦的军官。

[14]希罗多德（前484—前425）：希腊历史作家。——译者注

[15]让雅克·卢梭（1712—1778）：法国启蒙思想家、哲学家、教育学家、文学家。——译者注

[16]苏阿雷斯（1548—1617）：西班牙学者、神学家。——译者注

[17]阿波莱伊斯（2世纪）：罗马小说家。——译者注

[18]帕特库洛斯（前19—30）：罗马历史著作家。——译者注

[19]约翰·比里当（1300前—1358后）：出生于法国，亚里士多德学派哲学家、逻辑学家。——译者注

[20]皮埃尔·贝尔（1647—1706）：法国文人。——译者注

[21]马丁·路德（1483—1546）：基督教教士、神学教授。新教改良运动的重要人物。——译者注

[22]西塞罗（前106—前43）：罗马政治家、律师、古典学者、作家。——译者注

[23]克里斯波斯（约前280—约前206）：希腊哲学家，是将斯多葛派系统化的主要人物。——译者注

[24]狄奥多罗斯（活动时期前4世纪）：美加拉学派哲学家。——译者注

[25]卢奇安（120—180）：希腊讽刺作家。——译者注

[26]克雷芒（150—211至215年之间）：希腊基督教神学家，基督教护教士。——译者注

[27]尼梅希（活动时期4世纪末）：基督教哲学家、护教士、新柏拉图主义者，曾任埃梅萨（今叙利亚境内霍姆斯）主教，著有《论人性》。——译者注

[28]奥古斯丁（354—430）：生于北非，基督教教会导师。——译者注

[29]贝拉基（约354—418以后）：英国基督教隐修士、神学家。他强调人本性善良，人有自由意志。上帝予人以选择善恶的自由，犯罪是人违抗上帝律法的自愿行为。他的异端神学理论被称为贝拉基主义。——译者注

[30]以组建者曼尼（217—277）命名的宗教运动派别。——译者注

[31]瓦尼尼（1584—1619）：意大利自然哲学家。——译者注

[32]大卫·休谟（1711—1776）：18世纪苏格兰经验哲学家、历史学家、经济学家和随笔作家。著有《人性论》等。——译者注

[33]斯宾诺莎（1632—1677）：生于荷兰，17世纪的唯理性主义者，哲学史上最完善的形而上学体系之一的创建者。著有《伦理学》等著作。——译者注

[34]霍布斯（1588—1679）：英国伟大的哲学家和政治理论家。著有《利维坦》等著作。——译者注

[35]约瑟夫·普里斯特利（1733—1804）：英国教士、政治理论家和自然科学家。氧元素的发明者之一。——译者注

[36]伏尔泰（1694—1778）：法国启蒙思想家、作家、哲学家。——译者注

[37]谢林（1775—1854）：康德之后德国唯心主义运动的三巨人之一。谢林是美学的客观唯心主义者。先后在耶拿、慕尼黑、柏林担任哲学教授，其著作有《自然哲学导论》、《对人的自由本质的考察》等。——译者注

[38]费希特（1762—1814）：德国哲学家、爱国者，先验唯心主义运动第一位主要代表人物。先是在耶拿担任哲学教授，然后在新建的柏林大学任职首位哲学教授。叔本华曾听过他的讲课。——译者注

[39]黑格尔（1770—1831）：德国哲学家，他是最后一位近代哲学体系的伟大奠基者。著有《精神现象学》、《哲学全书纲要》、《法哲学》等。——译者注

[40]约翰·洛克（1632—1704）：英国哲学家，是英法两国启蒙运动的先驱者和美国宪法的思想鼓舞者。著有《人类理解论》、《政府论》等。——译者注

[41]孔狄亚克（1715—1780）：法国哲学家、心理学家、逻辑学家、经济学家和天主教教士。在法兰西宣传约翰·洛克思想的首要人物。著有《感觉论》等。——译者注

[42]缅因·德·比龙（1766—1824）：法国哲学家、政治家。——译者注

[43]尤维纳利斯（约60—约140）：古罗马最后也是最有影响的一位讽刺诗人。——译者注

[44]瓦尔特·司各特（1771—1832）：英国小说家、诗人、历史学家、传记作者，历史小说的首创者和最伟大的实践者。——译者注

[45]德语“良心”（gewissen）一词的词根是“了解”（wissen）。——译者注

[46]根据叔本华的思想，性格有“悟知性格”和“验知性格”之分，这些概念是由康德首先提出并为叔本华所“完全接受”。叔本华本人对这两者的定义是：“悟知性格就是作为自在之物的意欲——只要这意欲在某一

特定的个体、以某一特定的程度存在；而验知性格则只是悟知性格的显现——验知性格根据时间、空间，在形体化中和通过个体的行为方式呈现出来……每个人的悟知性格可被视为在时间之外的意欲活动，它因此是不可分也不可改变的；而验知性格则是这意欲活动在时、空、根据律的各形式中展开和引出的现象。”（《作为意欲和表象的世界》55）
——译者注

论道德的基础（节译）

宣扬道德是容易的，但要找出道德的根源和理据则很困难。

——叔本华：《论自然界的意欲》第128页

丹麦皇家科学院有奖征文的问题是这样的：

要找出道德的根源和根据，那必须从直接存在于意识中的道德理念及由此理念所衍生的道德基本概念中寻找，抑或必须从其他的认知根据，才能找到道德的根源和根据？

第三部分　道德基础

12. 对道德基础观点的要求

因此，甚至康德为伦理道德所找出的理据——这些在过去六十年里一直被视为伦理道德的坚实基础——在经过我们一番审视以后，也淹没在简直是没完没了的哲学谬误观点之中，因为康德所提出的伦理道德基础，经证实只是一些其理据无法让人接受的假设，不过就是神学道德改换了一层外衣而已。而在康德之前，人们为伦理道德所试图找出的理据，则更加不能让人满意。正如我已经说了的，我认为这已是众所周知的事实。人们所提出来的理据通常不过就是凭空想象出来的、未经证实的说法，并且，就像康德所提出的道德基础一样，是一些人为拼凑起来的，以极为抽象的概念为基础，让人难以捉摸、亟需精确界定其涵义的东西。还有就是概念与概念复杂难明的组合、照搬科研学说所提出的规则、以不堪一击的理据所支撑着的“定理”、死板机械的口号和格言——这些高高在上的东西，却是没有丁点现实生活的基础。因此，这些道德的根据虽然极适合在授课大厅里回响，供人们磨炼鉴别力之用，但却永远既不会鼓动人们的确会有的愿望，让人们做出公正和善良的行为，也无法制衡人们要做出不义和残忍行为的强烈冲动。这些种种的道德根据不会是引起人们良心谴责的深层原因，硬要把良心的谴责，归因于违犯了那些根本站不住脚的道德口号和格言，那只会徒让这些口号、格言显得可笑而已。所以，如果我们认真、严肃地思考这一问题，那么，那种巧妙的概念组合就永远不会包含驱使人们做出公正和仁爱行为的真正原动力。其实，那种促使人们做出公正和仁爱行为的原动力并不需要人们事先作出怎样的思考，更加不会要求人们抽象思考和组合概念。其实，那种原动力并不受人们智力和文化修养的影响；它诉诸每一个人，而不管一个人的思想是否至为粗糙；这种原动力纯粹建立在对事物的直观把握之上，通过现实事物而直接作用于人们。如果伦理学无法指出这样的一种基础，那尽管这些伦理学理论在课堂大厅里互相驳诘、冠冕堂皇地自说自话，但在现实生活当中，仍会饱受人们的嘲弄。所以，我必须给那些研究伦理学的学者们提出一个似是而非的建议：在从事理论之前，先观察一下人生吧。

13. 怀疑论者的观点

回顾这两千多年来，人们一直试图找出道德赖以成立的某一确切基础而未果，这到底是不是因为根本就没有一种天然的、独立于人类条例、法令的道德？抑或道德不过就是某一人为的产物，是人们为了更有效地抑制自私、恶毒的人类而发明出来的一种手段；因此，缺少了确实、具体的宗教的支撑，道德就会倒塌，因为道德本身并没有什么内在的证明和天然的基础？警察和司法机构不可能到处都能满足要求，因为一些犯法事情是很难被发现的；并且，在缺少官方保护的情况下，要对某些违法犯罪实施惩罚甚至是危险的事情。再者，社会法律至多可以行使正义（公正），但却无法迫使人们表现仁爱、做出好人好事，因为在这方面，每个人都宁愿处于被动接受的一方，而不会扮演主动的角色。由此就产生了这样的假设：道德纯粹只是建立在宗教的基础之上，而宗教和道德这两者都是为了弥补法律和国家机器的必然不足。据此，人们说：我们不可能有一天然的道德，亦即某一纯粹根据事物或者人的本性而奠定起来的道德。这也就解释了为何哲学家遍寻道德的根据基础而不果。这一看法表面上看不是没有可能的，并且早已由皮朗[1]怀疑学说的信徒提了出来："就本性而言，是没有什么好与坏的。就像泰门所说的，只是人的意见造成了好与坏的差别。"近代的杰出思想家也相信这一点。这一看法因此值得我们对其认真考察——虽然产生这一看法的那些人，只需稍为审视一下自己的良心，就可轻易扫除这一看法。

如果我们认为人类所有公正和守法的行为都是出自道德，那就是幼稚和大错特错的。其实，人们所做出的公正行为与真正的内心诚实，两者间的关系就犹如人们所表现出来的礼貌与真正对邻人的爱之间的关系。对邻人之爱并不像礼貌行为那样，只是在表面上克服了自己的利己心，而是在实际上的确做到了这一点。我们到处都可看到人们做出给人看的一副忠厚、老实的样子；这些表面工夫都极力做得让人无可怀疑，但只要别人稍有迹象在怀疑自己的忠厚、老实，就会刺激起这些人的极大反感，并随时触发他们的雷霆之怒。也只有不谙世事、头脑简单的人才会立即把表面上的忠厚、老实当真视为发自温柔的道德情感或者良心。事实上，人们在人与人之间的交往中之所以普遍做出诚实的行为，人们之所以把强调和鞭策自己要正直、诚实行事的座右铭置之案头，主

要就是迫于这两种外在的因素：第一是法律秩序——借助于法律秩序，国家权力才可以保护每一个人的权利；第二是在社会上立足和谋生所公认必需的良好的名声，或者公民荣誉。借助于这一名声或者公民荣誉，每个人的一举一动才会受到社会公众言论的监视。社会公众言论是严格、不讲情面的，它们绝不会原谅人们在诚信方面走错哪怕半步，而是让这犯错（罪）之人永远带上那无法洗刷掉的污点，直至这个人死去为止。公众言论这样的处理，其实甚具智慧，因为公众言论根据的是这一根本原则："先有本质，后有这些本质的发挥"和因此这一深信不疑的看法：一个人的性格是不会改变的，所以，一个人只要有过一次的行为，那在完全相同的情形里，他不可避免又将会做出同样的行为。正是这两个卫兵监察着公众做出诚实的行为。缺少了这两个卫兵的话，坦白说，我们就会祸事临头了，尤其是在涉及我们的财产方面，而我们的财产却是我们人生的中心点：我们的努力和奋斗首要都是为了这些财产。这是因为促使人们做出正直行为的纯粹道德方面的动因——假设真有这方面动因的话——也大都是以某一相当间接的方式在公民财产方面发挥出作用。也就是说，这些动因只是首要和直接针对天然的权利，至于实际的权利，则只是间接相关，亦即只有当那些实际权利是以天然权利为基础。一个人只对经过自己劳动所获得的财产拥有天然的权利，而一旦这一财产被掠夺，那这一财产拥有者在获得这一财产之前所花费的劳动也就与此同时被掠夺了（我坚决反对先到者先得的理论，但这里我不能对此理论多加驳斥）。[2]这样，我们对我们财产所拥有的实际权利，无论中间经过了多少环节，最终理应是基于对这财产的天然权利。在大多数情况下，我们所拥有的公民财产与对这财产的天然权利的原始源头，两者之间的距离却是多么遥远！很多时候，我们很难，甚至完全无法看出我们所拥有的财产，与我们对其天然权利的源头到底有何关联。例如，我们所拥有的财产可以是通过继承、婚姻、赢得抽奖等方式获得；或者就算不是通过这样的方式，我们也不是经由自己出力流汗的劳动而获得这些财产，而是运用狡猾的头脑和巧妙的点子，例如，在投机生意和买卖方面等。甚至有时候仅仅是因为愚蠢的主意，但却全凭运气歪打正着，得到了成功之神的垂青。只有在属于极少数的情形，我们的财产才的确是我们付出真正的努力和苦干以后的收成。即使是在这种情形，我们所付出的劳动也经常只是精神上的，就像医生、律师、官员、教师所从事的职业等。这些人的工作在大老粗看来，似乎并不是那么苦累。要

在所有这些拥有财产的情形里承认拥有者伦理方面的权利，并因此发自纯粹道德的力量尊重财产拥有者的权利，那得需要相当的文化教育才可以做到。所以，很多人私下里只是根据别人对其财产的实际权利看视别人的那些财产。因此，如果他们发现使用某些手段，甚至钻法律的空子，就可以从他人的手中掠夺其财产，那他们是不会缩手缩脚的。这是因为对于这些人来说，那些财产拥有者现在失去他们的财产，其方式与他们当初获得那些财产是一样的。因此，这些人视自己与那些财产在此之前的拥有者一样，都有着拥有这些财产的正当理由。在这些人看来，在文明社会里，只不过是由更狡猾者获得更多权利，取代了更强力者获得更多权利。富有者经常的确是很讲究诚信的，因为他们发自内心欢迎某一规则和谨守某一格言——假如人人遵守这一规则和格言就可确保他们的全部财产以及通过这一财产所优先享受到的诸多好处的话。因此，这些富有者是真心实意地承认和拥护“每个人都应得到属于自己的东西”这一根本原则，而从来不肯背离这一原则行事。事实上，他们对诚（treue）、信（glauben）有着某种客观上的亲近和执着，并下定决心把诚、信奉为神圣不容侵犯。他们之所以这样做，纯粹是因为诚、信构成了人与人之间的所有自由交往、保持良好秩序和保障自己财产的基础。因此，保持诚、信很多时候为我们自己带来了好处。从这方面考虑，诚、信就是值得我们不惜作出牺牲来维持的，情形就像我们为购买一块便宜的地皮而不惜花费金钱一样。由此产生出来的正直、老实的行为，一般来说只见之于欣富之家或者至少是正从事有利可图生意的人。而在生意人阶层里面，这种正直、老实却是至为常见，因为生意人知道得最清楚：支撑起商业活动的就是买卖双方的信誉和相互之间的信任。因此，商人的名誉自成专门的一类。相比之下，穷人并没有什么财产。由于在拥有财产方面与他人并不相等，穷人看到自己注定要在穷困中劳累工作，而其他人却在他们的眼里过着富足、懒散的生活。这些穷人很难会承认这种不平等是与一个人所作出的贡献大小和一个人是否诚实地谋生恰成比例。如果穷人不承认这一点，那他们将从哪里获得纯道德的原动力，以促使自己做出正直、诚实的行为和制止自己染指别人的财富？通常是严刑峻法约束着人们。一旦出现了千载难逢的机会，可以让他们避开法律的约束，可以一举掀掉贫困的包袱——看到别人的财富，自己的贫困包袱就备感沉重难当——可以占有和享受那让自己垂涎已久的快乐，那此时此刻，到底是什么制止着他们？是宗教的信条？甚少人

会有这样坚定的宗教信仰。是纯粹道德的动因要他们做出正直的行为？或许在零星、个别的例子吧。在绝大多数的情况下，制止他们行动的只是担心失去自己的名声、失去作为良好市民的名誉——对于这些声誉，就算是平民百姓也不可以掉以轻心的。还有就是一旦他们做出这样的行为，就随时有可能被人们永远踢出讲究公道的人所组成的大圈子。这大圈子里面的人遵守公平、公正的规则，并因此在世界各处都是由他们相互间分配着财产和监察着财产。只要做出一桩不诚实的事情，就会冒着一辈子遭受市民社会遗弃的危险。人们不会再信任这样一个人，对他大家都敬而远之；以后所有发家致富的机会也将与他无缘。一句话，他已成了一个“小偷”。而这也应了这一俗语所说的，“一次为偷，终生为贼”。

这些就是时刻监察着大众是否做出公平行为的卫士。凡是有过生活经验、眼睛也不糊涂的人，都会承认在人际交往中，人们做出诚实的行为，绝大部分都只是这些监察卫士的功劳。他们会承认：心存侥幸、一心想躲避这些卫士监察的不乏其人，这些人因而只是把公正、诚实当作是掩人耳目的幌子——以便在这道幌子的掩护下，更有效地抢掠别人。因此，如果某一道德学家提出：是否所有诚实、正直的行为从根本上就只是一种常规、约定；如果这一道德学家循着这一思路，认为所有其他的道德行为，最终都不外是出于自我、利己的原因，虽然那些原因是间接的、经过一番迂回曲折才达到利己的目的，就像霍尔巴赫[3]、爱尔维修[4]、达兰贝尔[5]以及他们时代的那些具有敏锐洞察力的道德学家所做的那样，那我们可不要马上就爆发出神圣的怒火，急匆匆要挺身捍卫一番。对于日常所见的绝大部分的公平、正直行为，上述道德学家的解释的确是真实和正确的，正如我在上文已经指出了的。对于许多的仁爱行为来说，上述的解释也毫无疑问是真实的，因为那些仁爱行为经常是出于向人炫耀的目的；更为常见的则是由于相信做出这样的事情，在以后的将来就可获得回报，甚至是二次方、三次方的丰厚回报；此外，还可能出自其他的利己考虑。同样确凿的事实就是：人间的确也有无私的仁行和完全是发自内心做出的公正、诚实的行为。要证明确有发自内心做出的公正、诚实的行为，我不想引用人的意识中的事实，而只需引用经验中碰到的实事。我指的是这样一些个别的、但却无可置疑的事例：在这些事例里，当事人不但几乎完全没有会遭法律追究的风险，而且连被

人发现甚至只是引起别人一丝丝怀疑的可能性都不存在，但富人还是从穷人的手中拿回了属于自己的财产。例如，失物被人发现以后交还给了失主；通过第三者收到的定金，之后这第三者死了，但这金钱还是退还给金钱的主人；某一逃难的人私下里把金钱托付给了一个穷人，而这穷人又忠实地保管着这些金钱并最后交还给这些金钱的主人。诸如此类的情形毫无疑问是有的。我们在碰到这样的事情时所表现出来的惊讶、感动和敬意，就已清楚表明这一类事情是出乎我们的意料，是属于稀有的例外。这世界上确实是有一些真正诚实的人，正如三叶植物的确也会有长出四片叶子的时候。哈姆雷特的话也绝不是夸张的，他说："在这世上，诚实的人，那可是万中无一。"（第二幕第二景）有人可能会持异议，认为上述的诚实行为其实是宗教教条发挥了作用，亦即人们想到了在另一世界将会为自己的行为受到惩罚或者奖赏。要反驳这种意见的话，我们可看到在某些例子里，做出这种诚实行为的人并没有任何的宗教信仰。这种情形并不像人们所认为的那样稀有。

面对怀疑的观点，人们可能会首先搬出良心为例证；但人们的良心是否有其天然的根源，也是大有疑问的。我们起码就有一种虚假的良心，这种虚假良心经常与真正的良心混淆不清。不少人为自己做出了的事情感到后悔和不安。这些后悔和不安却经常不是别的，只是害怕将为自己的行为承担后果而已。哪怕是违犯了一些外在的、任随主观定下的，甚至可说是荒谬可笑的规条，也会让不少人内心痛苦自责，跟良心责备并无二致。因此，例如，不少过分虔诚的犹太人会因为星期六在家里抽了一锅烟丝而心情难过，因为《圣经·出埃及记》里写着："当安息日，不可在你们一切的住处生火"。不少贵族和官员私下里会责备、折磨自己，因为他们在遭遇别人的斥责时，并没有遵照那称为"骑士荣誉"的傻瓜规则去处理和应对。更有不少属于这些阶层的人，一旦无法履行自己的"骑士"承诺，或者在碰到争吵、纷争时，不能照足骑士荣誉的规则处理，甚至不惜开枪了断自己（我曾亲眼目睹两类这样的例子发生）。但在另一方面，还是同样的一个人，却可以随时漫不经心地破坏自己许下的诺言——只要这诺言里面并没有加入"荣誉"的誓词。总的来说，我们所做出的任何前后不一致的事情，任何未经大脑思考的鲁莽行动，任何有违我们的决心、原则或者信念的行为——不管这些是何种类——甚至任何冒失、愚蠢的差错，在事后都会在私下里烦扰我们，在我们心里

留下一丝刺痛。如果能够知道自己的所谓良心这一看上去庄严、壮丽的东西，其成分到底是些什么货色，不少人就会惊讶不已：大概这良心的五分之一是对别人的畏惧，五分之一是对神灵的畏惧，五分之一是世俗的定见，五分之一是虚荣，五分之一是习惯的力量。这样，不少人在本质上也就并不比坦白说出这样的话的英国人强得了多少，“良心这东西，对我来说是奢侈之物”。信奉各种宗教的人，其良心通常不过就是他们的教义和准则，以及他们参照这些教义和准则所做的自我检视。事实上，所谓良心的命令和良心的自由也应该在这一意义上理解。那些中世纪和近代的神学家、经院哲学家和诡辩家，也对良心作出了同样的理解：一个人对所了解的、由教会发出的规条和诫令，以及这个人为信奉这些东西所下定的决心，构成了这个人的良心。据此，我们就有了怀疑的良心、坚持的良心、犯错的良心等说法，而为了纠正这样的良心，还有一个良心的顾问，等等，不一而足。我们从斯多林[6]的《良心理论的历史》就可以大略了解良心这一概念与其他概念一样，甚少是由这概念的客体对象确定下来；而不同的人对这一概念都有不同的理解；在著作者的笔下，良心这一概念又是多么的模糊、不确定。所有这些都不适宜证明这一概念真有其现实性，所以，人们才会产生疑问：到底有没有一种真正的、与生俱来的良心？在本文的前半部分，在讨论自由的理论时，我扼要地阐述了我对良心的看法。稍后我会回头再讨论这一问题。

所有的这些怀疑观点，虽然肯定不足以否认真正道德的存在，但却足以降低我们对人的道德倾向和因此对伦理学的天然基础的期待。这是因为许多归因于这一伦理学基础的行为经证实却有着其他的动因。而考虑一下世人道德败坏的行为，就足够清楚地证明：驱使人们做出好事的动力并不可能是强劲有力的，尤其当我们看到在与这动力相抗衡的动因并不强烈的情况下，这一做好事的动力仍然经常发挥不了什么作用——虽然在这里，各个人的不同性格在此充分发挥着作用。与此同时，我们要了解人们道德劣性的难度却加大了，因为人们由于慑于法律的威力、不得不为了保存自己的名声，甚至是出于礼貌的缘故，收敛和掩藏起那些会展现出自己道德劣性的行为。最后，人们还误以为通过教育青少年一辈，把正直、美德说成是世人普遍遵守和奉行的，就可以提高孩子们的道德水平。但在以后，当人生经验告诉这些年轻人：现实其实是另外的一种情形——这经常是在他们吃了大亏以后才发现的——那他们发现

年轻时的老师原来就是第一个欺骗自己的人，这对他们的道德的伤害将更甚于如果那些教师们首先自己就作出诚实、正直的榜样，向他们的学生们毫不隐瞒地说：“这一世界是相当糟糕的，人们并不是他们本来应该是的样子，但不要让这些把你们引入歧途，希望你们能够做得更好”。所有这些，就像我上面所说的，都加大了我们认清人的真实道德劣性的难度。国家是由各怀自我之心但又不失理智的众人，在明白了面临的处境以后所发明出来的杰作。现在，国家就把保护每一个人的权利的任务接了过来，通过其强于任何个人力量的国家机器，强制每一个人尊重除己以外的一切其他人的权利。这样，几乎每一个人的无边的自我，许多人的卑劣、恶毒，以及相当一部分人的残忍，才不至于抬头和得势。强制性的力量抑制住每一个人。由此就产生了一大假象，以致在个别的情形里，一旦国家的强力机器无法给予我们保护时，或者一旦得以摆脱国家机器的制约，当看到人们纷纷表现出来的永无厌足的贪婪、可鄙的金钱欲、此前一直隐藏极深的虚伪和欺诈以及阴险和恶毒时，我们经常就会大惊失色、不知失措；我们会误以为偶然撞见了一头从未见过的怪兽。其实，要不是法律的约束和保有公民荣誉的必要性，类似上述的行为完全就是无日无之。我们只需读一下在无政府状态下的罪行记录和叙述，就可以知道人在道德方面到底是一副什么样子。我们可把眼前所见的成千上万个正在彼此友好交往的人，视为同样数目的老虎和豺狼——只不过嘴巴已用坚固的口套套住了。所以，只要想象一下一旦废除了国家的强力机器，亦即让那些老虎和豺狼都甩掉了嘴套，那任何明智的人都会对意料中一定会出现的景象惊恐万状。这也就让我们清楚地看到：人到底对宗教、良心或者道德的天然基础——无论这到底是什么——究竟会有多少信心。不过，也正是在上述的情形里，面对汹涌、放任的非道德力量，人身上的真正的道德原动力，就会恰成对照地明白显示其作用，并因此让人们一目了然。与此同时，人与人在性格方面那令人难以置信的巨大差别就会暴露无遗。人们就会发现这些差别就跟人们头脑智力方面的差别同样的显著。而这就已经包含了很多意思。

人们或许会反驳说：伦理学与人们的真实行事无关，伦理学只是一门向人们指出应该如何行事的科学。这一原则正是我所否认的。在这之前我在本文批判其他观点的部分已经充分表明：应该的概念、伦理学的命令形式，惟独只适用于神学道德，在这范围以外就会失去其意义。我

认为伦理学的目的就是从道德的角度，说明和解释那些人与人之间差异极大的行为方式，找出其最终的根源。所以，除了循经验的途径，再没有别的其他途径可以找到伦理道德的基础；也就是说，我们只能首先调查是否真有一些我们必须承认其具有真正的道德价值的行为——这些也就是自动自觉的公正行事、纯粹发自仁爱和确实的慷慨行为。发现了这样一些行为以后，这些行为也就应作为既定的现象。对这些现象我们必须作出正确的解释，亦即找出造成这些现象的真正的原因。所以，我们必须证明确有这样独特的推动力，驱使人们做出与其他行为迥然不同的行为。这一独特的推动力，以及对这一推动力的敏感接受就是道德的最终原因，对这些道德原因的认识就成了道德的理据或说道德的基础。这是我为伦理学指出的谦卑路途。如果有人认为这种伦理学并没有先验的构筑和体系，没有可以让所有具有理性的人在抽象中把握的绝对立法，所以不够气派、不够教条化和不够学术味，那他可以回到绝对命令、回到“人的尊严”等滥调中去；他可以重拾空洞的套语和学校中讲授的幻象和肥皂泡，还有那些无时不遭受现实经验嘲弄的所谓道德原理——这些东西一旦走出了课堂就无人再知道它们，对其也一无所感。相比之下，沿着我所指出的途径所发现的道德理据，却会得到实际经验的支持——这些生活经验每天、每时都为这些道德理据默默地提供证词。

14. 非道德的推动力

在人和动物的身上，首要和根本的推动力就是利己心（egoismus），亦即对生存、健康、舒服的渴望和争取。德语词“selbstsucht”（自私自利）也包含了“疾病”的意思[7]。但“eigennutz”（自私）一词却标示利己的行为是在理性的指引下进行，而这一理性借助反省思维的作用使利己心能够有计划地实现自己的利己目标。因此，我们可以形容动物“利己”、“一心只为自己”（egoistische），但却不可以说动物“自私”（eigennutzig）。所以，我将保留“利己心”、“自我”（egoismus）一词以标示这一泛泛的概念。这种利己心无论在动物还是在人类，都与人类和动物的内核、本质最紧密地联系在一起，甚至可以说是混而为一了。因此，一般来说，所有人的行为都是出自利己之心，我们每次在试图解释人的某一行为时，都应该首先从这一观点出发。基于同一道理，我们试图把某一个人引往某一

目标时，具体所采用的手段，无一例外都是围绕这个人的利己心而设计出来。利己心就其本质而言是无限度的：人们希望绝对地保住自己的生存；希望自己的生存绝对地摆脱一切苦痛（这些包括所有的匮乏和欠缺）；希望保持最大限度的健康与舒适；希望享受有能力享受到的一切快乐；并且尽可能地在自己身上培养出多一些享受多种乐趣的能力。凡是妨碍他们为了利己所作出的努力，都会招惹他们的厌恶、愤怒和仇恨，他们就像对待仇敌一样地必欲去之而后快。如果可能的话，人们会希望享受到所有一切，拥有所有一切；既然这并不可能，那人们就至少可以控制一切："一切都是我的，别人什么都没有"就是他们的格言。利己心是巨大无比的，它压倒所有一切。如果一个人要在自己遭受毁灭或者世界其他人遭受毁灭这两者之间作出选择，那绝大多数人将作出何种选择，是用不着我说的。因此，每个人都以自己为这一世界的中心，把所有一切都与自己搭上关联。所有发生的事情，例如，对国家、民族命运所遭遇的重大变化，也首先是与自己的利益联系起来考虑。尽管自己的利益既渺小又间接，但却是自己要优先考虑的事情。每个人对自身的全神和高度的关注，与外人对这个人一般都抱有的漠不关心的态度，一如这个人对别人也是同样的漠不关心——还有比这更鲜明的反差吗？无数的个人都惟独只把自己视为真正、实在的——至少在实际方面——而其他人则在不同程度上只被视为虚幻的影像。这种情形还真有着某种滑稽的味道哩。究其实，这都是因为每一个人都是直接体会到自身，而对于其他人，那只是间接通过自己头脑中其他人的表象加以了解。直接性当然有其权利。也就是说，由于每一个人的意识在本质上就是主体性的，所以，每一个人的自身就是全部的世界。这是因为所有客体之物只是间接地、纯粹只是作为主体的表象而存在。这样，所有一切都取决于自身意识。每个人惟一确实了解和认识的世界，就作为他的头脑表象由他随身携带着，这因此就是这一世界的中心。正因为这样，每个人在一切事物里都体验着自身，他发现自己就是一切现实的所有人，一切事物对于他来说都不如其自身重要。这样，从主观上看（作为主体），一个人的自身显得如此巨大，但从客观上看（作为客体），这一个人却几乎缩小为无物，亦即缩小为正活着的全人类的十亿分之一。现在，这样一个人非常确切地知道自己那比任何一切都更重要的自身——任何涉及这一微观世界的风吹草动，都会成为天大的事情——在其死亡之时，其头脑中的整个世界也就一并沉沦，而这对于这一自身而言，也就等同于这

个客观世界的沉沦。这些就是在生存意欲的基础上，产生出利己心的基本要素。这一利己心使人与人之间时刻分隔着巨大的鸿沟。如果真的有人跨越这一鸿沟给别人施以援手，那就会像奇迹一样地引起人们的诧异和得到人们的赞扬。在这论文的前半部分解释康德的道德原则时，我有机会阐明：自我和利己心在日常生活中司空见惯；尽管人们流于表面的礼貌像无花果叶一样地旨在遮住人的利己心，但这些东西还总是从某一角落里探头张望。也就是说，礼貌行为就是人们在日常交往的小节方面，默契、有计划地掩饰起自己的利己本性；这当然被视为虚伪的行为。尽管如此，人们仍然要求别人做出礼貌的行为，仍然赞扬礼貌的行为，因为用礼貌外衣掩藏起来的东西，亦即人的自我和利己之心，实在是丑陋和难看，人们不会喜欢看到这些令人厌恶的东西——虽然大家都心知肚明：人人都有这种利己之心。这好比我们宁愿用布帘把难看的东西遮挡起来。一旦没有外力制约人的利己心——这外力包括了人们对世俗力量或非世俗和超自然力量的恐惧——或者，一旦没有真正的道德推动力发挥出制约作用，那这种利己心就会肆意为所欲为。这样，无数眼中只有自己的个人“相互间的混战”（霍布斯著《利维坦》）就会无日无止，到最后，每个人都沦为输家。因此，人的反省理智很快就发明了国家机器。国家机器是由于人们互相害怕对方的暴力而想出来的办法，以便尽其所能地避免了各人为所欲为所带来的恶果，所采用的是否定的方式。而一旦上述两种抗衡利己心的力量无法发挥作用，人的利己心就会马上尽情呈现其可怕的总量，那一幕幕景象不会是美丽的。为了简单表达出人的那种非道德的力量，用一句话把人的自我、利己的程度描绘出来，因此也就是找出某一有加强意味的夸张说法，我最终想到了这一句话：“不少人可以不惜杀死别人，纯粹只是要用其身上的脂膏，擦亮自己的靴子”。不过，这句话到底是否真的夸张，我还是有疑问的。所以，人的利己心就是道德推动力必须要控制和克服的首要力量——虽然这还不是惟一的力量。我们在此已经看到：要对抗这样的一个强劲对手，那必须是一些比死钻牛角尖的文字推敲，或者比先验论的肥皂泡要更加实在的东西才行。在进行战争之时，谁是我们的敌人，这是首先需要认清的事情。而在我们此刻讨论的力量对抗中，利己心作为敌对一方的主要力量，首要对抗着公正（gerechtigkeit）美德。而公正的美德，在我看来，是排在第一位的真正的基本美德。

相比之下，对抗仁爱（menschenliebe）美德的，更多的是恶意或说憎恶。因此，我们打算首先考察恶意和憎恶的根源和程度。较低程度的恶意相当常见，甚至几乎可以说是司空见惯；这种恶意轻易就可达到较高程度。歌德这一句话说得很对：在这世上，人与人之间的漠视和反感是最正常不过的。（《亲和力》第一部分，第三章）对于我们来说，相当幸运的是，人们以聪明和礼貌掩藏起彼此间的恶意，不让我们看到这种憎恶情绪其实是多么普遍地存在，那“众人之间的相互混战”——至少在人们的思想里——是如何持续地进行。但人与人之间的恶意仍不时显露出来，例如，人们背后的恶语中伤和无情诽谤就极为常见。而人们那种勃然爆发的怒气，则完全清楚地表现出个中的憎恶，因为这种发作经常远远超出其诱因。如果这些怒气不是一直长时间在内心里酿成恨意，就像火药一样压缩在枪膛里，那是不会如此猛烈地迸发出来的。由于人们各自的自我和利己心随时和不可避免地互相碰撞和冲突，在大多数情况下，恶意就由此产生。然后，每个人多多少少都会——起码是不时地——表现出来的种种恶行、错误、愚蠢、弱点、缺陷等，也在客观上刺激了我们的恶意。情形甚至可以发展到这样的程度：对于不少人来说，尤其是在情绪忧郁、低落的时候，这一世界，从美学的角度看，就像挂满了讽刺漫画的陈列室；从智力的角度看，则跟疯人院无异；从道德的角度看，活脱脱就是贼窝、匪穴。假如这一忧郁情绪一直持续下去，那就会产生厌世心理。最后，产生恶意的一个主要源泉就是嫉妒，或者毋宁说，嫉妒本身就已经是一种恶意——这种恶意在看到别人享有幸福、财产，或者具有优点、长处时就会受到刺激。人们无法完全摆脱得了这种嫉妒。希罗多德就已经说过：“从一开始，嫉妒就是与生俱来的。”尽管如此，嫉妒的程度却是因人而大异。如果嫉妒是因别人的个人素质而起，那是最难根除，也最是狠毒，因为在这种情形里，并没有给嫉妒者留下哪怕一丝希望。同时，这种嫉妒也是最下作的，因为嫉妒者憎恨的是他本来应该崇敬和热爱的东西。但现实就是这样：

人们似乎最嫉妒，
那些振翅飞升
远离囚笼的人。

——《时间是最终的胜利者》

彼特拉克[8]早已经发出了这样的哀叹。对嫉妒的更详尽的思考，读者可参阅《附录和补遗》中的《伦理道德散论》[9]。在某些方面，嫉妒的相反就是幸灾乐祸（schadenfreude）。但心生嫉妒是人之常情，对别人的痛苦幸灾乐祸则是魔鬼的特性。没有什么比一个人发自内心的、纯粹的幸灾乐祸的心理，更确切地显示出这个人的卑劣、恶毒的内心和道德上的一无是处。一旦在某个人的身上发觉这一特质，我们就要永远对他敬而远之。

罗马人啊，你们可得提防，这个人内心黑暗啊！

——贺拉斯：《讽刺诗》

嫉妒和幸灾乐祸就本身而言只是理论上的东西，付诸实践以后就成了恶毒和残忍的行为。自私和利己之心可以诱使人们做出种种不轨行为和罪恶勾当，但给别人所造成的损失和痛苦只是手段而已，并不是目的。别人所承受的损失和痛苦因此只是偶然和附带造成的。对于恶毒和卑劣者来说，别人的痛苦和不幸本身就是他们的目的，达到这一目的就能给他们带来快乐。正因为这样，恶毒和残忍构成了更严重的道德劣性。极端的利己主义者信奉这样的行动指南："我们不会帮助任何人；相反，如果损害别人能给自己带来好处（因此这始终是有前提的），那损害任何人也在所不惜。"恶毒者的行动指南则是："要尽其所能地损害所有人！"正如幸灾乐祸的快感还只是停留在理论上的残忍行为，同样，残忍的行为只是幸灾乐祸付诸行动而已。一有机会，幸灾乐祸就会现身为残忍的行为。

要具体说明出自上述两种基本动力（利己心和恶毒心）的恶行，那就只能在一套详细的伦理学里进行。这样的一套伦理学大概会从利己心引出贪心、饕餮、淫欲、自私、吝啬、贪婪、不公、傲慢、铁石心肠、盛气凌人，等等；从恶意则可引出嫉妒、易怒、仇视、阴险、恶毒、背叛、狡诈、报复、残忍、幸灾乐祸、出语伤人、摇舌中伤、蛮横无耻，等等。恶行的第一条根源（利己心）更多的是动物性，而第二条根源（恶毒心）则更多的是魔鬼的特性。这两者再加上接下来将要提及的道德推动力——在这三者里面，到底何者占据上风，那将勾勒出这个人的道德性格类型。任何人都不可能完全没有这三者中的某些成分。

本来我早应结束检阅那些可怕的反道德力量——这些反道德力量让人想起弥尔顿的《魔窟》里面的那些魔头。但是，我的计划需要我首先考察人性的阴暗一面。这样，我考察的途径当然就偏离了所有其他的道德学家的既定路线，但却与但丁的路线相似，因为但丁首先踏上的是通往地狱之路。

通过这里对那些反道德力量的大致考察，大家可以清楚地看出：要找出驱使人们做出道德行为的推动力是多么的困难：这样的道德行为完全是与深深植根于人性的上述种种倾向背道而驰的。就算在生活经验中真出现这些违犯人性倾向的行为，要对这些行为作出足够的和自然的解释，又是多么的不容易。这一难题是如此之难，以致在世界各地，人们为了解决这一难题而被迫从另一世界那里求助。人们举出了上帝、神灵——据说他们的意志和命令就是人们按要求所应该做出的行为；并且，这些上帝、神灵通过那些不是在这一世界给予，就是在人们死后往生的另一世界实施的奖惩以强调其意志和命令。假设这一类教义信仰在人们的头脑中普遍扎下了根子——如果在人们幼稚、年少的时候就强制把这些东西压在人们的脑海里，那当然是有可能的——并且，假设这种信仰能够产生预计的效果——虽然这要困难得多，在生活经验中也更少得到确证——假设事情是这样，那虽然甚至可以让人们在警察和司法机关鞭长莫及的地方都能遵纪守法，但这些，我们每一个人都会感受到，却一点都不能归入我们所真正理解的道德情操。这是因为所有那些由这一类动因所引出的行为，其根源很明显永远都只是利己之心。因此，如果我做出行为只是因为受到了奖赏的引诱，或者不做出行为是因为受到了惩罚的威胁，那无私无我又从何谈起呢？如果相信在另一世界将肯定获得奖赏，那就可以等同于获得一张完全安全的汇票了，虽然这张汇票要很长时间以后才可以兑现。无论在哪里，接受施舍的乞丐都忙不迭地向施舍者许诺：解囊施舍的人在天国或者来世将千百倍地得到回报。不少平时一毛不拔的铁公鸡也会为此慷慨解囊。这些吝啬鬼还为自己这种有眼光的投资而窃喜呢，因为他们深信在来世他们又将马上成为富可敌国的陶朱公。对于大众来说，光靠这一类推动力或许就可以了。所以，不同的宗教都向信众宣传抑恶扬善的这一类好处。这些宗教因此缘故就是人民大众的形而上学。但在此却需注意：有时候，我们对驱使自己行为的真正动因是错误理解的，一如我们对别人行为的动因也错误理解一样。

因此，不少人由于在解释自己所作出的最高贵行为时，只能勉强以上述动因作答，所以，尽管驱使他们行为的动因高贵得多、纯粹得多，但要清楚明白这些动因也是困难得多。尽管他们的行为的确是出于对邻人的直接的爱，对于这些行为，这些人也只能用听从他们上帝的命令去解释。而哲学在这一问题上，一如其对待其他所有的问题，就是要找出对这一难题的真正、最终的解答；这一解答有着人性的理据，用不着依赖神秘解释、宗教教义和超验三位一体，等等。哲学还要求这一解答能够在无论是外在还是内在的经验中得到证实。现摆在我们面前的任务是哲学方面的任务，所以，我们必须把所有以宗教为前提条件的解答完全撇开、不予考虑。我之所以提到这些宗教方面的解答，目的只在于让我们看到这一难题的巨大难度而已。

15. 行为是否具有道德价值的鉴定标准

首先，我们要解决这一经验上的问题：在我们的生活经验中，到底有没有发自内心而做出的公正、仁爱行为？到底有没有甚至更进一步可称得上宽宏、高尚的行为？遗憾的是：这一问题并不可以完全在经验上解决，因为在生活经验中，我们所看到的只是已经做出了的事情，事情背后的推动力却不是显而易见的。因此，每一种做出了的公正或者善良行为，其实是受到了某一利己的动因的影响——这总是有可能的。在此进行理论探究之时，我不会玩弄那要不得的把戏，把这种事情推诿给读者，让读者凭良心作出判断。但我相信：很少人会对这世上到底是否真有上述的美德行为存疑，也很少人是根据自己的亲身体验而不相信经常有人会公正处事，目的纯粹只是不想别人受到不公的对待。事实上，我相信有这样的人：他们好像天生就有着一定不让别人平白吃亏的为人准则；因此，他们不会故意伤害别人的感情，不会不顾一切地寻求自己的好处，而是在追求自己的好处的同时，也照顾到别人的权益。在双方互相承诺了义务以后，他们并不只是监察着对方是否履行其义务，而是同时也留意对方是否得到其应得的回报，因为这些人出于真心并不希望与自己打交道的人会有所吃亏。这些是真正诚实的人，是在无数有失正直的人当中的极少数正直者；但的确是有这样正直的人。同样，我想人们会承认：很多人在付出和帮助别人、为别人做事、让自己受累的时候，在心里除了帮助眼前那陷入困境的人，再没有别的其他目的。当阿诺·冯·

温克立德[10]高喊着“弟兄们，记住大家的誓言，帮我照管好老婆和孩子”，然后，把敌人纷纷刺过来的长矛挡在身上时，有人可能会想，冯·温克立德的壮举其实夹杂着自私的目的，但我却无法这样认为。我在本文第13节已经提请人们注意：对于发自内心的正直行为，如果不是故意找茬或者顽固不化的话，是无法否认得了的。如果有人坚持否认所有这样行为的存在，那么，照这些人看来，关于道德的学问就是一门没有现实对象的科学，就像占星学和炼金术一样；现在还要进一步讨论道德的基础就更是浪费时间而已。对这些人，我的话也就到此为止了。我现在是跟承认道德是现实存在的人说话。

因此，惟独上述一类的行为，我们才可以承认具有真正的道德价值。我们可以发现：这些行为的特点就是在这些行为里面，并没有那通常引起人的所有行为的一类动因，亦即自私的动因——在此我运用了这词的最广泛的涵义。所以，一旦发现行为中其实有着某一自私的动因，而这一自私的动因又是整个行为的惟一动因，那这一行为就会完全失去其道德上的价值；如果某一自私的动因仅只是附带发挥了作用，那这行为在道德上的价值还是大打了折扣。不带任何利己的动因就成了鉴定具有道德价值行为的标准。虽然有人会反驳说，纯粹恶毒、残忍的行为也不是自私的。但这些行为很明显并不可能是我们所指的那一种，因为这些恶毒、残忍的行为与我们现正谈论的行为恰恰相反。谁要是坚持严格的定义，那尽可以把那些本质特征就是引起别人痛苦的行为明确排除掉。另外，具有道德价值的行为还有一个完全是内在的，因此并不那么明显的特征，那就是，这些行为会留下某种对己的满意——人们称其为良心的赞许。同样，与这些行为对立相反的不公正、欠缺爱心的行为，会让行为者在内心都体验到某种自我责备；那些恶毒、残忍的行为就更加不用说了。再就是，具有道德价值的行为还有这样的次要和属于偶然外在的特征：这些行为会引起置身事外的旁观者的赞许和敬意，而与之相反的恶毒、残忍行为则引起这些旁观者恰恰相反的反应。

现在，人们那些作为事实得到了确认和承认的具有道德价值的行为，就是呈现在我们眼前、需要我们去解释的现象；因此，我们需要探究：到底是什么驱使人们作出这一类行为。如果我们这种探究成功的话，那我们就必然发现了真正的道德推动力；这样，我们的难题也就解

决了，因为一切伦理学都是建筑在这一真正道德推动力的基础之上。

16. 真正道德推动力的提出和证明

经过到此为止那些绝对是必需的开场白以后，我现在就要说明和证实在所有具真正道德价值的行为背后的根源，亦即推动力。这些说明和事实将表明：这样一种严肃的、无可否认在现实中存在的推动力，与所有那些死钻牛角尖、玩弄文字游戏、强词诡辩、从子虚乌有中生造出来的看法和命题以及先验的肥皂泡相去甚远——而所有这些东西，却被至今为止的体系当作是道德行为的根源，当作是伦理道德的基础。因为我所提出的这一道德推动力，并不是随心所欲提出来的假设，而是惟一有可能确实得到证明，但由于这样的证明需要把许多的思想联系起来，所以，我首先给出一些前提，这些前提是进行论证的先决条件。下面的这些前提，除了最后两个以外，完全可被视为公理。而那最后的两个前提，其根据就是上面已经进行了的分析和讨论。

1. 缺乏足够有力的动因就不会产生行为，正如缺乏足够的推动力或者拉力石头就不会移动一样。

2. 同样的道理，在有了足够有力的动因以后——这是对行为者的性格而言——行为就不可避免地一定要发生，除非另有更强有力的相反动因必然迫使这个人放弃这一行为。

3. 使意欲活动起来的，惟独只有总括而言的、在最广泛意义上的苦或乐；同样，反过来，苦或乐则意味着“与意欲相背或者与意欲相符”。因此，每一动因都必然与苦或乐有着某种关联。

4. 顺理成章，每一行为都与某一能够感受苦或乐的生物有关，后者是这一行为的最终目标。

5. 这一生物要么是行为者本身，要么就是这行为中另一位被动参与者，因为这一行为的发生要么是让这生物受损、痛苦，要么是让这生物得益、获利。

6. 每一行为，如果最终的目标是为了行为者本身的苦与乐，那这行

为就是自我、利己的。

7．这里关于行为所说的一切，同样适用与停止做出或者忍住不做出这些行为——在此，动因和反动因都是清楚存在的。

8．经过前一节的分析，我们得出的结论是自我、利己与一桩行为的道德价值绝对互相排斥的。如果做出某一行为的动因是某一利己的目的，那这一行为是不会具有道德价值的。如果一桩行为真具有道德价值的话，那这一行为的动因就不能是利己的目的，无论这利己的目的是远还是近，是直接还是间接。

9．在本文前半部分我已通过分析剔除了所谓的对我们自身的责任；这样一桩行为的道德意义就只在于这一行为与他人的关系。只能从这方面考虑，以判断一桩行为是有道德价值的，抑或是道德败坏的，亦即判断这是一桩公正的行为、仁爱的行为，抑或是与这两者相反的东西。

从以上这些前提可以明显得出下面的推论。人们的苦、乐就是人们做出或者不会做出行为的最终目的（根据第3条前提）；这些苦或乐要么是做出行为者的苦或乐，要么就是在这行为当中处于被动位置的另外一方的苦或乐。如果属于第一种情形，那这一行为必然是自我、利己的，因为引出这一行为的是与自身利益相关的动因。属于这一类行为的不仅仅是那些人们明显为着自己个人的利益和好处所进行的事情——这是最常见的情形——而且还包括在做出某一行为时，我们希望会在长远时间以后给自己带来某种有益的结果，不管我们是在现世就可得益处或要等到来世才能收获；或者在做出这一行为时，我们着意的是自己的声誉、自己在他人心目中的形象、随便旁人所给予的敬意、目睹者的同情，等等；又或者在做出这一行为时，我们的目的就是以身作则，维护某一行为准则，因为如果人人普遍谨守这一行为准则，我们就将是最终的受惠者，例如，维护诚实公道、互敬互让的行为准则等。同样属于自我、利己一类行为的就是经过一番盘算以后，我们认为更合算的做法就是遵从我们虽然并不认识、但却明显是更高力量所发出的绝对命令，因为除了担心不服从命令所引起的恶果以外，没有什么还可以驱使我们服从这些命令——虽然这些恶果到底是会什么样子，在人们的头脑中还只是笼统和不确定的。同样，如果我们在做或者不做某一行为时，看重的

只是我们对自身、对自己的价值或者尊严的良好看法——无论这种看法是清晰的抑或不清晰——而一旦做出或者不做出某一行为，就会失去这一良好的看法，并因此伤害自己的自尊心，那经此考虑以后才做出的行为也是属于自我和利己的。最后就是根据沃尔夫[11]所提出的原理，人们做出某一行为，目的只是为了实现自己的完美。一句话：不管我们为某一行为提出什么样的最终动机，但如果经过一番拐弯抹角，我们发现做出这一行为的最终真正推动力就是做出行为者的苦或乐，那这一类的行为就是利己的，因此也就是没有道德价值的。只有惟一一种情况不属于这里所说的情形，那就是做出或者不做出这一行为的最终动机完全和惟独就是在这行为里处于被动位置的他人；这样，这行为的主动一方在做出或者不做出这一行为时是完全着眼于他人的苦或乐，除了让他人不受伤害，或者能够得到帮助、支援和减轻痛苦这一目的以外，别无其他目的。正是这一目的使这一行为或者不做出这一行为打上了道德价值的印记。因此，道德价值是完全取决于做出或者不做出这一行为是否只是为了利益他人。如果情况不是这样的话，如果驱使人们做出或者阻止人们做出行为的苦或乐，只是行为人本身的苦或乐，那做出或者不做出行为就始终是出于自我、利己的考虑，因此就是没有道德价值的。

而如果我纯粹是因为别人的缘故而做出行为，那别人的苦或乐就必然直接是我的行为的动因，正如在除此以外的所有其他行为当中，自己的苦或乐才是行为的动因一样。这样，我们的难题就可以收缩表达为：别人的苦或乐怎么会有可能直接使我的意欲活动起来，亦即就好像是我自己的苦或乐一样地使我的意欲活动起来？也就是说，别人的苦或乐直接成为了我的行为的动因，有时候甚至达到了这样的程度，以致我多多少少地并没有优先考虑自己切身的苦或乐。难道自己切身的苦或乐在一般情况下不是我行为的惟一动因吗？这到底是怎么回事呢？显而易见，这一切只能通过让别人成为我的意欲的最终目标，就正如除此情形以外我才是我的意欲的最终目标一样；亦即通过让我完全直接地意愿别人的乐、不意愿别人的苦，其直接程度就跟除此情形以外，对待自己的苦、乐一样。但要这样做，就必然要有这样的前提条件：对于这一别人的痛苦，我能感同身受，就跟感受自己的痛苦一样，并因此直接感受到他的快乐，就跟感受自己的快乐一样。但这样做却需要我能够以某种方式视这别人与己为同一，亦即那种我与他人之间的全部区别，至少是在某种

程度上取消了——而我的自我和利己心正是建立在这种人我的区别之上。既然并不曾进入别人的身体里面，那我就只能是通过我对别人的认识，亦即通过他在我头脑中的表象，把别人和自己视为一体，以致所做出的行为宣告别人与自己之间没有了差别。我们在此分析的事情过程并不是凭空想象出来的，而是千真万确，并且也不是绝无仅有的事情。那就是司空见惯的同情现象，亦即首先对别人的痛苦有一种完全直接的、独立于所有其他考虑的切身感受和关注；然后，通过这种感受和关注，避免或者消除别人的痛苦，因为自己的满足、快乐和幸福全在于避免或者消除别人的痛苦。这种同情才是发自内心做出的公正和仁爱行为的真正基础。只有发自同情的行为才具备道德的价值；而出于任何其他动因的行为都不具有这种道德的价值。一旦刺激起这一同情心，别人的苦、乐就会让我们耿耿于怀，其方式与自己的苦、乐让自己耿耿于怀一模一样，虽然这并不总是以同等的程度。也就是说，此时此刻，人我之间的区别已不是绝对的了。

这种情形当然是令人惊讶的；并的确是非常神秘的。事实上，这是伦理学的巨谜，是伦理学的原始现象和界石——也只有形而上的思维才冒险迈出越过这一界石的一步。在上述情形发生时，我们看到那道隔墙——根据我们的自然之光（古老神学家对理智的称呼），那道隔墙把我们人与人完全分隔开来——消除了，那本属“非我”的东西在某种程度上变成了“我”的东西。我们现在暂时先不忙对这一现象作形而上的解释，而是首先看一下所有自愿做出的公正行为，出自真心的仁爱行为是否的确出自这种情形。然后，我们的难题就会迎刃而解，因为我们将表明和证实了道德的最终基础就在人的本性之中。这一道德的基础本身就不再是伦理学的难题，而是像所有的存在物一样，其实是形而上学的难题。不过，对这伦理学的原始现象作出形而上的解释已经是在皇家科学院的问题范围之外了，因为皇家科学院所提出的问题集中在伦理道德的基础；所以，这种形而上的解释充其量只能作为某一姑妄言之、读者姑妄听之的东西。现在，在我着手从所提出的基本推动力引出主要和基本的美德之前，我还要提出非常关键的两点。

1．为了更便于理解，我把上面衍生出道德行为的同情，简单化为产生出具有道德价值行为的惟一源泉，所采用的方式就是故意不考虑恶毒

这一行为推动力，而这一推动力就像同情那样并不是自私的；恶毒行为的最终目标就是造成别人的痛苦。现在加入这一点以后，我们就可以更完整、更严格和更令人信服地把上文已经给予的陈述总结为：

总的来说，人的行为只有三种基本推动力，所有的动因只有通过刺激这三种基本推动力才能发挥出作用。这三种基本推动力就是：

a. 利己，愿望自己快乐（利己是没有限度的）。

b. 恶毒，愿望别人痛苦（这可以一直发展为做出极度残忍的行为）。

c. 同情，愿望别人快乐（这可以一直发展为高尚无私、慷慨大量）。

每一个人的行为都肯定可以归因于以上其中之一种推动力，虽然两种推动力也可以共同发挥作用。既然我们已经认定具有道德价值的行为是事实存在的，那这些行为也就必然是出自这其中之一种推动力。根据第8条的前提，具有道德价值的行为不可能是出自上述a推动力（利己），也更不会出自b推动力（恶毒），因为出自b推动力的所有行为都是道德败坏的，出自a推动力的部分行为在道德上则既不好也不坏。因此，具有道德价值的行为必然是出自c推动力，而这一点则在接下来的讨论中可以得到后验的证实。

2. 我们对别人的直接同感只局限于别人的痛苦，别人的安逸却不会，起码不会是直接刺激起我们的同感。其实，我们对别人的安逸、舒服的状态本身，是无动于衷的。让·雅克·卢梭在《爱弥儿》（第四部）里也写下了同样的话语："第一条格言：我们的内心并不会对比我们幸福的人有同感，而只会对比我们更不幸的人有切身的感受。"

这其中的原因就是痛苦——所有匮乏、欠缺、需求，甚至愿望都属于痛苦——是肯定的，是直接就可感受到的。相比之下，满足、乐趣、幸福的本质只在于没有了欠缺，没有了痛苦。也就是说，满足、乐趣、幸福是以其否定特性发挥出作用。因此，正是需求和愿望构成了享受乐趣的前提条件。柏拉图早已认识到了这一点，他只把芬芳的气味和精神

上的享受排除在这种情形之外（《理想国》第9、264页以下）。伏尔泰也说过："只要有了真正的需求，才会有真正的快乐。"也就是说，具有肯定特性的、纯以自身显现出来的就是痛苦；享受和满足是否定特性的，纯粹只是没有了痛苦。首先是基于这一道理，只有别人的痛苦、匮乏、危险、无助才直接引起我们的同感和关注。对幸福、满足的人我们是无动于衷的，恰恰就是因为这种人所处的状态是否定特性的：那是没有了苦痛、匮乏和需求的状态。我们虽然会为别人的幸福、舒适、享受而高兴，但这种感受是其次的，有这种感受是因为这些人在此之前的痛苦和匮乏使我们苦恼和忧伤；或者我们对这些幸福者和舒适者有同感，并不是因为这些是幸福者和舒适者，而是因为他们是我们的孩子、父母、朋友、亲戚、仆人、臣民等。并不是别人的幸福和享受纯粹作为幸福和享受刺激起我们的直接同感，就像别人的痛苦、匮乏、不幸纯粹以这些东西就能激起我们的同情那样。甚至对于我们自己，真正说来也只是我们的痛苦才刺激我们行动起来——每一种感受到的欠缺、需求、愿望，甚至无聊都可并入痛苦之列；而满足、幸福的状态却让我们无所事事、耽于懒惰的静止之中。对于别人，情形又何尝不是如此。这是因为我们与别人感同身受是建立在与别人混同一体的基础上。看到别人的幸福和享受，那纯粹作为幸福和享受的甚至还会刺激起我们的嫉妒呢。每个人都有这种嫉妒的倾向。而嫉妒则属于上文已讨论过的反道德力量的一种。

在上文阐述了同情是由别人的痛苦而直接引发这一事实以后，我有必要对卡西那（《对同情的分析》，1788）的错误观点提出批评。卡西那的这一错误观点发表以后一直经常被人们反复引用。卡西那错误地以为同情产生于想象中刹那间的错觉，因为我们把自己摆在了受苦者的位置，在想象中误以为是我们自己承受了别人的痛苦。真实的情形可一点都不是这样。相反，在每一刻我们都清楚意识到：承受痛苦者是别人，而不是我们；我们悲痛感受到的痛苦，是发生在他的身上，而不是在我们的身上。我们与他一道，亦即在他的身上，感受着痛苦；我们所感受到的他的苦痛就是他的苦痛，我们并不曾想象到这种苦痛是我们自己的。的确，我们所处的状况越幸福，我们所意识到的这一状况因此与别人的状况越形成鲜明的对比，那我们就越能感受到同情。要解释这极其重要的现象的可能性却不是那么容易，纯粹经由心理的途径去解释——

就像卡西那所尝试的那样——也不能达到目的。我们只能通过形而上学得到答案，而在最后一节我将尝试对此现象给予一种形而上的解释。

现在我要讨论的，是从那我已指出了的道德源泉所引出的具真正道德价值的行为。这类道德行为所普遍奉行的格言，因此亦即伦理学的最高基本原则，我在前一节已经提到，那就是："不要伤害任何人，要尽量地帮助每一个人。"由于这一格言包含两个句子，与之相应的行为也就分成了两类。

17. 公正作为美德

在上文，我已表明生发同情是伦理学的原初现象；更加仔细地考察同情，就可以让我们马上看出：在别人的痛苦直接成为自己的行为的动因，亦即决定自己做出或者不会做出某种行为时，同情有着两级明显有别的程度。也就是说，在同情的第一级，同情抗衡着自己那些利己的动因或者恶毒的动因，制止自己做出造成别人痛苦的事情，因此也就是制止自己造成还没造成的损害，制止自己成为别人痛苦的根源。当同情达到第二和更高的一级，同情却发挥出了肯定特性的作用，会驱使我们行动起来，给别人施以援手。所谓的法律责任和美德责任——更准确地说，应是公正行为和仁爱行为——康德是那样牵强、生硬地把这两者区别开来；但在这里，公正行为和仁爱行为之间的区别却是完全自动地显示出来，并以此证实了这一原则是正确的：上述两者（公正的行为和仁爱的行为）间的自然、清晰和截然的区别就是否定特性和肯定特性的区别，不做出伤害行为和积极施以援手的区别。在这之前的那些称谓，亦即"法律的责任"、"美德的责任"——"道德责任"也被称为"爱的责任"、"不完全的责任"——首先就是错误的，因为这些称谓把类（genus）与种（spezies）并列了起来。这是因为"公正"也是一种美德。其次，这些称谓使责任的概念包含了太多的涵义——这概念我稍后就会还原其真正的涵义范围。因此，对上述两种"责任"，我以同是美德的"公正"和"仁爱"取而代之。这两种美德我名为基本美德，因为从这些基本美德可以在实际中产生出、在理论上推引出所有其他的美德。公正和仁爱的行为都植根于自然生发的同情。这种同情本身就是人的意识中一个不可否认的事实，从根本上是人的意识所独有；同情并非以假设、

概念、宗教、神话、信条、教育、修养为基础，同情其实是原始和直接的，就存在于人的本性之中，并因此在各种情形里都经受得起考验，在无论任何国家、任何地区和任何时候，都显现其痕迹。因此，无论在哪里，人们都有信心求诸人的同情心，认定这是每个人身上都必然会有的东西，绝对不是“陌生神灵”的专属品。而谁要是看上去缺少了同情，就会被别人称为不是人。同样，人们经常把“人道”一词作为同情的同义词使用。

因此，这一真正和自然的道德推动力，其发挥的第一级作用就只是否定特性的。我们所有人本来就是倾向于做出有失公正和暴力的行为，因为我们的需要、我们的欲望、我们的怒气和恨意直接进入我们的意识，并因此有着“先占有者”的权利。相比之下，由我们不公正和暴力的行为所造成的别人的痛苦却只是经由表象的次要途径，只能经由人生经验，因此，也就是间接地进入我们的意识。所以，塞尼加说过：“人们不会在体验恶的感情之前体验到善的感情。”同情的第一级作用因而就是：抗衡自己那与生俱来的反道德力量，制止自己不受反道德力量的驱动去造成别人的痛苦。同情向我们喊出“住手”！像一道防护墙一样，同情使别人免遭要不是同情的话自己就会受利己心或者恶毒心推动而作出的伤害。这样，从同情所发挥的这一级作用就产生了这一格言：“不要伤害任何人”。这也就是公正的根本原则。公正作为美德，其纯粹道德的、不含杂质的纯净根源惟独就在这里，而不会在任何别的地方。因为如果不是这样的话，那公正这一美德就必然是建立在自我和利己的基础之上。如果我能感受同情到那样的程度，那每当我要以别人的痛苦为代价达到我的目标时，我所感受到的同情就会制止我这样做——无论别人的痛苦是即时出现，还是在以后才会产生；无论那是直接造成的痛苦，还是经过中间环节所间接造成。这样，我就不会侵犯别人的财产，正如我不会侵犯别人的身体；我就既不会给别人造成精神上的、也不会造成肉体上的痛苦，亦即我不仅要克制自己，不要造成别人身体上的伤害，而且也不能采用侮辱、威吓、激怒、或者诬蔑别人的手段给别人带来精神上的苦痛。这种同情不会让我们为了满足一时的肉欲而破坏一个女性一辈子的幸福，或者做出诱奸别人妻子的行为，又或者，唆使青少年进行鸡奸而败坏这些青少年的身体和道德。不过，在具体每一次情形里，并不真的需要把同情刺激起来，因为同情经常是来得太迟；其实，我们一旦从此

获得了这样的认识：每一不公正的行为都必然会给别人带来痛苦，同时，因为遭受了不公正待遇的感觉，亦即感觉别人拥有更强的力量，会更加剧了已承受的痛苦——那从我们所获得的这一认识，如果我们具备高尚情操的话，自然就会生发这样一条准则："不要伤害任何人。"理智反省思维帮助我们从此牢固下定决心：尊重每一个人的权利，不能允许自己侵犯他人的权利，在不造成别人痛苦方面做到问心无愧；因此，不会通过玩弄诡计或者实施暴力，把人生际遇带给每一个人的生活重负和苦难推卸给别人，而是负担起自己注定的份额，目的就是不让别人承受双倍的重担。这是因为虽然准则和抽象知识绝对不是道德的源头或者最初的基础，但这些东西对于要过上合乎道德的生活却是不可缺少的，因为那些准则和抽象知识是承载的器具，或说水库式的东西——它们把从道德的源头涌流出来的信念和思想储存起来。这些信念和思想可不是每时每刻都源源不断地从源头流淌而出。这样，当需要应用这些信念和思想的时候，这些东西就可以经由引渠从其库存中流出。因此，道德上的事情就与生理学上的事情同是一个原理，例如，胆囊作为储存肝的分泌液之用，同样是必不可少的。许多不少相似的例子还有很多。没有了牢固定下来的准则，那一旦我们那些反道德的推动力被外在印象刺激起来，我们就会无力抗拒它们，而只能听任其肆虐。坚持和奉行既定的原则，毫不理会与这些原则相对抗的动因——这就是我们所说的自我控制（selbstbeherrschung）。这也就是为何女性在公正这一美德方面，亦即在诚实、正直和凭良心、认死理方面一般来说都逊色于男性，因为女性因其薄弱的理智，在理解普遍准则、坚持这些准则和以这些准则作为行动的准绳方面，能力远远低于男性。因此，虚假、不公正是女性更常犯的罪过，说谎则是她们本来的特点。相比之下，女性在仁爱这一美德则优于男性；这是因为仁爱行为的诱因通常都是直观的，因此是直接诉诸人的同情心。女性明显更容易受到这些直观诱因的影响。对于女性来说，也只有直观的、现时此刻的、直接的现实才是真正存在的；那只有通过概念才可认识到的、遥远不在眼前的、属于过去或将来的事物却让她们难以很好理解。在此仍然各有得失：公正大多是男性的美德，仁爱则大多为女性所有。只需想一下女性坐在法官席上行使职责的模样，就会让人发笑；但教会的护士姐妹却甚至多于修士会的护士兄弟。动物则由于完全缺乏抽象或者说理性的认识，而绝无能力制订计划；订下行事准则就更加谈不上了。所以，动物没有自我控制能力，而是听任印象和

情绪的左右而无力自主。正因为如此，动物并没有意识到道德，虽然不同种属的动物在恶和善的性格方面会显现出很大差别；在最高级的种属中，甚至显现出个性。根据上面所说，在公正者的具体行为中，同情只是间接地、是借助于行事的准则，更多是在可能中（potentia）而不是在实际中（actu）发挥作用，情形就像在静力学中，由于天平杆长度更长而产生更快的速度，可以使更小的质量与更大的质量保持了平衡；在静止状态中，这更快的速度只是在潜伏中，而不是在实际中发挥着作用。尽管如此，同情也随时可以实际（actu）走出前台。因此，每当在具体的情形里，当我们自己选定的要做出公正行为的格言开始不大起作用时，要巩固这一格言、为这要做出公正行为的决心注入活力的话，那发自这格言的源头（亦即同情）的动因是最能发挥作用的（当然，发自自我、利己的动因除外）。这一点不仅适用于对别人的人身造成伤害，而且还适用于侵占别人的财产。例如，当某人捡到某一有价值的物品并有了要据为己有的欲念时，要让这人返回正直的轨道的话——撇开所有对抗这一欲念的精明的考虑、宗教的动因不提——那让这个人想到失主的焦灼、忧虑和悲哀就是最有效的。正是有感于此，在登载寻找失物的公告时，人们经常会附带一再强调失主是个穷人、佣人，等等。

我希望这些思考能够清楚表明：虽然乍一看似乎不大可能，但公正、正直作为一种真正和发自内心的美德，其源头确实就是同情。谁要是认为同情这一土壤看上去太过贫瘠，伟大和真正的基本美德不大可能只是根植于此，那他只需回想一下：在人群当中，真正、自愿、并非出于自私的、未加美化的公正行为是那样的少之又少；这样的美德行为永远只是让人惊讶的例外事情；这一美德与那种纯粹只是基于精明的考虑、到处都大声嚷嚷、惟恐别人不知的假装忠厚相比，在质和量的方面，就犹如黄金和黄铜之比。我必须把那种假装忠厚正直名为“俗世的正直”，而真正的公正美德则是“天界的正直”，因为据赫西奥德[12]所言，这种天界才有的公正、正直，在地球仍是铁器时代时就已离开了地球，只与天界的神癯共处了。对于这一在这世上始终是带有异国风味的珍稀花卉，那已指出了的根子已经足够强劲的了。

那不公正的行为因此就永远意味着伤害别人。所以，不公正（unrecht）这一概念就是肯定性质的，并且是先于公正的概念；而公正

的概念却是否定特性的，纯粹只是标示着人们在做出行为时，并没有伤害别人，亦即没有做出不公正的事情。人们还可以轻易看出：所有只以防止别人做出不公正事情为目的而做出的行为，都属于公正的行为。这是因为对别人的关注、对别人的同情，并不会要求自己受到别人的伤害，亦即让自己承受不公正的行为。至于公正的概念是否定性质的，是与肯定性质的不公正概念相对立——这一点也见之于法哲学之父乌戈·格劳秀斯[13]（在其著作的开场白）对这观点的最早解释："法律在此所意味的只是公正，并且这更多的是在否定，而不是肯定的意义上——只要法律不是不公正的话。"与其表面所看上去的相反，公正的否定性质甚至在这平平无奇的定义里也得到了证明，"公正就是给予每个人属于这个人的东西"。如果某一样东西属于这一个人，那就用不着把这东西给他了。因此这句话的意思就是，"不要拿走属于别人的东西"。因为公正的要求纯粹是否定性质的，所以这要求可以强制执行，因为"不要伤害任何人"可以同时由所有人执行。监督执行的强力机构是国家。国家的惟一目的就是保护国内每一个人不受其他人的伤害和保护全体国民不受国外敌人的伤害。在这什么都可以出卖的时代，某些德国假冒哲学家却想把国家扭曲成为一个进行道德教育和道德建设的机构。这背后潜伏着一个阴险的目的，那就是要消灭个人的自由和发展，把个人变成只是构成政教合一的大机器里面的一个螺丝钉。从前有过的中世纪异端审判庭、宗教战争，就是在这一条道路上发展而来。菲德烈大帝的这一句话，"在我的国家，每个人都可以以自己的方式追求自己的幸福"表明了菲德烈大帝并不想走上这一条道路。相比之下，我现在却看见在世界各地，国家甚至接手关心起和照顾到国民对于形上学的需求（除了北美以外——在那里只是表面上这样，事实却并非如此）。政府们看上去似乎选取了库尔提乌斯[14]的定理作为政府的原则："没有什么比迷信更能有效地管治大众。一般来说，大众都是不羁、难驯、残忍和反复无常的；一旦让宗教幻想攥住了他们的头脑，他们就会宁愿服从他们的神职人员更甚于服从他们的领导者。"

不公正和公正的概念是与作出伤害和不作出伤害的涵义等同；"不作出伤害"（公正）的概念也包括"防止作出伤害"。这两个概念明显对立于和先于所有肯定性质的立法，因此，我们是有一种纯粹伦理上的公正，或者说自然的公正、法理和一种纯粹的，亦即独立于所有肯定性质法令

的公正学、法理学（rechtslehre）。这些法理学（公正学）的原则虽然有其经验的根源，因为这些原则出自关于损害的概念，这些法理学原则就本身而言却是基于纯粹理解力——纯粹理解力先验地为我们提供了这一原则："如果A原因是B原因的原因，那A原因也就是B原因所产生的结果的原因"。这一原则在这里表明了：为了防止某一个人对我做出损害行为，我所必须做的事情，起因就是这一个人，而不是我；因此我可以对抗所有来自这一个人的损害行为而不至于对这个人作出了不公正的事情。这就好比是一条道德上的回应法则。所以，把损害行为的经验概念和纯粹理解力所提供的规则结合起来，就产生了不公正和公正的基本概念，这些概念每一个人都可以先验地理解；一有生活的经验，这些概念马上就可以应用到这些经验中去。对那些否认这一点的经验主义者——因为这些人惟独只认可经验——我们只需让他们看一看那些未开化的人：那些未开化的人全都能正确并经常可以精细划分不公正和公正的差别。这一点可以从他们与欧洲船只进行的交易行为和制订其他协议中明显看得出来。这些未开化的人在占理的时候，是大胆和充满信心的；而道理不在他们一边时，就会惊慌、不安。在发生争执时，他们会对公平的调解方案感到满意，不公平的处理却只会迫使他们拿起武器。公正学，或说法理学是道德的一部分，它定出哪些行为是不可以做的——如果人们不想损害别人，亦即不想做出不公平行为的话。因此，道德在这里是着眼于主动的部分。立法却接过道德的这一章，关注的是不公正行为的被动一方，亦即反过来运用，把不公正的行为视为人们用不着承受的东西，因为人们是不应承受不公正行为的。针对这些不公正的行为，国家设立了法律这一防御工事，作为肯定性质的公正和权利。法律的目的就是要确保人们不会承受不公正的行为，而道德法理学的目的却是不能允许人们做出不公正的行为。

每一个不公正的行为，在性质上都是一样的。也就是说，在损害到别人时，具体是损害别人的人身还是损害到别人的自由、财产、名誉，性质都是一样的。但在程度上，所造成的损害却可以有很大的差别。这种不公正行为在程度上的差别好像还没有得到道德学家足够的探讨；在现实生活中，无论在哪里，这种程度上的差别却都得到人们的承认，因为做出不公正行为的人为此所遭受的责备，其轻重是与其行为相配的。至于公正的行为，也是同样的情形。为解释这一道理，我就举出这一例

子：一个濒临饿死的人，在偷了别人一个面包时是做出了不公的行为；但与一个富人千方百计夺取了一个穷人仅有的一点点财产相比，前一种不公行为却轻微得多。有钱人在付给雇工工钱时，是做出了公正的行为，但与一个穷人自愿把捡到的钱袋交还给富人失主的行为相比，前一种公正行为却渺小得多。这种测量公正和不公正行为（在同一性质的情况下）程度差别的尺度不是直接和绝对的，就像测量表上的刻度一样，而是间接和相对的，就像正弦和正切一样。我提出下面这一计算方式：我的行为的不公正程度就等于我以此行为所造成的对别人的损害，除以我因此行为所获得的好处；而我的行为的公正程度就等于损害别人所给予我的好处除以别人所承受的损害。除了这些之外，还有一种双重不公正的行为。这种双重不公正的行为明确有别于所有其他简单的不公正行为，哪怕某些简单的不公正行为达到了极其严重的程度。这一点可以从置身局外的旁观证人在看到这种双重不公正行为时的愤慨程度清楚显示出来——旁观者的愤慨程度总是与行为的不公正的程度相吻合，而惟独对这种双重不公正的行为，人们的愤慨达到了极致。人们厌恶这种骇人听闻、伤天害理的事情，把这视为罪恶。神灵对此恶行也会掩面看不下去。这种双重不公正的情形就是当一个人明确接受了在某一方面保护另一个人的责任以后，如果这个人不履行这种保护的责任，那他已经构成了对另一方的损害，已经做出了不公正的行为；但现在，这个人除了做出这一不公正的行为以外，在本应需要保护另一方的地方，这个人非但不加保护，而且还侵犯和伤害他的被保护者。属于这种情形的就是，例如，担负保卫任务的哨兵或者护卫反过来杀死了他们要保护的人；被委以重任的监守人自己却成了盗贼；未成年者的监护人却盗走了被监护者的财产；律师在同一法律诉讼中先代表一方，后又代表了另一方；法官接受贿赂；收费提供咨询的人故意给予灾难性的建议——所有这些都可归入背叛的概念里面，并受到全世界人的憎恶。与这说法相吻合的事实就是但丁把背叛者安排在地狱的最底层——也只有魔鬼才会在这里栖身。

现在既然谈到了承担责任的概念，那我就在这里把责任的概念涵义确定下来，因为这个概念无论在伦理学还是在生活当中都是频繁使用，但涵义范围却是大为扩展了。我们已经发现：不公正的行为始终就意味着损害别人，无论这损害的是别人的身体、自由、财产、还是名誉。由

此似乎可以推论：每一个不公正的行为必然就是一个肯定性质的侵犯、一件做出的实事。其实也有这样的一些行为：仅只是不做出这些行为就意味着做出不公正的事情。这些行为就叫做责任。这就是对责任这一概念的真正哲学上的定义。相比之下，如果人们就像在此之前的伦理学所做的那样，把每一值得称道的行为方式都称为“责任”的话，那这“责任”的概念就会失去所有特征，并因此而消失。人们这样滥用“责任”的概念，是忘了所说的责任，必然也就是义务（schuldigkeit）。“责任”一词，德文的“pflicht”，希腊文的“τοδου”，法文的“le devoir”，英文的“duty”，因此就是这样一种行为：如果不做出这一行为，就会损害别人，亦即做出不公正的事情。显然，这种事情也在这种情况下才会发生：不做出行为的人在此之前是自己主动承诺要做出这一行为的，亦即承担了履行这一行为的责任。因此，所有责任都是同意承担了责任（verpflichtet）的结果。一般来说，责任就是一种由双方明确订下的约定，例如，约定的双方可以是王侯与其臣民、政府与公务员、主人与其仆人、律师与其客户、医生与其病人等。总的来说，这种约定是由应允履行某一任务的一方与他的雇主双方确定下来，而雇主一词在此包含了最广泛的涵义。所以，承担了某一责任也就获得了某一种权利，因为没有人会在缺乏动因——在这里也就是缺乏某一种对自己的好处——的情况下承担责任（义务）的。据我所知，只有一种责任和义务是没有经由双方确定、直接只经由一种行为就承担了下来，因为在承担这义务的时候，义务的对象一方还不在场呢。我指的是父母对其孩子所承担的义务。谁要是把孩子带到了这一世上，那就有责任把这孩子抚养成人，直到这孩子能够自己谋生为止。假如这一时候永远不会到来，例如，假如孩子是瞎眼、残废、弱智或是侏儒等，那父母的义务就永远不会停止，因为仅仅不给予这些子女帮助，亦即不履行责任，那就会损害甚至毁灭这些子女。子女对其父母在道德上的义务则不是那么直接和明确。这是因为每一义务都包含着权利，同样，父母对其子女也享有一种权利，这就是子女有义务服从父母的理据。这种服从父母的义务在以后随着得到父母抚养的权利（服从的义务就出自这一权利）的中止而中止了。取而代之的是感恩，即对父母在严格履行其义务之外所做的一切感恩。不过，虽然忘恩是一种可恶和经常令人气愤的罪过，但感恩却不可以称为义务，因为不做出这一行为并不会损害别人，亦即不会是不义（unrecht）的行为。否则，施恩人还会认为自己原来不声不响做成了一

桩好买卖呢。万不得已时，人们可以把对己造成的损失作出赔偿视为直接由于某一行为而产生的责任。这种赔偿作为消除某一已经做出的不公行为所留下的后果，只是努力擦去和忘却这一不公的行为，是某种纯粹否定的东西，因为那一不公的行为本来就不应该发生。在此还要指出，公平（billigkeit）是公正的死敌，并且经常严重地破坏公正；因此，我们应该不要对其太多让步。德国人是公平的朋友，而英国人则偏爱公正。

动因规则就跟物理学上的因果律同样的严格，因此也以同样不可抗拒的强制力发挥作用。据此，实施不公正可以有两种方式：一是使用武力，二是使用诡计。正如我可以使用武力抢劫、杀死，或者强迫一个人服从我的意愿，我也同样可以使用诡计做出所有这些事情，因为我可以把虚假的动因呈现给这个人的智力，这样，这个人必然就会做出在没有这些动因的情况下不会做出的事情。要达到这一目的，就得借助于谎言——谎言之所以是不正当的，原因惟独就在这里。也就是说，谎言只是作为玩弄诡计的手段时，亦即通过动因发挥强制作用时，才是不正当的。但谎言一般来说都是玩弄诡计的手段。这首先是因为说出谎言并不是没有动因的。除了极其罕见的例外，这一动因都是不公正的。也就是说，说谎的目的，就是对我无法以武力控制的人，根据我的意愿加以诱导，亦即通过动因迫使其做出符合我意（愿）欲的行为。甚至那些只是为吹牛皮而说出的大话，说到底也隐藏着这一目的，因为说出这些牛皮大话，其实就是想在别人的心目中，抬高自己的位置。承诺和协定所具有的约束力就在于这些承诺和协定如得不到履行的话，就成了以最郑重其事的方式撒下的谎言，其目的就是在道德上迫使别人作出某些事情。这一目的在这种情形里尤为明显，因为撒谎行为的动因，亦即要求对方做出的事情，明白无误地在协定上写了出来。因此，欺骗或诈骗行为之所以可鄙，就在于欺骗者在攻击对手之前，通过伪装解除了对手的武器。背叛就是欺骗行为的极致，并且因为这种行为属于双重不公正而受到人们的极度憎恶。正如我可以以武力对抗武力而不会做出不公正，同样，如果我缺乏武力，或者如果运用诡计似乎更加适合我，那我也尽可以以诡计对抗武力而不会是做出不公正的行为。所以，在我有权使用武力的时候，我也有权使用诡计，例如，我可以对强盗和各种各样野蛮的更强有力者施用诡计，让他们堕入某种圈套。因此，在武力强迫之下所

作出的承诺是没有约束力的。事实上，说谎的正当权利还扩展至更多的情形。例如，在碰到别人提出完全不该提出的、涉及我私人的或者生意、金钱方面的好奇和打探性问题时，不光是对这类问题所给予的回答，就算只是用诸如“我不想说”来拒绝回答这些问题，也会引起对方的怀疑而招惹危险。碰到这种情形，谎话就是应付别人不该问的问题的自卫工具——别人这样打探事情，其动因通常都不会好到哪里去的。这是因为我有权预先防范他人或许会有的恶意，和因此作好准备应付别人或许会做出的暴力行为。这样，作为一种防范措施，我可以在花园墙上留有尖钉，晚上把恶犬放在院子里；甚至根据情况所需，放置铁蒺藜和安装触发性自动射击装置，所造成的恶果则由侵入者负责。同样，我也有权使用各种方式隐藏起某些一旦被人知道，就有可能危及自己安全的秘密。我这样做的另一个理由，就是在这种情形里，我必须设想别人的恶意是很有可能的，对此必须预先采取防范措施。所以，阿里奥斯托[15]说，

虽然我们经常责备别人伪装自己，
人们伪装自己也确实怀有不良目的，
但在很多事情，
伪装却明显很有好处，
伪装可以让我们避免伤害、耻辱和死亡，
因为在这一阴暗甚于明亮，
并且充满嫉妒的短暂一生里，
我们交谈的对象并非永远是我们的朋友。

这样，我就可以以狡猾应付狡猾，预先防范别人那只是有可能作出的侵害行为，而不至于做出不公正的事情。因此，对那些没有正当理由、只是打探别人私事的问题，我不需要回答，也用不着说，“我不想让别人知道这些事情”，以防泄露其中的蛛丝马迹——要知道，让别人知道了自己某些秘密或许会让别人得益，但对于自己却是危险的事情，因为别人知道了这些秘密，肯定就让自己处于不利的位置：

他们想打探到秘密，以便吓唬别人。

——尤维纳利斯

在这种情况下，我就有正当理由用谎言打发打探者，而万一这些谎言让打探者犯错吃亏，那他们是咎由自取。这是因为在现正谈到的情形里，谎言是应付别人那打探性、不怀好意的问题的惟一手段，因此，我这样做也只是正当防卫而已。“Ask me no questions，and I'll tell you no lies”（英语，“别向我问这问那的，我也就不会向你撒谎。”——译者），在此就是正确的格言。也就是说，英国人把别人指斥自己说谎视为最严重的侮辱，他们也正因此比起其他国家的人确实更少撒谎。与此相应的是，英国人会把贸然打听别人私事，一概视为粗鲁、欠缺教养的行为，而形容这种行为的短语就是“to ask question”。每一个明理的人，就算他是绝对的正直和老实，也仍然会遵守上述的规则行事。例如，这样一个人从某一偏僻的地方赚了一笔钱回来。假如一个与他素不相识的旅行者与他搭上了话，并按习惯询问他从哪里来、到哪里去，这样，问候就会慢慢转到他当初为何会到那一地方去。到了这时候，这个人就会以谎话回答旅行者，以防备遭受抢劫的危险。如果一个男人到另一个人的家里追求其女儿而不巧与人相遇，在被问及为何会到那里时，除非这个人是个呆子，否则不假思索就会给人虚假的回答。所以，在很多情形里，凡是有理智的人都会随口撒谎而没有半点良心上的顾忌。人们平时所倡导的道德，与在日常生活中甚至是最诚实、最好的人所具体实践的道德，两者间的尖锐矛盾也只有通过我的这一观点才可以消除。但是，我们必须严守这样的规矩：只能在上述自我防卫的情形下，才可以使用谎言。否则，这一可以说谎的理论就会遭受可恶的滥用，因为谎言本身是非常危险的手段。不过，正如尽管在太平盛世，法律也允许人们携带和使用武器，亦即作自卫之用，同样，道德也允许人们使用谎言仅作自卫之用。除了用以防卫别人的武力或者诡计以外，在其他情况下，说谎就是不正当的。因此，为了公正，我们必须在人与人之间保持诚实。但把谎言完全无条件地、无例外地、从根本上斥为下流、卑鄙，却是大可商榷的。在某些情形，说谎甚至还是一种义务呢，尤其是对于医生来说。同样，也有一些高贵的谎言，例如《唐·卡洛斯》中波萨侯爵的谎言，《被解放的耶路撒冷》2，22中的谎言，以及所有意图替人负起罪责而说出的谎言。甚至耶稣也有一次有意没有说出事实。（《约翰福音》7，8）据此，康帕内拉[16]在《哲学诗篇》抒情诗9中直率地说：“能够带来很多好处的谎言，是美丽的谎言。”但是，与此相对的关于礼节性谎言是无伤大雅的流行理论，却是贫穷的道德学说外衣上的一

块寒酸补丁。认为谎言不正当、不合法的特性源自人的语言机能——这些看法由康德发起并写在许多的教科书里面——是这样的肤浅、乏味和幼稚，我们甚至可以——只是为了嘲弄这些的推论——一头扎进魔鬼的怀抱，一边和塔列朗[17]一道说出这样的话：“人们学会说话，目的只是要掩藏自己的思想。”康德时时处处表现出来的对谎言绝对的、无限的厌恶，要么是造作，要么就是偏见。在《美德学说》讨论谎言的一章，虽然康德对谎言用尽诋毁的形容词，但却不曾为摒弃谎言提出点点真正的理据，而真正的理据将更具说服力。夸夸其谈比提出证明更加容易，而进行道德说教也比做出正直、坦诚的行为来得容易。康德本应把他那特别的热情投向抨击幸灾乐祸才是。是人们幸灾乐祸的心理和行为，而不是说谎，才是真正具有魔鬼特性的罪恶。这是因为幸灾乐祸恰恰是同情的对立面。幸灾乐祸不是别的，而是无能的残忍。怀有这种心理的人看到别人的苦难时是那样的舒心如意；由于他们没有能力造成这种苦难，现在他们就对造成了这些苦难的意外和偶然心存感激。根据骑士荣誉，说谎的指责是那样的严重，这一指责也只有以发出这一指责的人的鲜血才能洗刷干净。之所以是这样的情形，并非因为说谎是有失公道的行为——因为这样一来，如果被别人指责使用武力做出有失公道的事情，也就必然对被指责者造成同样严重的伤害，但事实上，我们都知道情况并不是这样——而是因为根据骑士荣誉的原则，强力就代表了公理。谁要是为了做成一桩不公正的事情而不得不使用谎言，那就证明了这个人并没有力量，或者并没有使用这一力量所必需的勇气。每一个谎言都表明了说谎者的恐惧——正是这一点完全否定了这种行为。

18. 仁爱的美德

公正因此是排在第一的、至为关键的根本美德（kardinaltugend）。古代的哲学家也承认这一点，虽然他们并不恰当地把另外三种美德与公正并列一起。但当代哲学家并没有把仁爱作为美德提出来，甚至在道德学中达到最高级的柏拉图也仅仅提出无私、自愿的公正。虽然无论就实践还是就事实而言，我们在任何时期都有目共睹仁爱的存在，但在理论上用语言和正式地把仁爱作为美德提出来，是基督教首先做出的功劳。更确切地说，基督教把仁爱视为所有美德中的最伟大者，甚至把仁爱也施予我们的敌人。这是基督教做出的最大贡献，

虽然这只是在欧洲而言。因为在亚洲，比基督教还早一千多年，人们就把对邻人无边的仁爱不仅作为真理和准则，而且也是人们实践的内容。在《吠陀》、《法论》、《史传》和《往世书》，还有佛祖释迦牟尼的教导，圣者不知疲倦地宣讲仁爱。严格说来，在古希腊、罗马的著作中，也可找到推荐仁爱的痕迹，例如，在西塞罗的《论至善》V，23；甚至在《毕达哥拉斯的一生》中，根据扬布利科斯[18]所言，毕达哥拉斯也宣扬仁爱。现在，我就要从我的哲学原理中引出仁爱这一美德。

同情的现象在上文已证明是事实存在的，虽然就其根源而言，同情的产生过程是相当神秘的。那么，在同情的第二级程度，由于我们感受到了同情，别人的痛苦也就直接成为了我要做出行为的动因。这第二级程度的同情，以及由此所产生的具有肯定性质的行为，明显与第一级程度的同情区别开来，因为到了同情的第二级程度，同情不仅只是制止我做出损害别人的事情，而且还驱使我帮助别人。一方面，根据我对别人痛苦的同感强烈和深刻程度；另一方面，根据别人痛苦的大小和迫切程度，我相应受着纯粹道德动因的推动，为减轻或者消除别人的困苦和需求而做出或大或小的牺牲。这种牺牲可以是消耗身体或者精神，奉献我的财产、健康、自由，甚至生命。因此，那既不需借助于辩论也不需靠辩论支撑起来的直接同感和关切，就是产生出仁爱的纯净根源。仁爱所奉行的格言就是："尽你所能地帮助别人。"从仁爱这一美德所产生出来的一切，都由伦理学罗列在诸如此类的名目之下："美德义务"、"爱的义务"、"不完全的义务"。这种对别人的痛苦完全直接的，甚至是本能直觉式的同感和关切，亦即同情，就是那些具有道德价值的行为的惟一根源。这些行为也就是没有任何自我、自私的动因；也正因为这样，做出这些行为让自己体会到了某种内心满足——人们把这形容为"心安理得"、"清白的良心"、"良心的嘉许"，等等。这些行为也同样引起旁观者特有的赞扬、尊敬和钦佩，甚至使旁观者自惭形秽。所有这些都是不容否认的事实。而假如做出某一善事却是另有别的动因，那这动因就只能是利己的——如果不会更有甚者是损人（恶意）的话。这是因为与上文所论及的一切行为的原动力（亦即利己、损人和同情）相应，驱使人们行动的动因可以分为泛泛的三大类：（1）自己的幸福；（2）别人的痛苦；（3）别人的幸福。那么，如果做出仁爱行为的动因不是出自第3类，那动因就必然属于第1或者第2类。有时候，做出仁行确实是出于第

2类动因，例如我对甲做出一种仁行时，目的就是要刺激乙而已，因为我并不对乙也做出同样的仁行，或者我是想让乙更加感受到自己的痛苦；或者我的目的甚至是要把第三者丙羞辱一番，因为丙并没有对甲做出这样的仁行；最后，我的仁行的目的还可以是以施恩的方式贬低受我恩惠的甲。出自第1类动因的行为常见得多，也就是说，在做出仁行时，只要我的眼睛关注的是我自己的幸福，或者说自己的得益，不管这得益距现在还相当遥远，还要经过迂回曲折的中间过程，那就是出自第1类的动因。因此，只要我脑子里考虑的是在这一世界或者另一往生的世界，我将为所做的仁行、善事得到奖赏；或者我将为此善事得到具有高贵品格的名声和得到人们的敬重；或者只要我想到我今天帮了这个人，他日这个人就有可能投桃报李，在需要的时候也会拉我一把；又或者只要我想到：必须以身作则奉行这一慈悲为怀、多做好事的行为准则，因为只要人们谨守这一准则，那终有一天自己到头来也会获得好处——一句话，只要我的行为除了出于这一纯粹客观的目的以外：亦即除了帮助别人、解除别人的苦痛、使别人脱离窘迫和困境以外，还有其他别的目的，那我所做的仁爱行为就是出于第1类的让自己得益的动因。只有当我的行为的目的完全和惟独就是上述帮助别人，除此之外再没有别的其他目的，那我才的确表现了仁爱之情——而宣扬这种仁爱之情正是基督教所做出的伟大和突出的贡献。除了爱的诫令以外，《福音书》所补充的准则，例如，“你给人慈悲施舍的时候，不要让左手知道右手所做的”（《马太福音》第6章，3）等，正是对我在此所推断的同一道理有感而发，亦即如果我的某一行为具有道德价值的话，那这一行为的动因必然完全就是别人的痛苦，而不是其他方面的考虑。同样，在《马太福音》第6章，2里面所说的话也完全正确：在给人慈悲施舍的时候吹响号筒，那就已经收到了全部的报酬。甚至在这里，《吠陀》也给予了我们更高的启示，因为《吠陀》反复告诉我们：谁要是渴望为自己所做的事情获得酬劳，那他仍然是走在黑暗的路上，离获得解救还早着呢。如果有人在给人施舍以后问我，他从这施舍得到了些什么，那我认真的回答将是这样的，“你能得到的就是：受你施舍的穷人，命运的负担轻松了许多。除此以外，绝对别无其他。如果这并不是你所想要的，你在意的也不是这些，那你就不是想予人施舍，你只是想做成一桩买卖——如果真是这样的话，那你是上当受骗了。但如果你在意的是那饥寒交迫的人能够减轻点点苦楚，那你可是达到你的目的了，因为这个人现在的痛苦

有所减轻了。你也可看到你的施舍在多大程度上已得到了回报”。

为何并非是我的、与我无关的痛苦，会同样直接成为驱使我做出行为的动因？按道理，也只有我自己的痛苦才会成为我有所行动的动因呀。正如我所说过的，虽然我只是透过外在直观或者通过知识，才了解到作为某种外在东西的别人的痛苦，但我却一同感受到这一痛苦，就像感受自己的痛苦一样地感受到它，虽然别人的痛苦并不出现在我的身上，而是在某一别人的身上。因此，就出现了卡尔德隆已经说过的情形，

看见别人痛苦，
与自己承受痛苦
并没有什么两样。

但这是有一前提条件的：我必须在某种程度上把自己与别人视为一体，并因而暂时消除人、我之间的界线。只有在这种情况下，别人的事情，别人的需求、困顿、痛苦才会直接变成是我的这些东西；这样，我眼中所看到的就不再是经验直观所给予我的他那个样子，不再是作为对我而言陌生的、无关我痛痒的、与我截然有别的别人。相反，我在他身上与他一同承受着痛苦——虽然他的皮肤并没有包裹着我的神经。只有这样，别人的困顿、别人的苦痛才会成为我的动因。否则，只有绝对是我自己的这些东西才会成为我的动因。这种事情——我必须重复一遍——是神秘的，因为这种事情是理智机能无法直接给予解释的，其根据和原因也并非经由经验的途径就可以查明。但像这样的事情可是每天都在发生。每个人都经常有过这方面的亲身体验，哪怕是最自私自利、最铁石心肠的人也不会对此现象感到陌生。这种事情每天都在我们的眼前发生，到处都有这一类的琐碎小事，例如，在受到这直接推动力的驱使时，一个人不假思索就会对别人施以援手；有时候，甚至为此不惜置自己生命于明显的危险之中而不顾，而所帮助的又是自己素昧平生的人，在整个过程中想到的只是眼前所见的别人的巨大危险和困境。而反映在大的事情上面，我们可看到具高贵心灵的英国民族，在反复斟酌、几经艰难辩论以后，献出了两千万英镑以赎回英殖民地黑人奴隶的自由，这一举动得到了全世界人民的赞赏。谁要想否认这一大手笔行动的背后是同情的驱动，要把这重大举措归因于基督教，那就要记住：在整部《新

约》中，并没有只字片语是反对蓄奴的，因为蓄奴在那时候是相当普遍的事情。反倒是在1860年，在北美辩论蓄奴制时，有人引用了《圣经》中亚伯拉罕和雅各也蓄有奴隶以支持自己的观点。

对于在每一具体的情形里，那神秘的内心过程所引致的实际结果，伦理学尽可以整章整段地分析和解释为“道德义务”，或者“爱的义务”，又或者“不完全义务”，等等。所有这些的根子和基础就是在此指出了的同情。这一基本原则“尽你所能地帮助每一个人”，就是出自这一根源；而从这一基本原则轻易引出这里所有的其他原则，正如从我所提出的这一原则的前半句，亦即从“不要伤害任何人”可以引出所有公正的义务一样。事实上，伦理学是所有科学中最容易的一门——这一点都不奇怪——因为每个人都有责任自行从上述那些扎根于自己心中的基本原则，引申出在各种可能出现的情形里所应遵守的准则，因为很少人会有闲情和耐心去学习一门现成构筑好的伦理学。有了公正和仁爱，自然就有了所有的美德，因此，公正和仁爱是根本的美德。另再加上从这两种根本美德所引出的其他美德，就共同构成了伦理学的基石。公正是圣经《旧约》所包含的全部道德内容，而《新约》所讲的道德则是仁爱：仁爱是新的戒令（《约翰福音》第13章，34）。并且，据使徒保罗所言（《罗马人书》13，8—10），仁爱包含了所有基督徒的美德。

19. 对我所提出的道德基础的进一步证明

我现已指出的这一真理，亦即同情作为惟一并非是利己的推动力，同时也是惟一真正的道德推动力，是一个古怪的，甚至是几乎难以理解的似是而非的论点。因此，我将尝试通过现实经验、通过人类普遍感情的证词来证实这一真理，让读者对此真理能够心服口服。

1．为此目的，我将首先采用某一随意设想出来的情景作为例子，这一设想的情景在我们现正进行的探究里可视为“检验真金的熊炉火”。但为了不至于把这检验搞得太过容易，我并不采用需要人们发挥仁爱的例子。而是采用某一侵犯权利和公义的例子，并且属于程度至为严重的一类。我们假设两个年轻人，该乌斯和提图斯，狂热地爱上了各自的姑娘。他们两人都有自己的情敌——这些情敌由于外在的境况而更受姑娘

的青睐。该乌斯和提图斯都打定了主意除掉自己的情敌。他们这样做是绝对不会被任何人发觉的，甚至完全不会引起人们的疑心。可是，正当他们两人为杀人而作细致准备时，经过内心的一番斗争以后，他们两人最终都放弃了杀人的念头。对于自己为何放弃那谋杀的念头，他们必须给我们一个坦诚和清楚的解释理由。至于该乌斯要做出何种解释，读者自己作出决定。这可能是因为宗教的理由而阻止了该乌斯的行动，诸如上帝的意志、将来为此要遭受的报应，末日的审判，等等。或者，该乌斯可能说："我认为我在这种情形下据以行事的准则，并不适合成为所有有可能的理性生物都需遵守的规则，因为我把我的情敌纯粹当作是手段，而不是同时也当作目的。"[19]或者，该乌斯用费希特的话这样说："人的每一条生命，都是实现道德法则的一个手段；因此，假如我毁灭一个注定是要为实现道德法则作出贡献的人，那就是漠视实现这种道德法则。"（《道德原理》，第373页）（附带说上一句，要消除这一顾虑，该乌斯这样想就可以了：一旦占有了他心爱的姑娘，他就可以寄望很快生下新的一个实现道德法则的手段）。或者他会按照沃拉斯顿[20]的话说："我仔细考虑过了，这种行为将是某一不真原理的表达"。或者他会重拾哈奇森[21]的说法："一种道德感觉促使我不能做出这样的事情，但这种道德感觉就和其他感觉一样，是无法仔细解释的。"或者他照着亚当·斯密[22]的话说："我预先就已看到，我要是做出这一行为的话，我的这一行为不会引起目睹这一行为的人对我的任何同感。"或者他用克里斯蒂安·沃尔夫的语言说："我看出如果这样做的话，将会有碍我的自我完善，也不会给别人的自我完善带来帮助。"或者他会仿照斯宾诺莎的口吻说："对于人而言，没有什么比人更有用的了；所以，我不可以杀死这个人。"（《伦理学》4，命题18）一句话，该乌斯尽可以说出各人所选出的理由。但提图斯所给的理由是我选定的，他会说："真要作准备去杀人时，在那一刻，我脑子里想的已不是自己对那姑娘的激情，而是那个情敌。这时候，我才第一次清楚意识到他现在将要遭遇到什么样的厄运。此时，同情和怜悯袭上心头，他的遭遇让我感到难过。我实在不忍心做出这样的事情；这种事情我做不出来。"现在，我就问一问每一个正直的、不怀偏见的读者：这两个人当中，哪一个是更好的人？你宁愿把自己的命运交到哪一个人的手里？这两个人当中，哪一个人是受到更纯粹动因的制止而没有作出杀人行为？道德的基础因此是在哪里？

2．没有什么比残忍从根本上更刺激起我们道德上的厌恶感。我们可以原谅任何其他的越轨行为，但残忍却是无法饶恕的。原因就在于残忍恰恰是与同情相反对立的。我们不时会听闻一些相当残忍的行为，例如，根据报纸报道，某一母亲竟然用滚油灌喉的方式谋杀她那5岁的儿子，而另一个年纪更小的小孩则遭这母亲活埋。另一个例子则来自阿尔及尔的报道：一个阿尔及利亚人与一个西班牙人发生了一般的争吵，然后，前者自恃身强力壮，竟把后者的下巴骨整块撕掉，并把它作为战利品带走，留下那西班牙人独自痛苦挣扎——当我们听到这些残忍的事情，我们都会感到惊骇不已，不禁说出，“怎么可能做得出这样的事情”——这一句话是什么意思呢？这句话有可能是这样的意思吗：怎么会做出这样的事情呢，难道这些人没有想过来生要遭受惩罚吗？——不大可能。抑或怎么会做出这样的事情呢，怎么会根据这样一条准则行事呢，这一准则可并不适宜成为所有有理智生物都要遵守的普遍法则？——意思肯定不是这样。抑或怎么会做出这样的事情呢，竟然这样忽视自己和别人的完善？意思也肯定不是这样。其实，这句话只能是这个意思：怎么会做得出这样的事情，一个人怎么可能这样没有同情心？因此，给一桩行为烙上极度道德败坏的印记的，就是极度缺乏同情心。由此推论，同情心就是真正的道德推动力。

3．总而言之，我所提出的这一道德基础和道德推动力，是惟一称得上有其现实、在宽广范围的效力。对哲学家们所提出的其他的道德学原理，大概没有人会敢这样夸口，因为其他的那些道理学原理、原则只是由抽象的命题、部分甚至是钻牛角尖的命题和定理所组成。这些抽象的命题、定理除了巧妙组合概念以外，别无其他支撑的基础。所以，把这样一些东西套用在人的真实行为的时候，经常就会显现出其可笑的一面。在做出一件好事时，如果纯粹是因为考虑到康德的道德原则，那所做的好事从根本上就只是哲学上照本宣科的结果；或者这会导致自欺欺人，因为做出这一件好事的人，会在理智上把一件另有其他动因，或许另有更加高尚动因的行为，解释为绝对命令和全无支撑基础的责任概念的结果。不过，不光是纯粹着眼于理论的哲学道德原则极少表现出有其明确效力，就算是那些全为实际目的服务而提出来的宗教道德准则也无法证明其肯定的作用。这一点我们首先可以从这一事实看得出来：尽管世界上有着各种相当不同的宗教，但人们的道德程度——或者毋宁说不

道德的程度——却一点都没有表现出与人们所信奉的宗教相对应的差别；在本质上，人们的道德程度到处都是差不多一样的。只不过我们可不要把粗鲁和文雅与道德和不道德混为一谈。希腊人的宗教只有极少的、几乎只是局限于誓言的道德倾向；他们没有教条说教，也不会公开宣讲道德。但我们看到希腊人在总体上并没有因此而比基督教世纪的人更加道德败坏。基督教所宣讲的道德比起在欧洲所出现过的任何其他宗教所宣讲的道德都要高级许多。但谁要是因为这样就相信欧洲人的道德水平也在同等程度上得到了提高，现在则起码是在世界同时代人当中鹤立鸡群，那他只需注意下面的事实就会知道自己错了。也就是说，在穆斯林、拜火教徒、印度教徒、佛教徒当中，不仅至少也可发现与基督徒同样多的正直、诚实、忍耐、温厚、乐善好施、宽宏慷慨、自我牺牲，而且人们所做出的许许多多惨无人道的、与基督教相伴随的残忍事情反倒使天平向不利于基督教的方向倾斜呢。这长长的恶行目录包括无数次的宗教战争，不可饶恕的十字军东征，对美洲大部分土著人的杀戮和灭绝行径，把非洲黑人非法从非洲掳走，远离其家人、远离祖国，运到美洲做奴隶，终生从事苦役；再有就是对异教徒不知疲倦的迫害，骇人听闻的宗教裁判庭，圣巴托洛梅大屠杀，阿尔巴公爵对一万八千名尼德兰人的处决，等等。总而言之，如果把基督教以及其他宗教都大同小异所宣讲的道德，与其信众的实践互相比较；如果我们设想：一旦没有了世俗的束缚力量去制止人们违法犯罪，一旦所有法律哪怕只是在一天之内全部取消，那我们将遭遇什么样的情形，将有多少恐怖的事情发生——只要这样思考一下，那我们就得承认：所有宗教对于人的道德心所发挥的作用确实是微乎其微的。当然，人们可以把这归咎为信仰不诚、不坚。在理论上以及虔敬默想的层面，每个人都似乎是信仰坚定的。但所做出的行为却是检验我们坚信程度的惟一强硬的试金石。一旦到了某一关头，一旦我们的信仰需要放弃巨大的利益和作出巨大的牺牲，那信仰的不诚和不坚才会考验出来。如果一个人处心积虑要做出某一违法犯罪的事情，那他就已经是跨越了真正纯粹道德的界线。现在可以制止他实施犯罪行为的第一道屏障永远是司法机关和警察。而如果这个人心存侥幸、寄望于逃过司法、警察这一关，并以此摆脱其震慑力，那阻止他行为的第二道屏障就是这个人对自己名誉的顾虑。而如果这个人同样越过了这一屏障，那我们就可以以高赔率打赌：在克服了这两道巨大阻力以后，宗教教条不会有足够的力量制止他实施犯罪了。这是因为如果肯定

的和迫在眼前的危险无法把他吓住，那么，遥远的、只是建立在信仰之上的危险就更难控制得了这个人。除此之外，对于那些纯粹只是出于宗教信念而做出的善良行为，人们还有这样的反驳意见：这些善良行为并不是毫无利己之心的；做出这些行为的人考虑到了善有善报，因此，这些善良行为并不具有纯粹的道德价值。这一看法在著名的魏玛大公卡尔·奥古斯特的一封信中强烈地表达了出来："魏哈斯男爵本人认为：如果一个人变得善良只是经由宗教的缘故，而不是因为他本性之中就有善良的倾向，那这个人不会好到哪里去的。这种人酒后就会吐出真言。"（致约翰·海因里希·梅克的信，229）现在，让我们回头看一看我所提出的道德推动力。谁又敢否认：在各个时期、各个民族和各种生活境况，甚至在无法无天的状态、在革命和战争的残暴和恐怖之中，无论是在大事抑或小事，在每一天和每一刻，同情都在发挥着明确的、确实奇妙的作用？谁又敢否认：同情每天都在制止着许多不公正的行为，不少的善良行为也是受到同情心召唤的结果——而做出这些经常让人意想不到的好事的人，并没有抱着获取奖赏的希望？谁又会否认：只有对那些全因同情心的作用而作出的善举，我们所有人才会怀着崇敬和感动，无条件承认这种行为具有真正的道德价值？

4. 对众生怀着无限的同情，是做出合乎道德的良好行为的一个最牢固和最可靠的保证，此外，并不需要诡辩理论的帮忙。谁要是内心充满着同情，就肯定不会伤害任何人，不会侵犯任何人的权利，不会给任何人带来痛苦；相反，这样的人会谅解任何人，原谅任何人，尽其所力地帮助任何人，这种人的所有行为都会带有公正和仁爱的印记。相比之下，如果有人说，"这个人具有美德，但却不知同情为何物"，或者"这是一个不仁不义的家伙，但却很有同情心"——其自相矛盾之处是显而易见的。趣味是因人而异，但我认为没有什么祷告词比这一印度祷告词更加美丽和感人的了——古老的印度戏剧都以此祷告结束（就像早期英国戏剧都以为英王祷告结束一样）。这一祷告词就是："但愿一切众生都能免于痛苦"。

5. 甚至从一些零星的事例也可以得出结论：真正的道德原动力就是同情。例如，运用不冒风险的法律伎俩骗取一个富人或者一个穷人一百塔勒都是有违公道的行径。但如果是骗取穷人的钱财，那良心的责备以

及旁观者所发出的指责却会强烈得多和厉害得多。因此，亚里士多德就说过：“对不幸者作出不公正的事情比对幸运者作出不公正的事情更为可耻。”（《问题集》29，2）而如果骗取的金钱属于国库，那所遭受的责备则比骗取富人还要轻微，因为国库不可能成为人们同情的对象。我们可以看到：并不是因为破坏了法律而直接引起破坏者的自我责备和别人对破坏者的指责，其实，引起这些指责首先是因为破坏法律而导致别人痛苦。像上例诈骗国库钱财的破坏法律的行为，虽然也受到良心和别人的责备，但那只是因为违犯了要尊重别人权利的准则，而遵守这一准则就是真正诚实、正直的人的标志。上述诈骗国库钱财的行为，对别人权利的损害是间接的、程度轻微的。如果所诈骗的是交给这诈骗者看管的国库钱财，那情形又是完全两样了，因为这样的话，前文已经定义了的双重不公正的概念及其特性就以实例出现了。根据在此所作的分析，对那些贪婪的敲诈者和法律流氓所发出的最严厉的指控，就是骗取了孤儿、寡妇的钱财，因为这些无助的人本来比起任何其他人都更引起人们的同情。所以，正是这种全然缺乏同情心判定这些诈骗者为丧尽天良的人。

6．与公正相比，仁爱更加明显地是以同情为基础。一个人在各方面的境遇都很不错时，是不会从别人那里得到真正仁爱的表示。生活幸福、所有事情都一帆风顺的人虽然经常会有朋友和追随者表示好感，但人们对别人处境和命运那种纯粹、客观、不带利己之心的关注——这些是仁爱所带来的结果——却始终是留给那些在某一方面承受着痛苦的人。这是因为对我这里所说的生活中的幸运者，我们无法有同感和切身关注；其实，这样的幸运者对于我们的心而言是陌生的：“他们就好好享受自己的福气吧。”事实上，如果这些人在许多方面都胜过他人，那还会很容易引起他人的嫉妒呢。而一旦有朝一日这些人遭遇厄运，那他人的嫉妒还有可能转化成幸灾乐祸但这嫉妒通常并没有转化为幸灾乐祸，而索福克利斯所说的“敌人兴高采烈”的时刻则不会到来，因为一旦幸运者一落千丈，旁观者的心态就会发生巨变。考察这种情形是有一定教益的。也就是说，首先，这让我们看到了这些人在风光的时候，他们的那些朋友对他的关心到底是怎么一回事。“酒肉吃光，朋友四散。”（贺拉斯《卡米拉》I，35）在另一方面，不幸者所害怕面对的、那比自己所遭遇的厄运更让人难受的事情，亦即嫉妒者喜形于色和幸灾乐祸者发出

讥讽笑声，却通常不会发生，因为嫉妒消除了，嫉妒与引起这嫉妒的原因一同消失了。现在，取而代之的同情生发了仁爱之情。那些眼红和仇视别人好运的人，常常在好运者遭受厄运以后，转而成为了他们有怜悯之心的、体贴的、得力的朋友。谁不曾起码在某种程度上，亲历过诸如此类的事情？谁不曾在遭受某一厄运以后，惊奇地发现那些在此之前还对他相当冷淡，甚至心怀恶意的人，现在却充满真心关切地迎向前来！这是因为不幸是同情的条件，而同情则是仁爱的源泉。下面的看法表达的是与上述同样的意思：要平息我们的愤怒——就算这愤怒是合情合理的——最快捷的办法莫过于这一句形容我们愤怒的对象的话，“他是一个不幸的人”。这是因为同情之于愤怒就好比大雨之于烈火。因此，那些不想做出将会后悔的事情的人，在对某人怒火中烧、想狠狠加害于这人的时候，那不妨在头脑里生动地想象自己已经加害了这个人：现在，这个人正饱受精神上、肉体上的苦痛，或者正在饥寒交迫、艰难困苦中挣扎。然后，就对自己说：这就是我一手造成的。如果熄灭怒火还有什么办法的话，那这就是办法了。这是因为同情是愤怒的最佳解毒药，并且对自己运用这一办法，我们就可趁还来得及的时候，预计到这样的情形：

同情所发出的声音，
在报复完毕，
就在我们心中回萦。

——伏尔泰

总而言之，要消除我们对他人的仇恨心态，没有什么方法比采用某一会引起自己同情他人的审视角度，更加容易达到目的。甚至父母一般都最疼爱家中病弱的孩子，道理就在这病孩不断引起父母同情的缘故。

7. 我所提出的真正道德推动力也可通过其甚至把动物也纳入其保护范围而得到证实。在其他的欧洲道德体系里，人们蔑视动物的态度简直是不可原谅。人们错误认为动物并没有什么权利，我们如何对待动物也谈不上有什么道德上的涵义；或者用那种道德观的语言来说，我们对动物并没有责任或者义务。西方这种蛮横、粗野观念实在令人气愤，其源头就在犹太教。在哲学，支撑这种观念的是无视各种事实、一意孤行地

认为人与动物是完全不同的观点。众所周知，这种观点是由笛卡儿至为明确和尖锐地提了出来，那是笛卡儿错误观点的必然产物。正当笛卡儿、莱布尼茨、沃尔夫的哲学从抽象概念中建造起理性心理学和构筑起一种不朽的“理性灵魂”之时，动物世界的自然要求也就与人类的这种特权和长生不死的专利明显互相抵触；大自然也发出了无声的抗议——一如大自然在所有这种情形所做的那样。现在，认知良心感到不安的哲学家们，不得不试图以经验心理学来支撑他们的理性心理学；并因此致力于在人与动物之间拉开巨大无比的距离，以便可以不顾事实根据，把动物表现为从根本上就是有别于人类。布瓦洛[23]就曾经这样嘲笑过这些人的做法：

难道动物也有大学？
四种能力在动物那里也发展明确？

——《讽刺诗》

到最后，动物应该就是无法把自己与外在世界分别开来，对于自身毫无意识，也没有自我！要驳斥这些愚蠢的说法，我们只需指出：每一动物，甚至是最小、最低级的动物，身上都有着无边的自我和利己心——这充分证明动物在面对这一世界或者“非我”时，对“我”有着多么分明的意识。如果某一笛卡儿主义者被一只老虎的利爪擒住，那他就会再清楚不过地意识到这只老虎对什么是老虎的“我”，什么是老虎的“非我”，可是分得明明白白，一点也不会含糊。与这些哲学家的类似诡辩相应的是，我们在许多语言，尤其是德语都可发现这一特点：表示动物的吃、喝、怀孕、分娩、死亡以及动物尸体等都有特定、专门的字词。这样，我们就可以不必采用描绘人的同样行为的字词；这样，以不同的字词就掩藏起事实上完全的同一性。因为古老的语言并没有这些双重的表达用语，而是不带成见地运用相同的字词表示同一样的事情，所以，上述那种可耻的语言花招毫无疑问就是欧洲教士的杰作。这些亵渎神明的家伙不遗余力地否认和贬低在所有动物身上存活着的内在永恒本质，并以此为在欧洲习以为常的残忍虐待动物的行为奠定基础，而虐待动物的行为在高地亚洲却会让人感到恶心。在英语里，我们却见不到这种无耻的用字法，这毫无疑问是因为撒克逊人在征服英格兰时还不是基督徒。但在另一方面，我们却在英语里发现与上述用字法类似的这一语言特征：在

英语中，所有动物都是中性的；因此，动物都是以代词“it”代替，跟无生命的物件没有两样。这种特别的用字法对于尤其是狗、猴一类的灵长目动物来说，的确让人气愤。这肯定是教士玩弄的伎俩，目的就是把动物贬为与死物无异。那些把自己整个的一生都贡献于宗教目的的古埃及人，把人、朱鹭、鳄鱼等的木乃伊并排放置在人的坟墓里面。但在欧洲，如果把一条忠实的狗安葬在其主人的安息处旁边——有时候，一条狗会出于一种人所没有的忠实和对主人的难舍难离，在主人死后，就呆在主人的墓旁静候自己的死亡——那就是大逆不道的做法。要认识动物和人的现象的内在同一本质，没有什么方法比了解动物学和解剖学更明确有效的了。但现在（1839年）一个假扮认真的动物解剖学家[24]竟然胆敢强调人与动物之间有着绝对的和根本的差别，并离谱至大肆攻击、诬蔑那些远离教会那一套诡计、谄媚和伪善，遵循大自然和真理的指引，走自己探索之路的正直动物学家。对此，我们还有什么可说的？

如果人们无法认出下面这些事实，那人们就真的是知觉、感觉盲目了，要么就是被哥罗芬（氯仿）全麻醉了：人与动物之中本质的和主要的东西是相同的，把人与动物区别开来的并不在于首要的、原则性的、内在的本质、人与动物两种现象的内核方面，因为人与动物的内核都是个体的意欲；人与动物的差别其实只在于次要的方面，在于智力、认知能力的程度方面——由于人获得了名为理性的抽象认知机能，人的认知能力得到了极大的提高——但这种智力的优势究其原因也只是得益于大脑的巨大进化，亦即得益于脑髓这一单一身体部分的差别，尤其是就其数量而言。相比之下，人与动物的相同之处，无论是精神方面还是肉体方面，却是远远大于两者在智力上的差别。这样，我们就必须提醒西方那些蔑视动物、崇拜理性、犹太化了的人：正如他们是喝他们母亲的奶水长大，动物也是同样喝动物母亲的奶水长大。甚至康德也犯下了时代和同胞的错误——我在上文已经批评过了。基督教的道德学并不曾考虑到动物。我们与其延续基督教的这一欠缺，还不如干脆承认和正视它。对此道德学的欠缺，我们会觉得奇怪，因为基督教的道德学在其他方面都与婆罗门教和佛教的道德学相当吻合一致；基督教的道德学只是表达得没有那么强有力，也没有贯彻始终而已。所以，我们对此再用不着怀疑：基督教的道德学就和神降生为人的观念一样，都是源自印度，在到达犹太地区之前可能经过了埃及，所以，基督教就是印度原始之光经埃

及废墟的折射以后的余辉。但不幸的是，这一余辉落到了犹太的土地上。基督教道德学除却这一欠缺——我在上文已经批评过了——就与来自印度的宗教道德观高度一致了。施洗者约翰的出场模样就是一个很好的象征，反映了有所欠缺的基督教道德观：施洗者约翰出现时完全就是一副印度苦行僧的样子，但他身上穿着的却是动物的皮毛！众所周知，穿着动物的皮毛，对于印度人来说是骇人听闻的事情。加尔各答的皇家学会在答应收下《吠陀》的样书之前，先要得到保证不会把这些书按照欧洲的习惯以皮革装订。所以，现在这些样书是用丝绸包装保存在他们的图书馆里。另外，在《福音书》里，彼得撒网捕鱼的故事与关于毕达哥拉斯的故事也形成了类似典型的对照。在前一个故事里，救世主施行奇迹为彼得赐福，让渔船满载鲜鱼，几致下沉（《路加福音》第5章1—10）。在后一个故事里，由于毕达哥拉斯已了解了埃及的智慧，当渔网还在水里的时候，他就从渔夫那里把鱼买下，以便把捕进网里的鱼放生。同情动物与人的善良本性密切相关，甚至我们可以有把握地断言：谁要是残忍虐待动物，就不可能是一个好人。与动物的同情也显示出是与人的同情一样，都出自同一个源头。因此，例如，那些感情细腻的人，每当回忆起自己心情糟糕、在盛怒或者在酒精的刺激下毫无道理、毫无必要或者很离谱恶待了自己的爱犬、马匹或者猴子——这时候，所感受到的懊悔和对己的不满，就跟回忆起自己不公正对待了别人所留下的感受是一样的。我记得曾经读过这样的故事：一个英国人在印度狩猎的时候射杀了一只猴子；这只猴子临死前投过来的眼神使这位英国人从此无法忘怀。而从那以后，这位英国人就再没有射杀猴子了。同样，威廉·哈里斯，一个真正的猎手，在1836年和1837年纯粹为了享受打猎的乐趣而深入非洲内陆旅行。在1838年孟买出版的游记中，他描绘了这样的事情：在射杀第一只母象以后，第二天早上，他就去寻找那已射杀的猎物。所有其他的大象都已逃跑了，只有一只小象在死去了的母亲身边度过了一个晚上。现在，在看到那些猎手时，这只小象迎向前来，忘记了一切恐惧和害怕，至为强烈和清楚地表现了它那绝望的悲哀。它用它那小鼻子缠绕着这些猎手，向他们求助。这时，哈里斯说，一种真正的悔恨之情攫住了自己的内心，就好像自己犯下了谋杀罪一样。我们可以看到这一感情细腻的英国民族，在同情动物方面表现得与众不同。这种对动物的同情一有机会就显现了出来，并且有足够的力量促使他们无视那使他们蒙羞的“冰冷的迷信”，通过立法填补宗教道德观所留下的空

白。正因为存在道德观方面的这些空白，欧洲和美洲才需要成立动物保护协会，而动物保护协会也只有借助警察和司法机关才可以发挥出作用。在亚洲，宗教已经给予动物以足够的保护，因此在那里，人们不会想到要组建这样的协会。与此同时，在欧洲，人们也越来越醒悟到动物的权益问题——这与那种认为动物进入存在只是给人们带来用处和享受的古怪看法日渐淡漠和消失是同步的。正是这种古怪的看法导致人们对待动物就像对待无生命的物体一样。这是因为这些看法就是欧洲人野蛮和全无体恤之心对待动物做法的根源。在《附录和补遗》第二卷177，我就已经表明这些看法的源头就是《旧约》。所以，英国人是首先制定法律认真保护动物、防止动物受虐的民族。这样，那些对动物违法犯罪的人——哪怕那些动物属于他们——就确确实实得为此罪行接受惩处。这些做法是英国人的荣耀。英国人不仅仅满足于立法，他们在伦敦还自发成立了一个保护动物协会，称为“防止虐待动物协会”。这一协会采用私人途径，花费了诸多人力财力，为制止虐待动物做出了大量的工作。这个协会的成员不声不响地秘密留意违法者的违法行为，然后现身告发和谴责那些家伙虐待虽然无法说话但却有感觉的生物。这些协会成员无论在哪里都引起人们的恐慌。[25]在伦敦陡峭的桥边，保护动物协会把两匹马留在那里，免费为每一满载的马车服务。这不是相当美好的事情吗？这种行为难道不就跟为人们做好事一样，都值得我们赞扬吗？在1837年，伦敦的慈善协会进行了一次征文活动，对最能够清楚阐述反对虐待动物的道德理由的文章，将颁发奖金30英镑。但这些道德理由必须主要从基督教里找出来——这当然就使这任务越发加大了难度。奖金在1839年由麦克纳马拉先生获得。在美国费城，人们也成立了为类似目的服务的一个“动物之友协会”。一个叫T.弗斯特的英国人把他写的书献给了这一协会的主席。这本名叫《热爱动物：对动物的生存条件及其改进方法的道德思考》（布鲁塞尔，1839）的书很独特，写得也很好。作者作为英国人，自然就试图以《圣经》作为促请人们人道对待动物的根据。但《圣经》所提供的支撑，却始终是湿滑、靠不住的。到最后，作者只能提出这一理由：耶稣就是诞生在马厩之中，与小牛、小驴在一起；而这就是一个象征，暗示我们要把动物视为我们的兄弟，并应以此相应的方式对待它们。我在这里所提到的所有这些都证实了：我们正在讨论的道德上的弦，甚至在西方世界也终于开始得到共鸣了。但在另一方面，对动物的同情心却也不至于让我们像婆罗门一样不沾肉类食品

——原因就在于在自然界，感受痛苦的能力是与智力同步的，所以，人们如果缺少了肉类食品——尤其是在北方——人们所忍受的痛苦将更甚于动物在经历瞬间、永远是不曾预计到的死亡时所承受的痛苦。如果采用哥罗芬麻醉的话，动物死亡的痛苦就更是大为减轻。没有肉类食品的话，人类甚至无法在北方生存。根据这同样的衡量尺度，人们也可以让动物为自己干活，只有当这种苛刻役使超出了一定的限度，才构成了残忍行为。

8. 如果我们完全撇开对同情的最终原因所作的所有形而上的探究——所有并非利己的行为就只出自这同情的最终原因——而只是从经验的审视角度考察同情，把同情只视为大自然的一种安排，那么，我们每个人都会清楚明白：为了最大可能地减轻我们在生活中随时都会碰到的、没有人可以完全逃脱得了的无数形形色色的痛苦，并且为了制衡我们所有人都满怀着的炽热的利己心——这利己心经常会演变为恶毒心——大自然除了在人的心中植入那奇妙的同情心以外，再也没有更有效的办法了。由于同情心的作用，人们感受到了彼此的痛苦：我们听到了发自同情心的声音——根据当时的具体情形，这声音强烈、明白地发出“怜悯别人”、“帮助别人”的呼吁。从有利于所有人的福祉的角度说，这种人与人之间发自同情心的互助，与那些出自某些理性考虑、由概念组合而成的抽象和普遍的严格的责任戒令相比，我们对前者肯定抱有更大的期望。对后者不能期待会有多大的结果，因为对于粗人来说，那些普遍原则和抽象真理都是一些完全不明所以的东西，只有具体的东西才可以让他们理解。除了极少一部分人以外，全人类永远都是思想粗糙的，并且始终是这个样子，因为为了全体人类而不得不做的大量体力工作再也不会留下多少时间作陶冶、修养精神思想之用。相比之下，要唤醒我们的同情心——这已被证实是产生无私行为的惟一源泉，并因此是道德的真正基础——却并不需要抽象的知识，而只需要直观认识、对具体事情的理解。对这些后者，同情心用不着多少思想的中介就可以马上作出反应。

9. 下面这些与上面所说的是完全吻合一致的。我为伦理道德所找到的根据基础虽然不曾在学院派哲学家中找到先行者；事实上，学院派哲学家在这方面的观点是似是而非的，因为许多这样的哲学家，例如，斯

多葛派哲学家（塞尼加《论宽恕》）、斯宾诺莎（《伦理学》IV，50）、康德（《实践理性批判》，第213页）都直截了当地摒弃和批评同情。相比之下，我的这一道德根据基础却得到了整个新时期最伟大的道德学家卢梭的权威支持，因为卢梭毫无疑问对此称号当之无愧。卢梭深知人的内心；他的智慧并非取自书本，而是源自生活；他的学说并非是作讲坛之用，是为在大学谋取教席之用，而是为了全人类。卢梭是人类偏见的死敌，是以大自然为师；而大自然也惟独赋予他这样的才能，让他可以就道德的问题侃侃而谈而又不至于堕入沉闷，因为卢梭一语中的、直达人心。因此，我希望读者允许我引用卢梭的部分段落，以引证我的观点。而在这之前的上文，我已是尽可能少地引用别人的话语。

在《论人类不平等的起源》中，卢梭写道：

> 这里还有另一种原理是霍布斯不曾注意到的，但这一原理却是赋予人类，以便在某些情形下，帮助人类缓和争取私利的热情、化解与自尊心和要面子相伴随的凶残。那就是让人类在看到自己同类承受痛苦时，天生会感到厌恶。我认为这就是人类所具有的惟一天然的美德。关于这一点，我相信我用不着担心会有多少人提出反对，因为就算那些最极力贬低人类道德的人，也不得不承认人的这一美德。我说的是怜悯和同情（第91页）……曼德维尔正确地领会到：如果大自然并不曾赋予人类怜悯之情，以助理性一臂之力，那无论人类具有多少道德，终究也不过是猛兽而已。但曼德维尔没能看出：单单从这一素质就能生发出所有他拒绝承认的人的社会美德。事实上，慷慨、宽恕、人道主义——如果这些不是对弱者、对犯罪之人或者对普遍的人类所施予的怜悯，那又是什么？在正确意义上理解的话，甚至仁爱、友爱，也不过就是针对某一特定对象的持续怜悯之情的产物，因为希望别人不受痛苦不就是希望别人幸福吗？……旁观者越深切地把承受痛苦者视为与己一体，旁观者的怜悯、体恤就越加强烈（第94页）。所以，这一点是肯定的：怜悯是一种天然的感情；怜悯减弱了各个个体的利己之心，有助于整个种族的共同生存。在生存的天然状态下，怜悯替代了法律、道德、风俗习惯的位置，并且还有着这一好处：人们不会试图违抗它那温柔的声音。是怜悯让身强力壮的野蛮人回心转意，不会夺走一个弱小

儿童赖以生存的财物，或者一个患病老者一生中胼手胝足积聚起来的养老钱，只要这些野蛮人还有一线希望可在别处另打主意的话；怜悯并不像那理性公义的崇高格言那样，“以你希望别人对待你的相同方式对待别人”，而是以另一稍欠完美、但却更有用的、唤起天然善良本性的格言激励每一个人，“善待你自己的同时，尽量少给别人带来痛苦”。一句话，只能从这种天然的感情，而不是从巧妙的辩论去发现每个人对做出坏事时都会感受到的厌恶的原因，而这种感受厌恶甚至是与所受过的教育无关。

我们再把卢梭在《爱弥儿》（第四部，第115—120页）所说的这些话互相比较一下：

事实上，如果我们不是让自己转移至自身之外，不是视自己与受苦者为一体，就好比离开了自身，进入了他人的身体一样，那我们又何以让自己受到感动而产生怜悯？我们所感受的痛苦是与我们认为别人所感受的痛苦相一致的。我们不是在我们自身，而是在他人那里，感受着痛苦；……我们要给青年人提供一些对象物，好让他们能够对这些对象物发挥自己内心的膨胀力量——那股内心的膨胀力量使年轻人得以扩大和扩展自身、推己及人，使他们在自身之外到处都能找到自己。要小心谨慎避免那些限制他们、让他们以自己为中心、绷紧其个人自我的弹簧。

正如我已经说过的，我并没有学院派权威的支持，但我却可引证：中国人的五大美德却是以同情（“仁”）排在首位。其余的美德则是公正（“义”）、“礼”、“智”、“信”。同样，我们看到印度人在为怀念逝世的王侯而建起来的纪念碑上，在这些王侯留下佳话的众多美德之中，对人和动物的同情占据着首位。在雅典，同情在广场有其祭坛：“雅典人在市集为同情这一神灵设立了祭坛。雅典人是希腊人中惟一崇敬这位神灵的人，因为在所有神灵当中，同情之神是在人类生活及其变迁浮沉之中最发挥出影响的。”（保萨尼阿斯[26]I，17）卢奇安[27]在《泰门》99也提到了这一点。斯托拜阿斯为我们保存下来的、出自福康[28]的话语把同情视为人类最神圣的东西：“我们不能强行把祭坛从庙宇中拿走，或者说强行把同情从人的心中拿走。”在一本译自印度寓言集《班·查坦特拉》的希腊语版本中，有这样的话：“同情是所有美德中位列第一者。”我们

可以看到，无论何时、无论何处，人们都非常清楚地认识到道德的根源；只有欧洲人才看不到道德的根源所在，对此犹太教难辞其咎，因为它贯穿着一切。这样，道德的根源对于欧洲人就绝对是责任命令、道德法则、强制命令，一句话，某一必须服从的指令。然后，欧洲人就再不愿意偏离这一观点，也不愿意看到所有这些永远不过就是建立在自我、利己心的基础之上。当然，个别出类拔萃的欧洲人会感觉和意识到其中的真理。卢梭就是一个例子，这在上文已说过了。另外，莱辛[29]在一封写于1756年的信中也说过："最具同情心的人就是最好的人；这样的人最倾向于社会美德和各种各样的高尚品德。"

20. 不同性格在道德上的差别

为使我对道德基础的阐述达致完整，我最后要回答的问题就是：人与人道德行为之间的巨大差异是什么原因造成的？如果同情是做出所有一切真正（亦即无私）公正和仁爱行为的原动力，那为何有些人会受到这一原动力的推动，另有一些人却又不会呢？道德伦理学是否在发现道德推动力的同时，也能让这道德推动力发挥出作用？伦理学是否可以使一个铁石心肠的人生出同情之心，并以此使这个人脱胎换骨成为一个正直、善良的人？答案肯定是否定的，因为各人性格的差异是与生俱来和无法根除的。一个人的凶恶本性之于这一个凶恶的人是与生俱来的，正如毒牙和毒牙泡之于一条毒蛇是与生俱来的一样。"意欲是教不会的"——这是暴君尼禄的老师塞尼加所说的一句名言。柏拉图的《门罗篇》详细探讨了美德是否可以教会这一问题。柏拉图引用了泰奥根尼斯[30]的话：

一个坏人的确永远不会
因为经受教导而变好。

并且达致了这一结论："美德既不是天生的，也不是后天学会的；获得美德是神灵的安排，而不是通过理智的作用。"（《门罗篇》）在此希腊原文的两个词φυσει和θετα　μοτρα的差别在我看来，似乎显示了形而下和形而上之间的差别。根据亚里士多德的陈述，伦理学之父苏格拉底就说过，"要做好人抑或做坏人，并不是由我们自己决定的。"（《大伦理

学》）亚里士多德本人就表达了同样的意思："个别的性格特征似乎是以某种方式得之于大自然，因为如果一个人具有公正、节制或者勇敢等素质，那他是从出生起就已拥有这些素质。"（《尼各马可伦理学》）同样，在那肯定已经是相当古老、虽然不一定是真实的毕达哥拉斯的《阿奇达斯》片断中——这些由斯托拜阿斯为我们保存在《弗洛里列古奥》（I，77）中——我们可看到人们明确地表达了这一看法。这些片断文字也收进了《希腊道德论文集》（第二卷，第240页）里面。那些文字以多利安方言写道，

> 对那些以教育和论证支撑起来的美德，我们只能称为学问。但那最优秀的人伦美德却应视为我们灵魂中非理智部分的天性，其基础就是身上所拥有的某一道德成分，诸如慷慨、正直、节制等。

通观亚里士多德在其《论美德和劣性》中所扼要列出的美德和劣性，我们就会发现：所有这些美德和劣性都只能理解为与生俱来的素质，并且的确只有当这些东西是与生俱来的，才是真正的美德或劣性。而如果这些东西是经过理智思考以后、由人们随意作出的行为，那这些最终就沦为做假，是不真实的东西；因此，一旦为形势所迫，人们是否还能够继续保持这些行为，对此我们是一点都不放心的。关于亚里士多德以及其他古人都不曾提及的仁爱美德，情形也没有多少两样。所以，蒙田说的也是同样的意思——虽然他说这话时仍保持着他那一贯的怀疑论者的口吻："这难道是真的吗？要成为一个完全的好人，那就得具备某些神秘、天然和一致的素质，即不需要法律、理智、他人的榜样的帮助？"利希腾贝格干脆直截了当地说："凡是出自某一意图和决心而做出的道德行为，都没有多大的价值。情感或者习惯才是关键的。"（《杂文集》）甚至基督教的原初学说也与这种观点不谋而合，因为在山上训道（《路加福音》6：45）中，耶稣说，"良善的人，会从其内心的良善积存拿出良善；邪恶的人，会从其内心的邪恶积存拿出邪恶……"在这之前的诗句，我们则读到对这所说的一个相当形象的解释："优良的树不会结出腐败的果实；腐败的树也不会结出优良的果实。"

康德却是全面解释清楚这一重要问题的第一人。康德的伟大学说就是验知性格作为现象，在时间上和通过多样行为表现出来，其根源是悟知性格；悟知性格是这些现象后面的自在之物的构成，因此，是独立于

时间和空间，独立于多样性和变化。只能以此解释那任何有经验的人都知道并感到诧异的事实，亦即人的性格牢固不可改变。每一套允诺能够改善人的内在道德、让人们在美德方面取得进步的伦理学，在任何时候都会遭到现实和经验的驳斥，而这也就证明了美德是与生俱来的，而不是靠聆听说教。性格作为原初之物是不可改变的，因此，任何经由矫正认知以改善性格的努力都是无法达到目的的。假如情况不是这样，假如就像上述那些肤浅伦理学所声称的那样，经由道德说教就可改善人的内在性格，因此，“人持续不断向更好、更高尚方面的进步”是有可能的，那除非所有众多的宗教机构和宣讲道德的工作都无法达到目的，否则，人类年老的一半起码平均都会明显比年轻的一半更好。我们却看不到这方面的半丝迹象。年轻人与年老一辈相比，我们更能期望前者做出好事，因为年老一辈经历了世情以后变得更坏了。虽然某一个人有可能在年老时与年轻时相比显得更坏，但这仅仅是因为到了年老以后，随着认知的成熟以及得到了多方矫正，一个人的性格越加纯粹和清晰地凸现出来了；而在年轻时，无知、错误和幻象时而把虚假的动因在我们眼前晃动，时而又遮蔽了真正的动因。从前文《论意欲的自由》第三部分就可以得出这些结论。在被判刑的罪犯当中，年轻人比年老者多得多，其中的原因就在于如果一个人的性格中具有做出那些犯法事情的天性，这些天性很快就会找到机会以做出犯法的事情而显现出来，具备这样天性的人很快就会到达他们要赶往的目的地：不是监牢就是绞刑架。与这些人相反，那些在其漫长一生中，众多机会都无法驱使其作奸犯科的人，到了晚年也不容易受动因怂恿做出这样的事情。因此，在我看来，老年人受到尊敬就是因为老年人在经过漫长一生的考验以后，仍能保存自己的正直和清白——这是老年人获得人们尊敬的前提条件。与此观点相应的是，人们在现实生活当中并不会受到道德学家上述那些所谓人的性格会不断改进的言论的迷惑，而是对一个证实就是坏人的家伙，我们永远不会再抱信任；而一个经受了考验、证明了具备高尚品格的人，那就算其他所有一切都已发生了改变，我们始终都会对这个人的高尚品格充满信心。“先有本质，后有本质的发挥”是经院哲学涵义深长的一句至理。这一世界的一切事物都根据构成其本质的不变成分而发挥作用，人亦如是。是一个什么样的人，就必然会做出什么样的事。“毋须原因、根据就可自由选择”——这一童年期哲学所吹起的牛皮早已是吹破了。也只有那么一些戴着博士帽的老妇人仍然还受着这种思想包袱的困惑。

人们行为的三大伦理道德上的基本动力：利己、恶毒、同情，在每一个人的身上都是以不同，甚至是极不相同的比例存在。动因根据一个人身上的这三者的比例而相应地对这一个人发挥出作用、引出这个人的行为。对一个利己心很重的人，只有利己的动因才会产生威力，而投合同情心和恶毒心的动因都敌不过利己的动因。这样的一个人既不会牺牲自己的利益去报复敌人，也不会牺牲自己的利益去帮助朋友。而另一个对恶毒的动因相当敏感的人，却经常会为了损人而不惜害己。这是因为具有这样性格的人，在给别人制造痛苦中所得到的快乐，超过了他们自己所要承受的同等痛苦。“一旦可以损人，就连自己的命都不顾了。”（塞尼加语）这一类性格的人怀着狂喜投入到一场只能是两败俱伤的斗争中去。他们甚至在深思熟虑以后，谋杀了给他们造成过伤害的人，然后马上自杀以躲避惩罚。这样的事情，在日常生活经验中屡见不鲜。相比之下，心的善良全在于对所有有生命之物都会怀有深切的同情，但首先是对人的同情，因为对痛苦的感受是与智力的程度同步的。所以，人所感受的无数精神以及肉体的痛苦，与动物惟一肉体上的、更昏沉更麻木的痛苦相比，人比动物有着多得多的需得到同情的权利。因此，一个人本性中的善良首先体现在控制自己不做出伤害别人的每一行为，不管这伤害具体是什么，其性质和程度为何。其次，当别人承受痛苦时，能促使自己伸出援助之手。在这一方面，有些人会走得很远，就像那些往相反方向走得很远的恶毒之人一样。也就是说，一些具有异常善良本性的人对别人的痛苦比对自己的痛苦更为上心，因此，他们为了别人而作出牺牲，以致自己比所帮助的人承受了还要多的苦痛。假如几个甚至许多其他人能够同时因自己的帮助而受益，那在迫切需要的时候，这些人会献出自己的生命，例子就是阿诺德·冯·温克尔里德。在5世纪汪代尔人从非洲侵入意大利时，根据约瑟夫·冯·穆勒的记载（《世界史》第10卷，第10章），诺拉主教波林奴斯“为了赎回囚犯，花光了教会的储存、自己和自己朋友的财产。然后，波林奴斯看见一个寡妇在悲伤哭泣，因为士兵们要把她惟一的儿子带走。波林奴斯就恳求代替寡妇儿子去从事苦役。那时候，年纪合适、不曾倒于刀剑之下的人都被抓起来押往迦太基从事苦役”。

根据人与人之间这种巨大的、与生俱来的、原初的差别，每一个人就相应地只会受到这个人最为敏感的那些动因的影响，正如某一物体只

对酸、而另一物体则只对碱起反应一样；并且，就像这些物体不可改变一样，人的性格也是不可改变的。对善良的人能够发挥出强劲推动力的友爱和助人的动因，对于只能接收利己动因的人，却是不起任何作用的。但如果我们要驱使这些一心利己的人作出友爱、助人的行为，那我们就只能让这些人错误以为：缓解别人的痛苦可以间接以某种方式使自己得到好处（正如大多数的道德说教其实也是在这一意义上作出各种不同的努力）。但以此方式，这个人的意欲就只是遭误导而已，而不是他的意欲改善了。要真正改善一个人的意欲，就需要让这个人对动因的整个接受方式来一个翻天覆地的变化。因此，例如，要让甲变得不再对别人的痛苦无动于衷；要让乙变得不再对造成别人痛苦感到快乐；让丙变得不再是自己个人的利益远远高于一切其他别的动因，不再是只要自己能够获得丁点利益，那其他别的动因就都无法再对他发挥作用。这样的一种改变却肯定比把铅变成黄金更加不可能。这是因为这就好比需要把这个人身体里面的心脏翻转过来，改造这个人最内在的深处。相比之下，我们所能做的一切，只是启发这个人的头脑理解，矫正他的看法，使这个人更准确地把握客观存在的事物和生活中真实的情况。但所做的这一切不过就是让这个人的意欲构成能够更加连贯、清晰、明确地显现，不受歪曲地表达出来。这是因为，正如做出许多良好的行为其实是受到虚假动因的诱使，是因为相信那善意虚构出来的这一说法：做出这些良好行为在今生或者来世得到好处；同样，许多的恶行也只是因错误理解人生境况所致。美国的罪犯惩教制度所根据的就是这一道理：这种惩教制度并不打算改善犯人的内心，而只是设法矫正犯人的头脑念头，让他们认识到：凭本分和工作，而不是靠偷窃、诈骗，更能稳妥、轻松地过上安乐的生活。

我们可以通过动因强制人们守法，但却无法强制产生出道德；我们可以重塑我们的行为模式，但却改变不了我们的意欲，而道德的价值只取决于意欲。我们改变不了意欲所争取的目标，而只可以改变意欲为实现其目标所采取的途径。我们获得的教导可以改变可供选择的手段，但却改变不了我们最终的目标——这最终的目标是每一个人的意欲根据其原初的本质制定出来的。我们可以告诉利己主义者：如果他们放弃小小的好处，就可以换来更大的利益；我们也可以让恶毒者清楚知道：给别人造成痛苦的话，那将给自己带来更大的痛苦。但要劝说别人放弃利己

之心或者害人之心，我们却是无能为力的，正如我们改变不了猫捉老鼠的天性一样。通过增长见识，通过别人的教导了解了人生的状况，因此也就是通过启发头脑的思维，那甚至一个人善良的本性，也得以更有条不紊和更加完美地外现其本质。例如，经由别人的指点和说明，我们终于看到了我们所做的事情经过长的时间和过程以后才会造成的结果，诸如只是间接造成的、只是随着时间的推移才会给别人带来的痛苦——而这些就出自我们当初所做出的一些我们认为并非不好的行为或事情。同样，我们会获得教训：许多出于好心而做出的事情却会引来不好的结果，例如，出于好心而宽恕和放过了坏人。我们尤其学会了“不要伤害任何人”的原则要普遍优先于“帮助别人”的原则，等等。在这方面而言，修养道德和学习理论道德学当然会有一定的效果；但能做的也就到此为止了，局限轻易就可看得出来。头脑是照亮了，但心却依然没有改善。最根本性的东西——无论是在道德方面，还是在智力或者体质方面——都是与生俱来的，人为努力和运用技巧始终只能起到辅助作用。每一个人之所以是他（她）这样的一个人，就好比是“凭着神灵的恩典”，

到最后，你仍然是你，
尽管戴上百万发卷的假发，
和垫高鞋底，
但你永远还是你。

——歌德：《浮士德》1，1806—1809

长久以来我就听过读者提出这一问题：那功德和罪孽又在哪里呢？关于这一问题的答案，我请读者参看本文的第10节。答案安排在那一节，因为那与康德关于自由与必然性的学说紧密相关。否则的话，我就会在此处陈述这一答案。所以，在此我请求读者再次阅读我在那一节所作的论述。根据在那一节所作的论述，当动因出现时，本质的发挥（operari）（做出行为）就是完全必然的。因此，自由——惟独通过责任宣示出来——就只能存在于本质（esse）之中。虽然良心的指责首要和明显涉及我们所做出的行为，但归根到底这些指责针对的是我们的本性（性格）；我们所做出的行为只是提供了说明我们性格的充分有效的证据而已，因为我们的所为之于我们的性格就犹如疾病的症状之于这一疾病。因此，罪孽和功德就必然在于这一本质（esse），在于我们是什

么样的人。我们在他人身上所尊敬和爱戴的，或者所鄙视和憎恨的，并不是一些可以改变和消逝的东西，而是长驻、维持不变之物，是这些人的素质。而一旦我们对这些人改变了看法，那我们不会说他们改变了，而是说我们看走眼了。同样，我们对自己的满意和不满意之处，就是我们的自身，是那已成定局、永远不变的东西；这些甚至包括了智力乃至面相方面的素质和特征。所以，罪孽和功德除了就在我们自身，又会是在哪里呢？那对我们自身越来越完整的了解，那不断填满了行为记录，就称为良心（gewissen）。良心的课题首要的就是我们的行为，更确切地说，就是那些要么我们对同情所发出的呼唤充耳不闻而做出的行为——同情要求我们起码不要伤害别人，而且还要帮助别人——因为我们受到了利己心或者恶毒心的指引；要么就是抵制自己的利己和恶毒之心、听从同情的呼唤而做出的行为。这两种情形显示了我们在自己与别人之间划分出多大的差别。而我们道德或者不道德的程度，亦即我们公正、仁爱或者恰恰相反的程度，最终就取决于这种人我之间的差别。随着对具有这方面涵义的行为的回忆不断丰富，自己的性格图像、我们对自己的真正认识也就越发变得完整。但由此认识，产生了我们对自己、对我们所是的满意或者不满，也就是说，根据利己心、恶毒心、同情心在我们自身所占据的支配地位，亦即根据我们心目中人我之间差别的大小，而相应感觉到的满意或者不满。按照这同一衡量标准，我们也同样地评判别人，而对于了解别人的性格，那就像了解自己的性格一样，都是经验以后才获得认识，只不过对别人性格的认识更加有欠完整。这样，我们在自我评判时对自己的满意或者不满（这种不满可以一直达致良心不安的程度），在评判别人的时候，就表现为赞许、表扬、尊重，或者指责、愤慨和鄙视。许多很常见的语言表达方式也证实了：我们对他人的指责虽然在开始时是针对他人所做出的行为和事情，但其实却是针对行为者无法改变的性格，美德或者恶行则被视为内在、持续的素质。例如，“Jetzt sehe ich，wie du bist！”（德语，“我现在才看清楚你是个什么样的人！”）、“Now I see what you are！”（英语，意思同上——译者）、“Voila donc，comme tu es！”（法语，“啊，原来你是这样的人！”）、“我可是有眼无珠，看错你了！”“我可不是这样的人！”“我不是做得出这种欺骗事情的人”，等等。还有就是，“Les ames bien nees”（法语，“出身高贵、禀性良好的人”，直译为“天生就有高贵的灵魂”——译者），西班牙语中的“bien nacido”（“出生高贵”）、希腊

语“ευγενπξ”，“ευγενεια”表示“美德”、“具美德”和拉丁语“generosioris animi amicus”（一个高尚心灵的朋友）等。

良心是以理智功能为前提条件，原因在于有了理智功能以后，清晰、连贯的回顾记忆才成为可能。事情的安排就是良心只是在事后才发言；正因为这样，我们也把良心称为评判的良心。在事情发生之前，良心并非是在真正意义上发话，也就是说，这时良心只是间接地表白自己，因为反省思维是根据对过去类似事情的记忆，认定对这仍只是计划要做的事情是不赞成的。我们意识中的伦理道德事实就到此为止了；这些事实本身就是形而上的问题，并不直接属于我们必须要回答的问题。虽然如此，关于这些，我将在本文的最后部分《伦理道德的形而上的基础》简要谈论一下。我们已经认识到：良心其实只是通过一个人所做出的事情，对这个人的不变性格所获得的了解。与这一认识完全吻合的是下面这一事实：不同的人对自私、恶毒、同情等动因的敏感度都极为不同——这一个人的道德价值也就取决于这个人对这些动因的敏感度——这种不同的敏感度并非可以以其他的事情加以解释，也不是可以经由教育而获得；因此，这些东西并非出自时间，并非可以改变，甚至不是取决于偶然，而是与生俱来的、不可改变的，对此我们也无法作出更深入的解释。据此，一个人一生的轨迹连同其变化多端的活动，其实不过就是一只座钟的外在钟面；藏在座钟里面的，另有某一原初的驱动装置。或者说，这一生的轨迹不过就是一面镜子，只有透过这面镜子，我们的意欲成分（这是我们的内核）才暴露给我们的智力。

谁要是认真想清楚在这里和在本文第10节所说的内容，就会发现我对道德基础的论述是整体连贯、一致的，而这却是所有其他的道德基础学说所欠缺的。在另一方面，我的这些论述也与经验中的事实相吻合，而这些理论与事实互相一致则在其他学说中更少见到。这是因为只有真理才可以与自身协调、与大自然普遍吻合和对应，而错误的基本观点则在内在自相矛盾，在外在实践经验中处处碰壁，所碰到的尽是对其错误的无声抗议。

我也清楚意识到：我在这篇论文里（尤其是临近结束的部分）所阐述的真理，迎头痛击了许多根深蒂固的错误观点和认识，特别是那些现正风行一时的某些幼稚园道德理论。但我对此没有半点惋惜和歉疚。这

是因为，首先，我现在不是在跟小孩或者大众说话，而是面对一个能有正确认识的科学院。这一科学院提出了这一纯粹理论性的问题，目的就是要找出伦理学的最终根本真理；科学院也期待能有对这极其严肃的问题一个严肃的回答。其次，我认为并没有什么所谓有用的谬误、无害的谬误；没有什么谬误可以有特权不遭受驳斥。相反，每一谬误所带来的害处绝对远远大于益处。如果人们让现时的偏见和定见作为鉴别真理的标准，或者作为真理探讨所不能超越的界限，那我们就倒不如诚实一点，完全停办哲学系，取消科学院算了，因为实际上并不存在的东西，那也不应该让其有名无实地存在下去。

第四部分　对道德原始现象的形而上的解释

21. 如何理解这附加部分

在前文，我已证实道德推动力是事实存在的，同时也表明：惟独从这道德推动力才可产生出不带私心的公正和名副其实的仁爱；而所有其他的美德都是建立在这两大首要美德的基础之上。要为伦理学找出理据、基础的话，所有这些也就足够的了——只要我们的讨论是以可被证实的确存在的事实为依据，不管这些事实是在外部世界还是在意识之中，而不是像许多我的先行者那样，纯粹只是随意假设某一抽象的命题，然后就从这一命题引出道德的准则；或者就像康德那样，只用一个概念，亦即法则的概念，就可引申一番。由丹麦皇家科学院所提出的问题，在我看来似乎在这篇论文里已充分解答了，因为科学院所提出的问题针对的是伦理学的基础，而不是要求得到一套形而上学的理论，以便回过头来为伦理道德提供理据。但是，我知道得很清楚：我们并不仅仅以获得这样的解答而得到最终的思想上的满足和安宁。正如在从事所有现实科学研究时，到最后，我们所看到的就是原初或说基本的现象。我们虽然可以以这些原初现象去解释所有隶属于和出自这些原初现象的其他现象，但这些原初现象本身却仍然无法得到解释，对于我们仍然是一个不解之谜。同样，我们现在探索伦理学也不例外。在此，我们仍然需要有一形而上的学说，亦即需要对这些原初现象——这些原初现象总体加在一起，就构成了这一世界——作出一个最终的解释。这样的需要就提出了这一问题：为何这一存在的、我们所理解的现象是这样的一种情形，而不是另外别的样子；我所描述的性格现象是如何出自事物的自在本质的？的确，在伦理学，我们更加迫切地需要一个形而上的基础，因为无论是哲学体系还是宗教体系都对此意见一致：人的行为其伦理道德方面的深长涵义，同时也是形而上层面的深长涵义。这形而上的涵义扩展至事物纯粹现象以外、超出经验的可能，因此是与这世界的整个存在和人的命运密切相连的，因为存在的涵义最终所抵达的顶点肯定就是道德方面的。这一点得到了无可否认的事实的证明；在临近死亡的时分，每个人的思绪都朝着道德的方向，不管这个人是否信奉宗教的教义；每个人都会完全从道德的角度，不厌其烦地给自己所走过的一生作一总

结。关于这一事实，古人所作的证词尤其具有分量，因为古人并没有受到基督教的影响。在据说是古代立法者扎勒科斯所写的、由斯托拜阿斯为我们保存下来的一段话中，已经明白表达这一事实了：

> 我们要留意我们生命临近完结的时分，因为人之将死，想到自己所做过的不公正的事情，都会心生悔疚；人是多么希望自己在一生中都是正直行事啊。

同样，在我想起的一个历史事例里面，伯里克利[31]临终躺在病床上，并不想听别人说起他一生中所成就过的大事，而只想知道他是否给任何一个公民带来悲痛（普卢塔克著《伯里克利传》）。除了这一例子，我再举出另一相当不同的情形——我是在一份宣读给英国陪审团的陈词中读到这件事情的。一个15岁的粗野黑人少年在一艘船上与人打架时遭受重创。垂死之际，这个黑人少年急切地让人唤来了他的所有同伴，很想知道自己可曾在感情上伤害过或者侮辱过他们当中的任何一人。在得到否定的回答以后，这个黑人少年心头总算落下了一块大石。经验普遍告诉我们：在垂死之际，人们都希望与所有人达致和解。证实这一说法的另一类证据就是这一为我们所熟知的经验：对于自己所做出的智力成就，甚至是这世上的第一流思想杰作，成就者都会乐意为此接受报酬——如果他能够获得这报酬的话——但对于自己在道德上所做出的了不起的事情，几乎每一个做出这种事情的人都会拒绝为此领取酬劳。尤其对于做出了伟大的道德行为的人，就更是这样。例如，当一个人冒着失去自己生命的危险，挽救了一个甚至几个人的生命的时候，那一般来说，尽管这个人是一位穷人，他仍然会不取任何报酬。这是因为他感受到：如果为此行为收取了酬劳，那他的行为所具有的形而上的价值就会因此而打上折扣。戈德弗立德·奥·布尔格[32]在《正直的人》的颂歌的结尾处，就为我们提供了这方面的文学描写。在现实生活当中，也经常发生同样的事情。我在英国报纸上也常常读到对这一类事情的记载。这些是普遍发生的事实，不分宗教之间的差别。正因为生活中有着这一无法否认的道德、形而上的倾向，所以，如果不对此倾向在伦理道德和形而上的意义上作出解释的话，那任何一个宗教都无法在这一世上立足，因为宗教是通过其伦理道德的一面在人的情感驻足。每一个宗教都把其教义作为每一个人都感觉到的、但却不明所以的道德推动力的基

础，并且把教义与道德推动力如此紧密地联在一起，以致两者看上去似乎是不可分离的。事实上，教士们尽力把不信神和不道德混为一谈。这就是为何信神者把不信神者与道德败坏等同起来。这一点，我们可以从下面这些词语中看得出来，因为“不信上帝者”、“不信神者”、“不信基督”的人、“异教徒”等是作为“品德恶劣”、“道德败坏”的同义词运用。对于宗教来说，由于从一开始就要求信众相信，无条件地要求甚至是夹杂着威胁要求其信众信仰其教义，这样，那些深奥的问题就得以轻松地敷衍过去。哲学体系在现正处理的问题上却并不轻松，因此，在检查所有这些体系时，就会发现不光是伦理学的基础、理据，就算是伦理学与某一既定的形而上学说的连接处，也一样是相当不尽人意。但伦理学需要得到形而上学说的支撑。这一需要是无法回避和拒绝的，我在本文的引言部分已经引用沃尔夫和康德的权威意见强调了这一点。

但形而上的问题却是让人们煞费思量的最困难的问题。许多的思想家甚至把形而上学的问题视为根本上就是无法解答的。在撰写本篇论文时，因为受到这自成一篇的专题论文的形式所限，我平白又多了一重特殊的困难。也就是说，我不可以从某一特定我所承认的形而上学体系出发，因为这样的话，我就要么必须详细阐述这一形而上学体系——这样做会占去太多的篇幅——要么就得把这形而上学体系认定为理所当然的、肯定是没有问题的——但这样做是极其靠不住的。再者，由此可知，在这里就像在这论文的前半部分一样，我同样无法运用综合法，而只能采用解析法，亦即不能从根据引出结论，而只能从结论找到根据。这种迫不得已、只能在没有任何前提和假定的情况下展开论述，这种除了从每个人都普遍共有的角度进行审视以外别无其他办法的困难处境，使我阐述道德基础的工作平添了难度。甚至现在当我回头检视这篇文章时，那简直就像是表演了某一难度极高的魔术，情形就犹如徒手在空中做出了一样本来必须要有某一结实支架或者承托物才可以进行的工作。但现在，在没有任何前提和假设的情况下，要对伦理道德基础作出形而上的解释，难度就越发加大了。我惟一能够想到的解决办法就是仅仅勾画出一个大概的轮廓就算了；那更多地是约略提及，而不是详细的解释；那只是指出朝着目标方向的路径，而不是沿着这一路径一走到底；并且我只是大致上说出一小部分在其他情况下我在此可以悉数表达的东西。除了上述所说的原因迫使我要这样处理外，另一个理由就是这之前

的部分已解答了丹麦科学院所提出的问题。所以，我在这里就这话题所作的额外阐述，已经超出了科学院的要求。这一附加部分我尽管提供给读者，读者诸君也就尽量一阅可也。

22. 伦理道德形而上的基础

现在，我们就要离开在此之前一直脚踏的经验实地，要在经验不可能抵达之处，寻找最终的理论上的满足。只要能窥见一点点蛛丝马迹、获得瞬间的一瞥，并以此得到某些满足，那我们就已经是幸运的了。虽然如此，我们不会舍弃的是在到此为止的考察中我们一直秉持的诚实态度。我们不会像那些所谓后康德哲学那样，只是满足于梦幻空想，只顾搬出一些不实的假话、用字词去吓唬别人、一味故弄玄虚迷惑读者。相反，我们许诺给读者的只是一点点的东西，但这些不多的东西却是我们诚实、认真献给读者的。

到此为止一直被我们用以解释事情的理由和根据，现在却成了我们要解答的问题。我指的是人们那与生俱来的、无法根除的天然同情心——这同情心已获证明就是产生并非利己的行为的惟一根源，也惟独只有这一类行为才具有道德价值。许多当代哲学家把好（善）（gut）和坏（bose）当作是非常简单的概念，亦即不需要、也无法作出解释。然后，这些哲学家在大多数情况下都深奥莫测、虔诚庄重地大谈某一善的理念，从这一理念就引申出他们那套伦理学的支撑理论，或者至少弄出一块遮丑布，以掩藏其伦理学理论的贫乏。面对这种情形，我有必要在此插入几句解释：这些好（善）、坏的概念可一点都不是简单的，更加不是先验给予的，而是表达了某种关系，这些概念是从最日常的经验中获得的。所有与某一意欲的奋斗和企图相符合的东西，对于这一个体意欲来说，就是好的，例如，好的食物，好的道路，好的预兆。与此相反的就是坏（schlecht）的，如果应用在生物身上，就换上另一“坏”的德语词（bose）。如果一个人由于自己性格的原因，并不愿意妨碍别人的奋斗和争取，相反，在力所能及的情况下，都会不吝相助，促成别人的好事，那这个人就被得到其帮助的人称为好人。所以，好的概念是从某一被动主体、从相对的和经验的视角出发，套用在一个人的身上。但现在如果我们探讨一个人的性格，并不只是在这人与别的关系而言，而是

就这个人的性格本身，那我们从前文的论述就已经知道：对别人的苦与乐的直接同感和关注——其源头我们已认清就是同情心——就是产生出公正和仁爱诸美德的原因。但如果我们深入这个人性格的本质，那我们就明显发现：原因就在于在这个人的眼中，人、我之别并没有常人所看到的那样大。这种人、我之别对于恶毒的人是如此之大，对于他们，别人的痛苦直接就是一种乐趣；因此，恶毒的人在没有得到利益好处的情况下，甚至不惜损害自己的利益也要得到这种乐趣。在利己主义者的眼中，人、我之别的程度仍然大致这样：为了自己小小的利益，他们可以不惜以他人的痛苦作为手段，目的就是要得到这些利益。因此，对于这两种人来说，局限在他们肉身之中的“我”与除“我”以外的包括整个世界的“非我”，两者之间隔着一道宽阔、不可逾越的鸿沟，两者有着极大的区别。“只要我一人得生，哪管这世界沉沦和毁灭”就是这种人信奉的格言。相比之下，对于好人来说，这种人、我之别可没有那么巨大；在一些品德高尚的人的行为里，这种区别似乎消失了，因为这些品德高尚的人为了帮助别人得到幸福而牺牲了自己的幸福，因而把别人的“我”与自己的“我”一视同仁。如果能够拯救许多人，这种人甚至可以完全牺牲自己的“我”，为了多个生命而贡献出一己的生命。

读者可能会问，这后一种人对人、我关系的看法——这是善良之人的行为根源——是不是错误的，是不是基于某种的错觉？抑或与此相反的看法——自私和恶毒的人就坚持这种看法——才是错误的、是错觉所使然？

自私自利的人对人、我之别的看法——这构成了他们利己的根源——从经验上说是严格合理的。人、我之间的区别，根据我们的经验，似乎就是绝对的。使他人与自己分离开来的空间上的差异，也把他人的苦、乐与我相分离。在另一方面，首先需要指出的是：我们对自己本身的认识一点都不是已经透彻、清楚明白的。通过脑髓对感觉素材的直观，因此也就是以间接的方式，我们认识到那作为空间中物体的自己的肉身；透过内在的感觉，我们了解到了那持续不断的、经由外在动因刺激而起的渴望和意欲行为；最后还有我们意欲那多种多样、或强或弱的激动——我们所有内在的感觉都可以还原为这些意欲激动。我们所认识的就是这些了，因为认知能力本身并不为我们所认识。在另一方面，这

所有现象的底层和根基，我们内在的自在本质，那意欲着和认识着的本身，却是我们无法接触和了解的，因为我们只是向外察看，内在却是一片黑暗。因此，我们对自己本身的认识一点都谈不上完整、详尽和彻底；其实，这种认识还只是相当表面的。就其主要的和大部分而言，我们自己本身对于我们自己都是陌生不可解，是一个不解之谜；或者，就像康德所说的，“我只是了解作为现象的自身，而不是那自在之物”。至于那为我们所认识的另一部分，虽然人与人之间彼此完全有别，但由此并不可以得出结论说：在那大的和本质的、每个人都无法看见、都感到陌生的部分，人们也是彼此完全有别。就这一部分而言，起码有可能每个人身上的这些部分是相同的。

存在物（wesen）的多样性和数字差别究竟是由什么造成的？是时间和空间。惟有经过时间和空间的作用，多样性和差别才成为可能，因为所谓“许多”、“多样性”（viele），我们只能理解为要么彼此并列，要么分先后排列的表象。因为多个的同类就是各个个体，所以，我把时间和空间名为“个体化原理”，因为时间和空间使这“许多”、“多样性”成为可能，而不管这是否就是经院哲学家在选用这名称时心目中的精确涵义。

康德那令人惊叹的深刻头脑对这一世界作出了解释。在康德的这些解释里面，如果有一些东西是真实和毋庸置疑的，那就是康德的超验美学，也就是关于时间和空间观念的学说。这一学说的理据是那样的清晰、透彻，人们根本不可能对此提出像样的异议或者反对意见。这一时间、空间观念的学说是康德的辉煌成就，我们可把这学说视为极少数已得到确实证明的形而上学说之一，是在形而上理论领域中的一大突破。根据康德的这一学说，时间和空间是我们直观功能的形式，是隶属于这一直观功能，而不是隶属于透过这直观功能所认识的事物；因此，时间和空间永远不会是自在之物本身的一种限定，而只能是属于这自在之物的现象——类似情形也只是在我们对外在世界的意识才惟一可能存在，而我们的意识受其生理条件所限的。如果时间和空间对于这自在之物——亦即这世界的真正本质——是陌生的话，那多样性对于这自在之物也必然是陌生的。所以，在感官世界的无数现象之中显现出来的，只能是一样的东西：也只有那一样的、相同的本质才会在所有那些现象中显

现出来。反过来说，那显现为多样的、因而是显现在时间和空间里面的东西，不可能是自在之物，而只能是现象而已。但作为现象的这种多种多样，也只是在我们那受到多方制约，并的确是取决于某种机体功能的意识中展现为多种多样。这种多种多样在我们的意识之外就不存在了。

这一学说告诉我们所有的多种多样只是表面上多种多样；在这世界上的所有个体当中，无论这些个体如何依次和同时展现为无限的数量，表现出来的仍只是相同、一样、在所有这些个体里存在着的真正存在本质。这样的一种学说，当然早在康德之前就已存在；我们甚至可以说：这种学说自古以来就有了。首先，这是这世界最古老的著作、神圣的《吠陀》里面的主要和基本思想，而《吠陀》的教义部分，或者更准确地说，深奥莫名的学说，则可在《奥义书》[33]中找到。在《奥义书》的几乎每一页，我们都可读到那一伟大的学说。作者不厌其烦地运用不计其数的名称和说法、采用多种多样的形象和比喻，重复阐明这些思想学说。至于这些思想学说也同样是毕达哥拉斯的智慧的基础——就算只是根据传下来的点点关于毕达哥拉斯哲学的报道而得出这一结论——那也是毫无疑问的。爱利亚学派[34]的差不多全部哲学也惟一包含在这些思想当中，这是众所周知的。在这之后，新柏拉图主义者对这些思想深信不疑，因为新柏拉图主义者教导说："由于所有事物的同一性，所有的灵魂都是同一的"。在9世纪，我们看到这些思想经由斯各图斯的帮助而出人意料地出现在欧洲，那是因为受到这些思想鼓舞的斯各图斯，把这些思想裹以基督教的形式和表达外衣。在伊斯兰教中灵气十足的苏菲[35]神秘学说中，我们重又看到这些思想。但在西方，乔尔丹诺·布鲁诺由于忍不住冲动说出了这一真理，而为此付出的代价就是充满耻辱和痛苦的死亡。尽管如此，我们也可看到，不管何时何地，只要这些思想一出现，那些基督教的神秘主义者就会身不由己、有违初衷地陷入其中。斯宾诺莎的名字与这些思想是联系在一起的。最后，时至今日，在康德摧毁了旧的思想教条以后，在世人看着仍在冒烟的废墟而目瞪口呆之际，那古老的思想经由谢林的无创造性的折中哲学又被再度唤起。谢林把帕罗丁[36]、斯宾诺莎、康德、雅可布·布默等人的学说，与新的自然科学的成果糅合在一起，迅速组合成一个整体以暂时缓解他的同时代人的迫切需要；然后，谢林就变换着花样演奏着这一杂烩曲子。结果就是那古老的思想得到了德国学术界的普遍承认和接受，甚至在只是接受过

一般教育的人士当中，那古老的思想也几乎是普及传播开来。只有今天的大学教授是例外，因为这些教授肩负着抵制所谓泛神论的重任。这样，处于如此艰难和尴尬的地位，情急之下他们就一会儿搬出让人可怜的似是而非的论点，一会儿只顾倾泻浮夸之辞，希望以此可以拼凑成一件像样的体面外衣，以包装那些迎合上头意思的、强令人们接受的、又长又臭的哲学。一句话，“一与万物”在任何时期都是傻瓜的笑料，但却启发着智者无尽的思考。对这个思想的严格证明只能从康德的学说中获得，正如上文所说的那样，虽然康德本人并没有做出这样的证明，而是采用聪明演说家所采用的方式：只给出前提，然后把得出结论的乐趣留给他的听众。

因此，如果多样性和互相分离只是属于现象，在所有生物身上显现出来的是同一样的本质，那么，上述那种取消了人、我之别的看法就不是错误的了，与此相反的上述另一种看法才是错的。这后一种看法，印度人把它形容为纱幕（玛雅），亦即表面的假象、幻象。至于前一种观点，我们可以发现那就是同情现象的根源，并且同情的确就是这种看法的现实表达。因此，这种看法就是伦理学的形而上的基础；这种看法其实就在于一个个体在另一个个体的身上重又直接认出了自身，重又认出了自己的真实本质。因此，实践的智慧，亦即在实践中做出公正、仁爱的行为，与达到极致的理论智慧及其最深刻的教义殊途同归。那些实践哲学家，亦即做出公正和仁爱的行为、不念旧恶、宽大为怀的人，以其实际行动说出的也就是上述的同一看法和认识，而这一看法和认识是理论哲学家最深奥的思想与作出了最艰辛的探究所带来的结果。优秀的道德品质比所有一切理论上的智慧都要高出一筹，因为理论上的智慧永远都是不完整的，并且要经过很长的推论过程才到达目的地。优秀的道德品质一下子就抵达了这一目的地。具高贵道德情操的人，哪怕智力上平平无奇，仍然通过自己的行为清楚显示出他们具有最深刻的认识、最高级的智慧，并使思想的天才、知识渊博的学者相形见绌——如果这些天才和学者以自己的行为暴露出那一伟大真理其实与他们的内心格格不入的话。

“个体化就是确实的，个体化原理和建立在这原理基础上的个体之间的区别就是事物的法则秩序。每一个体都从根本上有别于另一个体。我

惟独在自身之中才有了我真正的存在，而其他别的一切都是‘非我’，对于我来说都是陌生的。”这种认识的真实性，可由我们的骨、肉作证。这种认识是一切自我、利己主义的根源，每一缺少爱心、有欠公正或者用心狠毒的行为都是这种认识的现实表达。

“个体化只是现象而已，是经由时间和空间而产生；时间和空间只是所有我的头脑认知对象的形式，是以我的脑髓认知功能为条件。因此，甚至个体的多样性和个体之间的差别纯粹只是现象而已，亦即只存在于我的表象之中。我的真实内在本质其实也同样直接存在于每一有生命的个体之中，虽然这一真实本质在我那自我意识中只向我显现出来。”在梵文里，表达这种认识的是“tat tvam asi”，亦即“这就是你”。这种认识以同情的形式迸发出来；因此，一切真正的——亦即不是出于利己之心——的美德行为，都是建立在同情心的基础之上，其现实表达就是所做出的每一善良的行为。我们在请求得到人们的宽容、饶恕和仁慈的时候，我们诉诸别人的，归根到底就是这种认识，因为诸如此类的请求就是提醒人们不要忘了这一点：我们所有人在本质上都是同一的。相比之下，利己、嫉妒、憎恨、迫害、刻薄、报复、残忍、幸灾乐祸等所依据的却是那上述另外一种的认识，并以那种认识安慰自己。我们在听闻一桩高贵行为时，之所以会有内心的感动和欢乐（如果是我们自己亲眼目睹这种行为，那就更加体会到这种感动和欢乐；要是我们自己做出这样高贵的行为，对这感动和欢乐则感受最深）归根到底在于这样的行为使我们确信：尽管个体化原理向我们呈现出多种多样和彼此分离的个体，但超越这些以外的，则是这些个体的同一性：这同一性实在地存在，甚至是我们可以接触得到的，因为这作为事实凸显出来了。

随着人们坚持这种或者那种的认识方式，人与人之间也就相应产生了恩培多克勒[37]所说的“爱”或者“恨”。但谁要是满怀无比的憎恨，深入其仇敌的最内心深处，那他会很惊讶地在其痛恨的对象身上发现自己本身。这是因为正如在梦里，我们藏身于所有所出现的人物当中，在醒着的时候也是同样的情形——虽然要看出这一点并不那么容易。“这就是你”。

在一个人的身上，到底是这种还是那种认识方式取得主导地位，不仅会反映在这个人的个别行为里面，而且还显现在这个人的意识和情绪

的整个特征之中。因此，在一个好人那里，这些意识和情绪是和一个坏人身上的意识和情绪根本上不同的。一个心肠歹毒的人无论在哪里都会感觉到在自己与自己以外的一切之间有着一层厚厚的隔膜。对于这样的一个坏人，这一世界是绝对的非我，他与这一世界的关系根本上就是敌对的；这样，他的情绪的主音就是猜疑、嫉妒、憎恨、幸灾乐祸。相比之下，好人却生活在一个与其本质相一致的外在世界。他人对于好人来说并不是“非我”，而是“另一个我”。所以，好人与其他人的原初关系是友好的：他们感觉与所有其他人在内里是同源、相通的，他们会切身关注别人的苦与乐，同时也自信地假定别人也会切身关注自己的苦、乐。由此产生了他们内心深处的平和，以及那获得了安慰、宁静和满足的心绪。在他们周围的人都会受他们平和心境的感染而变得愉快起来。在遭遇困境时，卑劣、恶毒的人并不相信别人会施予援手；他们在请求别人给予帮助时，心里其实并没有多大的信心；一旦获得了别人的帮助，他们也不会真的有所感激，因为他们只会把别人所给予的帮助视为别人的愚蠢所致。这是因为这样的人还没有能力在他人的身上重又认出自身，虽然在他人身上的自身已经透过清楚无误的迹象显示了出来。这就是不知感恩的行为如此招人反感的真正原因。歹毒之人所无法逃避的、根本上必然面对的道德孤立的处境，很容易会让他们陷入绝望之中。好心肠的人在向他人求助时充满信心，因为他们意识到自己同样会乐于助人。这是因为：正如我所说的，对于坏心地的人来说，别人就是“非我”，对于好人来说，别人则是“另一个我”，那宽宏大量、原谅自己的敌人、以德报怨的人是品格高尚的，理应受到最高的赞誉，因为他们甚至在自己的那一内在本质受到断然否定之处，仍能把它认出来。

每一纯粹的善事，每一完全不带私心的帮助，亦即其动因完全就是他人的困境、痛苦，如果要对这些行为究本寻源的话，那这些行为的确就是神秘的，是实践的神秘主义，只要这些行为归根到底也是出于上述的那种认识——正是那种认识构成了神秘主义的内核——只要以任何其他方式都无法予以真正解释的话。当一个人在施舍他人的时候，没有丝毫其他别的目的，惟一的目的只是要缓解匮乏者的痛苦，那这样的事情之所以有可能发生，就全因为这个人透过匮乏者此刻的凄凉形体的表面，认出了自身，也就是在别的现象中重又认出了自己自在的本质。所以，我在前文把同情称为伦理学的最大神秘之谜。

谁为了自己的祖国而赴死，那就是摆脱了存在就局限于自己肉身的幻象。他把自身本质扩展至他的同胞——在他的同胞和这些同胞将来的一代的身上，他将继续活着，为他们发挥作用。这样，他就把死亡视为眼睛的眨动而已，而眼睛的眨动是不会让眼睛中断视物的。

至于那些把所有别人都当作是“非我”的人，的确从根本上只把自己视为真实的，别人则只是幻影而已；只有当别人成为帮助或者妨碍其达到目的工具时，别人才会在这些人的眼中有了某一相对的存在，这样，在自己与所有的“非我”之间就横跨着一道深沟——这样的人，完全就是存活在自己的肉身之中；他们会认为随着自己的死亡，一切现实、整个世界也就一并沉沦。相比之下，那些在所有其他人，甚至在一切有生命之物身上都瞥见自身的人，其存在因此就与所有有生命之物的存在融合了。他们在死亡的时候也就只是失去他们存在的一小部分，因为他们在所有其他生物的身上继续存在下去——在所有其他生物的身上，他们永远会认出和珍爱着他们自己的本质；同时，那使他们的意识与其他生物的意识相分离的幻象消失了。特别好的人和特别坏的人在面对死亡时，态度差别如此之大，就算这不是全部的原因，也起码是大部分的原因了。

在所有世纪里，外貌平凡的真理都得因其显得似是而非而脸红，但这不是真理自身的过错。真理并不像普遍谬误那样正襟危坐、不可一世，因为真理只能叹息着、静待它的守护神——时间。时间已经示意给予真理辉煌和荣耀，但这守护神灵的翅膀太大、拍动也太慢了，个体还没等到胜利的到来就死去了。我完全意识到：我这里对伦理道德原初现象所作的形而上的解释，对于受过教育的、习惯了接受完全另外一种伦理道德根据的西方读者来说，必然是荒谬的；尽管如此，我不能有违真理。相反，出于这方面的考虑，我能让自己做的，就是通过引用古人的话语以证明我所提出的伦理道德的形而上理论，早在数千年以前就已经是印度人智慧里面的基本观点。我指出这些古老的基本观点，一如哥白尼指出遭受亚里士多德和托勒密排斥的毕达哥拉斯的世界系统说。在《博伽梵歌》里面——根据奥古斯特·冯·施莱格尔的译文——是这样说的：“谁要在所有生命之中都看到那活着的最高神灵，就算这些生命死亡，那活着的最高神灵也仍存活，那他就是洞察者。这是因为无论在哪

里都发现最高神灵的人，是不会因其肉身而伤害其真正的自身，因为他由此踏上了通往最高目标之路。”

在约略提及了伦理学的形而上基础以后，我也就此打住这一话题，虽然在这形而上的领域里还可以再迈出一大步。但这样做的前提条件就是人们也得在伦理学本身往前迈出一步。这并非我所能做的，因为在欧洲，伦理学定下的最高目标仅是法律准则和道德学说。一旦越过这些范围，人们就要么一无所知，要么就不予承认。这种必然的忽略因而可以归咎于这一事实：上述草草勾勒出来的伦理学的形而上学说仍然无法让我们哪怕只是从老远处一窥形而上学整幢大厦顶部的拱顶石，或者说看到“神圣喜剧”的真正脉络。这些却不是这篇论文所要完成的任务，这不是我的计划要做的事情，因为我们不可能在一天之内就把话说完，并且也不应该回答问题以外的东西。

我们在努力增长人类知识和思想的过程中，总会遇上来自时代的抵抗和阻力，这些东西就像一块块沉甸甸的拦路石，人们费尽九牛二虎之力也难挪动其分毫。但我们只能以这一想法安慰自己：虽然偏见、定见在反对我们，但真理却站在了我们的一边；一旦时间——这一真理的同盟者——赶上来与真理汇合，那真理必定能够获胜。所以，胜利就算今天来不了，明天也会到的。

注释

[1]皮朗（约前360—约前272）：希腊哲学家。一般认为他是怀疑论创始人。为了获得心的安宁，皮朗建议对感觉的可靠性“暂缓判断”，因为我们可以为任何看法不仅找到很好的赞成理由，而且还可以找到很好的反对理由。——译者注

[2]参阅叔本华的《作为意欲和表象的世界》第一卷第62章和第二卷第47章。——译者注

[3]霍尔巴赫（1723—1789）：法国百科全书撰稿人和哲学家，无神论和唯物主义的著名阐述者。著有《自然体系》等。——译者注

[4]爱尔维修（1715—1771）：法国启蒙时期哲学家、辩论家。著有《论精神》等。——译者注

[5]达兰贝尔（1717—1783）：法国数学家，物理学家，启蒙思想家与哲学家。《百科全书》的编纂者。——译者注

[6]卡尔·斯多林（1761—1826）：德国哥丁根大学的神学教授。——译者注

[7]德语“sucht”也有“疾病”的意思。——译者注

[8]彼特拉克（1304—1374）：意大利学者、诗人、人文主义者。——译者注

[9]关于（《伦理道德散论》），读者可阅读《叔本华思想随笔》，上海人民出版社2014年版。——译者注

[10]冯·温克立德：在1386年瑞士联盟战胜奥地利的著名的森帕战役中成名的战斗英雄。——译者注

[11]沃尔夫（1679—1754）：德国理性主义启蒙哲学的代表人物。——译者注

[12]赫西奥德（约前700年）：希腊最早的诗人之一，被称为“希腊教训诗之父”。著有《神谱》和《工作与时日》等。——译者注

[13]格劳秀斯（1583—1645）：荷兰法学家、学者，其法学巨著《战争与和平法》是对现代国际法的最早的伟大贡献。——译者注

[14]库尔提乌斯（约1世纪）：罗马历史作家。——译者注

[15]阿里奥斯托（1474—1553）：意大利诗人，以史诗《疯狂的罗兰》闻名。《疯狂的罗兰》被看作意大利文艺复兴时期文学倾向和心态最出色的表现。——译者注

[16]康帕内拉（1568—1639）：意大利哲学家、诗人和作家。著有《太阳城》、《形而上学》、《神学》等。——译者注

[17]塔列朗（1754—1838）：法国政治家和外交家，以保全自己的政治生命著称。——译者注

[18]扬布利科斯（约250—约330）：新柏拉图主义哲学学派的重要人物，该学派叙利亚分支的创始人。著有《论埃及的秘密宗教仪式》等。——译者注

[19]参阅康德的《道德形而上学的基础》。——译者注

[20]威廉·沃拉斯顿（1659—1724）：英国唯理论者和伦理学家。著有《自然宗教论》等。——译者注

[21]法兰西斯·哈奇森（1694—1746）：苏格兰哲学家，是伦理学中一种道德观念学说的主要阐述者。著有《道德哲学体系》等。——译者注

[22]亚当·斯密（1723—1790）：英国社会哲学家、政治经济学家，经济思想史上一位杰出人物，主要以《国民财富的性质和原因的分析》、《道德情操论》等著称。——译者注

[23]布瓦洛（1636—1711）：法国诗人，是当时文学评论界的泰斗。以在法国和英国文学中坚持古典主义准则的影响著称于世。著有《诗艺》等。——译者注

[24]根据叔本华致费劳恩斯塔德的信件，叔本华在这里指的是鲁道夫·瓦格纳及其《生理学教科书》。

[25]人们到底是如何认真对待这一事情，我们从下面这一新鲜的例子就可略见一斑。这是取自1839年12月的《伯明翰日报》的一篇报道。“一帮共84名的斗狗者遭警方逮捕。当‘动物之友协会’获悉将在伯明翰福克斯广场进行一场斗狗比赛以后，该协会谨慎采取措施，取得了警方的帮助。一小队精悍的警察开赴了现场。警察一到现场，马上就逮捕了在场的整帮人马。犯事者两个一块地被带上手铐，然后在两列犯人中间用一根长绳串联起来。所有人等被带到了警察局，由市长和法官进行了审问。两个主犯每人受罚1镑8先令6便士；如无力或拒付这笔罚金，就将被判处14天的强制性苦役。其余人等则获得释放。”那些从来不会

错过高贵娱乐的纨绔子弟肯定在这长长的人犯队列中尴尬异常。但在1855年4月6日的《泰晤士报》第5页，我们找到了就在最近才发生的更加令人注目的例子。这一报纸甚至以报纸的力量就解决了问题。据这份报纸报道，这件已交由法庭处理的案件涉及一个相当有钱的苏格兰男爵的女儿。她极为残忍地用棍棒和刀子对付她的马匹，为此她被判罚5英镑。但这罚款对于这姑娘根本不算什么，如果不是《泰晤士报》介入报道这件事，她也就逃脱了惩罚。《泰晤士报》对这姑娘发出了严厉和应有的批评，两次用大一号的字母把这姑娘的姓名登载出来，并加上这些话语："我们不得不说囚禁几个月，外加由罕布郡最身强力壮的女人私下执行的一顿鞭笞，才是对N. N小姐更加恰当的责罚。这样一个可耻的人已经丧失了女性所应该有的特权和照顾。我们再无法视这样的人为女人了。"我把这些报纸报道特别献给现正在德国设立起来的"反对虐待动物联合会"。这样，这些联合会就可以借鉴应该如何对付虐待动物的问题，如果真想取得什么成效的话。尽管如此，我还是要对霍夫拉特·佩尔纳先生表示，我完全肯定他所付出的值得称道的努力。佩尔纳先生在慕尼黑全身心投入到了这方面的善事，并在德国已经逐渐引起人们对保护动物权益的注意。

[26]保萨尼阿斯（143—176）：希腊旅行家和地理学家，所著《希腊志》是了解古代遗迹最宝贵的指南。——译者注

[27]卢奇安（约120—180）：古希腊修辞学家、讽刺作家。著有《神的对话》、《冥间对话》等。——译者注

[28]福康（前402—前318）：雅典统帅。——译者注

[29]莱辛（1729—1781）：德国剧作家、评论家、哲学家和美学家。他帮助德国戏剧摆脱法国古典戏剧样式的影响，创作出第一批不朽的德国剧作。——译者注

[30]泰奥根尼斯（前540—前500）：希腊哀歌体诗人。——译者注

[31]伯里克利（约前495—前429）：古代雅典最伟大的政治家。——译者注

[32]布尔格（1747—1794）：德国法学家、哲学家。——译者注

[33]《奥义书》是印度最古老的经典文献《吠陀》的最后一部分，其中多数是宗教、哲学著作。——译者注

[34]爱利亚学派是古希腊前苏格拉底时期最重要的哲学派别之一。——译者注

[35]苏菲教派是伊斯兰教中一个神秘派别之一。教派试图通过直接体验真神以找到真理。——译者注

[36]帕罗丁（前269—前203）：新柏拉图主义哲学家。——译者注

[37]恩培多克勒（约前490—前430）：古希腊哲学家、政治家、诗人、宗教教师和生理学家。——译者注

论禁欲

人的存在和本质要么是带有他的意愿（意欲），亦即取得他的同意和赞许，要么就是不带有他的意愿（意欲）。如果是后一种情形，那因不可避免饱受多种多样的苦难而变得痛苦和怨恨的存在，就是一种极大的不公正。古老的智者，尤其是斯多葛主义者，还有逍遥学派[1]和柏拉图哲学的学院派，都不遗余力地试图证明：美德足以使我们生活得幸福。人生经验却大声地反驳这一点。虽然那些古老哲学家并不曾清晰意识到自己的理据，但他们之所以如此极力宣扬他们的看法，其理据就是他们假定了这里面有其公正性：谁要是清白无过的，谁就会免除苦痛，那也就是得到了幸福。但严肃和深刻解决此难题的，却是基督教的这一教义：对于人来说，功始终难以抵罪；因此，虽然一个人作出了所有公正和仁爱的行为，因此也就是做出了希腊词的“善行”（αγαθου）、拉丁词的“美德”（honestum），但仍然就像西塞罗所认为的那样，并不就此“摆脱了罪咎”，而是“人最大的罪过就是出生了”——正如剧作家卡尔德隆[2]所表达的那样。卡尔德隆受到了基督教的启发，他这句话所包含的见解，明显比上述那些智者的看法更为深刻。因此，也只有那些认为人是来自无物、是别的生物的作品的人，才会认为这一观点（人们来到这一世上已是负有罪疚）是荒谬的。所以，由于这一罪疚的缘故——这一罪疚必然是来自他的意欲——尽管一个人的行事都合乎美德，但仍然非常合理地饱受肉体和精神上的痛苦，因而就是不幸福。这是一种永恒正义所使然；这一永恒正义我在《作为意欲的表象的世界》第一卷63已谈论过了。但就像使徒保罗（《致罗马人书》3，21）、奥古斯丁和路德所教导的那样，功并不足以抵罪，因为我们本质上和始终都是罪人——这一道理归根到底是因为这一事实：因为“先有本质，后有本质的发挥”，所以，如果我们做出我们应该做出的行为，那我们也就必然是我们应该是的样子；那样的话，我们就不需要获得解救，不需要摆脱我们目前的状态了，而摆脱目前这种状态，获得解救，不仅是基督教所说的最高目标（用英语表达，则是“final emancipation”——“最终的解放”），而且也是婆罗门教、佛教所宣传的最高目标；也就是说，我们就不需要成为与我们目前并不一样，甚至是恰恰相反的那种样子了。正因为我们

就是本不应该是的那种人，我们才会必然做出我们本不应该做出的事。因此，我们所需要的就是对我们的感官和本质来一个完全、彻底的改变，亦即需要一种重生，其结果就是解救。虽然罪疚在于做出行为，在于发挥，但罪疚的根子却在于我们的本质和存在（essentia et existentia），因为是有了本质以后，才有这些本质的发挥。这些我在《论意欲的自由》里已经阐明。因此，原罪就是我们惟一的真正罪疚。虽然基督教神话只是告诉我们：在人存在了以后，产生了原罪，并为了自圆其说而瞎说人具有犯下原罪的自由意愿（这实在是不可能的），但这只不过是神话而已。基督教的内核和精神与婆罗门教和佛教的内核和精神是一样的，这三者都旨在教导我们：人类由于自己的存在本身就已招致了深重的罪孽。只不过基督教在宣讲这一道理时并不像另三个更古老的宗教那样直截了当，也就是说，基督教并没有说罪孽完全就是由存在本身而来，而是认为罪孽是出自人类第一对配偶的一桩行为。这也只有在“人毋须根据、原因就可以自由、任意作出选择”这一假设的前提条件下才是可能的；也只是因为犹太教基本教义的缘故，才有必要给出这一说法，而基督教的学说是移植到犹太教里面的。根据真理，正因为人的产生本身恰恰就是他自由意欲的行为，并因此与原罪是一样的事情，正因为原罪是连同人的本质和存在一道出现的——所有其他的不过就是这原罪的结果而已——而犹太教基本教义却不允许这样的说法，所以，奥古斯丁在其《论自由意欲》教导我们说，只有在偷吃禁果之前的亚当才是无罪和拥有自由意欲的；但自那以后，他就陷入罪孽的必然性之中。《圣经》意义上的律法，总是要求我们改变我们的行为——但我们的本质却始终保持不变。正因为这种事情是不可能的，所以，保罗说，没有一个人在律法面前可以为自己释罪；只有通过获得赦免，在耶稣基督那里得到重生，只有经过这样的脱胎换骨（亦即气质、品性的根本上改变），我们才可以脱离罪孽的状态，获得自由和解救。这就是基督教的神话，在此涉及的是伦理道理方面的涵义。当然，把这一神话嫁接在一神论的犹太教的话，那这一神论就必须得到某些相当怪异的补充才行。而这一因偷吃禁果而堕落人间的寓言正好惟一可供嫁接那古老印度的枝杈。正是这种勉为其难的自圆其说，使基督教的神秘之谜才有了一副如此古怪、违犯常理的样子；这就加大了让别人皈依的难度。所以，因为没有能力理解其深奥含意，贝拉基主义，或者说理性主义，就反对那些神秘之谜并试图对其胡乱解释、打发了事。这样做也就把基督教还

原为犹太教了。

撇开神话、直截了当地说吧：只要我们的意欲维持不变，那我们的世界就不会是另外别的样子。虽然所有人都希望能脱离痛苦和死亡的状态，得到解救；就像人们所说的，他们都想达到永久极乐，进入天国。但仅靠他们自己的双腿却是无法登上天国的。人们就希望借助大自然的进程被带进天国。可惜这是不可能的事情。因为大自然只是我们意欲的映像和影子。所以，虽然大自然永远不会让我们化为无物，但大自然除了始终让我们重回大自然的怀抱以外，不会把我们引往另外别的地方。作为大自然的一部分是多么的艰难和危险——这是每个人在自己的一生和死亡都可经历到的。因此，生存确实应被视为某种步入迷途，从这迷途折返就是解救。生存无一例外地带有这一特征。因此，古老的印度宗教就是在这一意义上理解生存的，真正的和原初的基督教对生存也是如此理解，虽然后者在如此理解时，绕了一个圈子。甚至犹太教本身也至少在亚当犯下原罪、痛失天堂的神话里包含了这一观点的种子（这是犹太教的惟一可作弥补之处）。只有希腊的异教和伊斯兰教是完全乐观的；所以，在希腊异教那里，与乐观主义相反的倾向就至少在悲剧里得到表达；在伊斯兰教那里，作为最新的同时也是最糟糕的宗教，与乐观主义相反的倾向就由苏菲教派这一奇葩表达出来——苏菲教派的精神和源头彻头彻尾是印度的，到现在为止已存在了超过一千年的时间。事实上，关于我们存在的目的，除了这一认识以外，亦即如果我们不曾存在就更好，人们再也提不出其他什么观点。但这一认识可是一切真理中的最重要的真理，所以，必须把这一真理表达出来——尽管这一真理与现今欧洲的思维模式是那样的格格不入。相比之下，在整个非伊斯兰教的亚洲（原文如此。——编者），这一真理却是普遍公认的基本真理，在三千年前是这样，时至今日仍是这样。

现在，如果我们对生存意欲从整体上客观地进行审视，根据以上所言，我们就要把生存意欲理解为处于虚妄或说错觉之中，迷途知返，亦即否定其所有挣扎和努力，就是各宗教所形容的否认自身，是《马太福音》16章24所说的“不再拥有自己”，因为真正的自己是生存意欲。因为美德，亦即公正和仁爱，正如我已表明了的，如果是纯粹的话，那就是因生存意欲看穿了个体化原理，并在所有其他现象中重又认出自身所

致，所以，美德首先就是一道迹象——这一迹象表明了：现象中的意欲已不再完全受困于上面所说的虚妄了；幻象其实已经开始破灭了。这样，我们就可以采用这一比喻的说法：意欲已经准备振翅飞越自身。反过来，不义、卑劣、恶毒则标示着相反的情形，亦即标示着现象中的意欲深深地囿于虚妄而无法自拔。其实，美德就是帮助否认自身，因此也就是帮助否定生存意欲的一种手段。这是因为真正的诚实，始终不渝地保持公正——这一首要和最重要的美德——是如此困难的一个任务，谁要是无条件地、发自内心地信奉这一美德，就得为此作出牺牲，就得失去使生活变得有声有色的甜美享受；这样做也就可以使意欲回头是岸，亦即引导出死心断念、无欲无求。但正是为实践公正所付出的牺牲，使公正之一美德受人敬重，因为如果这一美德只涉及无关痛痒的小牺牲，那是不会得到别人的敬佩的。这一美德的实质就在于公正的人并不会把与生活须臾不离的负担和痛苦，通过玩弄狡猾或用使用强力，转嫁到别人的身上，就像那些不义者所做的那样；而是自己扛起命运给予自己的那一份负担和痛苦。这样，公正之人就得不打折扣地承担起人生所应有的全部祸害和磨难。这样，公正这一美德就成了帮助否定生存意欲的手段，因为困顿和苦难，这些人生的宿命，就是生存意欲所带来的，但困顿和苦难却可以引导我们走向死心断念。与公正美德相比，更进一步的仁爱美德当然是更快捷地到达同一个目标，因为由于仁爱这一美德，我们甚至把本来落在别人肩上的苦难也接了过来，使自己得到了比在正常情形自己个人所要承受的更多份额。心怀仁爱的人，在其他每一个人的身上重又认出了自己的本质。这样，心怀仁爱的人就把自己的命运与人的总体命运等同了起来。但人的总体命运却是沉重和残酷的，那是挣扎、受苦和死亡的命运。因此，谁要是通过放弃每一意外获得的好处，愿意承受人的总体命运，那他也不会对此乐此不疲，因为对生及其乐趣之依依不舍很快就会消失，很快就会让位于全面的无欲无求。这样，否定意欲就随之而至。据此，正因为由于完全奉行公正和仁爱的美德已经为我们带来了贫穷、匮乏和各种各样特别的痛苦，所以，许多人就摒弃最狭窄意义上的禁欲和苦行，认为这些苦行纯属多余。这些人或许还是对的呢。这些禁欲和苦行也就是放弃所有的财产，有目的地自寻让人不适和不快的东西，穿着粗呢衣服，自我折磨，节食禁欲。公正本身就是一件粗呢衣服，它使公正者总是承受着辛苦；而仁爱则是把所需的东西施舍给别人，这让仁爱者总是处于忍饥挨饿的状态。[3]正因为这样，佛

教是没有那些严格和过火的禁欲和苦行，亦即没有那些有目的的自我折磨，而这些东西在婆罗门教却扮演着重要的角色。佛教只是满足于要求僧侣独身，甘于贫穷，谦卑和服从，戒绝肉食和所有一切世俗的功名利禄。再者，正因为美德所引往的就是在此所指出的目标，所以，吠檀多哲学说得很对：在有了真正的认识及其引出的结果——完全的无欲无求、死心断念——以后，亦即在出现了再生以后，那在此之前的行为是道德的抑或不道德的就无关重要了；并且吠檀多哲学引用了婆罗门教徒经常引用的话语，“（谁要是一睹至高、至深的道理）心结尽开，疑虑尽释，所做的一切尽成泡影”。许多人对这种观点感到格格不入，因为对这些人来说，到天堂领取奖赏、下地狱遭受惩罚——这在解释人的所做所为在伦理涵义方面，更加令人满意。温迪什曼[4]就是这样的例子，因为甚至善良的温迪什曼在解释上述学说时，也厌恶地提出反对。虽然如此，谁要是有能力直达问题的根源，就会发现这一学说是与基督教的学说并行不悖的，尤其是路德所坚定提倡的基督教教义，亦即功并不足以抵罪，得到解救只能通过随着主的恩赦所获得的信仰；所以，我们永远无法通过自己的所为而释罪，而只能通过耶稣基督为我们赎罪而获得宽恕。更有甚者，我们可以轻易看出，缺少了这些看法的话，基督教所罗列的就是众生遭受无休止的惩罚，婆罗门教所告诉我们的则是众生没完没了的转世轮回；这两种宗教因而都不会有解救之道。罪孽行为及其后果必须在某一时间要么通过获得赦免，要么通过自身有了更好的认识，而一笔勾销。否则，这一世界是没有得救的希望的。获得解救以后，那些罪孽就无关紧要了。这也就是《新约》上说的“对罪孽的忏悔和赦免”，是已经从墓穴起来的基督对其门徒最后作出的宣告，是交付这些使徒的使命的总括（《路加福音》第24章47）。美德恰恰不是最终的目标，而只是迈向最终目标的一个梯级。这一梯级在基督教神话里是以偷吃分别善恶树上的果子标示出来，道德上的责任也就与原罪同时出现了。这原罪本身其实就是肯定生存意欲，而否定生存意欲——这是由产生了更高的认识而来——则是解救。因此，在肯定和否定生存意欲两者之间，就是美德情操和美德行为：这些伴随着一个人就犹如灯光伴随着他从肯定生存意欲走向否定生存意欲；或者用神话来表达，在原罪出现以后，美德就是通过信仰神的化身，而终于获得解救；又或者根据《吠陀》的学说，经过所有的转生轮回——这些都是每一世所作所为的因得出的果——直到终于获得开悟，及与开悟相伴的最终的解救，亦即与梵

（众生之根）的再度结合。佛教徒完全坦白地以否定意义的涅槃，形容得救的情形。那是关于这一世界或说关于这一“轮回”的否定性的表达。用“无”这一概念来形容涅槃，那只是表示了：生死相续的轮回并不包含任何成分可作定义或者建构涅槃之用。正因为这样，只是在名称上与佛教徒有别的耆那教教徒，把信奉《吠陀》的婆罗门教教徒称为“萨达婆罗门”——这一绰号的意思就是婆罗门教徒相信那些只是听来的、无法知道也无法证明的东西（《亚洲研究》卷6，第474页）。

一些古老的哲学家，诸如奥尔甫斯[5]、毕达哥拉斯的信徒、柏拉图等，就像使徒保罗那样，为灵魂与肉体不可分离而哀叹，渴望能从这种灵与肉的纠缠中解放出来。只要我们从《作为意欲和表象的世界》第二篇认识到：身体就是意欲本身，是作为空间的现象为我们所客观观照，那我们就会明白上述古老哲学家的哀叹的真正含意。

在死亡的时分，决定了这濒死之人是即将回到大自然的怀抱，抑或将不再属于这一大自然，而是……要形容这一对比的情形，我们并没有任何图像、概念和字词。这恰恰是因为图像、概念和字词是来自意欲的客体化，因此是属于这意欲的客体化。所以，与这意欲客体化绝对相反的情形是没有办法表达出来的，因此，这种相反情形对于我们来说始终只是一种否定性的表达。与此同时，个体的死亡都是大自然向生存意欲重又不厌其烦地提出的询问：“你受够了吗？你想逃出我的手掌心吗？”这种询问相当频繁，因为个体的生命是那样的短暂。应该在这一意义上理解婆罗门教徒在死亡时分所进行的仪式、祈祷和告诫——这些就保存在《奥义书》中多处地方。同样，基督徒是那样关注妥善应用死亡来临之前的时间，以便完成告诫、忏悔、受圣餐和最后一次涂抹香油等。所以，在基督徒的祈祷里，他们希望免遭突然的死亡。至于时至今日，许多基督徒却恰恰希望能有这样的迅速、瞬间的了断，那只是表明了这些基督徒已不是站在基督徒的立场上了，因为基督徒的立场观点就是否定生存意欲。他们其实已经站在了肯定生存意欲的立场，而这立场是属于异教的。

但是，谁要是认清了自己本就已经是无，并因此不再关心自己个体的现象，那就最不会害怕死了以后化为无。因为在这个人的身上，认识力就好比是把意欲燃烧净尽了，这样，再没有剩下多少意欲，亦即欲

望，去关注和追求个体的存在了。

个体性可以说首先是寓于智力——反映现象的智力属于现象，而现象则以个体化原理作为形式。但个体性也寓于意欲，只要这一性格是个体性格；但个体性格本身将在否定意欲时一举消除。也就是说，只是在意欲肯定自身，而不是否定自身的时候，个体性才是寓于意欲之中。每一纯粹的道德行为之所以有其神圣性，就是因为这样的行为，归根到底是出自对众生内在同一性的直接认识。但要真正体会到这种内在的同一性，那必须是处于否定意欲的状态下（涅槃），因为肯定意欲（即轮回）的话，那同一性就会以复杂多样的现象形式表现出来。对生存意欲的肯定、现象的世界、众生各自有别、个体性、自我、仇恨、卑劣都是出自同一个根源。同样，在另一方面，自在之物的世界、众生的同一性、公正、仁爱、否定生存意欲也是出自同一个根源。如果美德已经是出自对众生同一性的认识——我已充分表明——而这种同一性并不存在于现象里面，而是存在于众生的根源，那么，美德的行为就是暂时越过了界线，而否定生存意欲则是永久越过这一界线、永久的返回。

从上述得出的推论就是：并没有任何根据可以让我们认为：在这世上还存在着比人的智力还要高的智力。这是因为我们可以看到：人的智力已经足以为意欲带来认识——凭藉这一认识，意欲就可以否定和取消自身；意欲否定自身的话，个体性和智力，纯粹作为为个体和动物本性服务的一道工具，也就一并消除了。这一观点并不太过让人难以接受，如果我们考虑到下面这一事实的话：试着要假设出那有可能存在的完美智力，我们也可以说是无能为力，因为我们无法想象这一完美的智力可以坚持熬过无穷无尽的时间，因为这段无了期的时间太过贫乏了，根本无法向这种智力不断提供新奇的、配得上这一智力的东西。也就是说，正因为所有事物的本质根本上都是同一的，所以，所有关于这一本质的知识必然都是同义重复；一旦把握了同一性质——最完美的智力很快就可以做到这一点——那在无尽的时间里，除了只是不断重复以及由此而来的单调、无聊以外，还能剩下些什么？因此，甚至只是从这一角度考虑，我们也会回到这一看法：所有智力的目的只能就是针对某一意欲所做出的反应；正因为所有意欲活动都是一个错误，所以，智力的最终目的始终就是取消意欲活动——而在实现这一最终目的之前，智力的目的

就是为意欲服务。据此，那可能有的最完美的智力，也只不过是一个过渡性的阶梯，其通往的目的地是任何智力都无法抵达的；事实上，这样的一种智力，在本质上只是和瞬间获得的完美的认识差不多。

与所有这些思考以及我在《作为意欲和表象的世界》第二篇里所表明的事实（亦即智力本来是出自意欲，因为智力是为帮助意欲实现目标服务，并以这样的方式映照出那在肯定自身过程中的意欲，而真正的解救全在于否定意欲）不谋而合的，就是我们可看到所有的宗教，在其顶点都会以玄思、冥想、神秘主义告终，亦即演变为幽暗和晦冥，而这些玄想和神秘主义真正说来只是指示了一处对认识力而言是空白的地方；也就是说，到达了这一领域，一切认识都必然终止了。因此，这些东西对于我们的头脑思维，只能以否定来表示，但对于感觉直观，则可以用象征符号表达；在庙宇里，透过昏暗和静谧来传达其特性，在婆罗门教里，则甚至通过要求信众中止所有的思维和直观活动，在内心默念神秘的“嗡”以便返回自身的最深处。[6]最广泛意义上的神秘主义就是某种的指引手段——它帮助我们直接领悟到无论是直观还是概念都无法抵达的地方，亦即知识无法涉及之处。神秘主义者与哲学家构成了对照，因为神秘主义者是以内在为出发点，而哲学家的出发点则是外在。也就是说，神秘主义者从自己内在、肯定、个体的体验出发；透过这些体验，神秘主义者发现自己就是永恒的和惟一的存在物，等等。神秘主义者的这些体验和发现，却是无法传达给别人，除了宣称一些只能让我们姑且相信的说法以外。所以，神秘主义者无法让别人心服口服。相比之下，哲学家却从每一个人所共有的、每一个人眼前所见的客体现象出发，从每一个人的自身意识的事实出发。哲学家的方法因此就是对所有这些现象和事实进行思考，对在这些材料中的事实论据进行组合。正因此，哲学家可以让人信服。所以，哲学家应该慎防采用神秘主义者的方法，如不要擅发什么智力直观的断言，或者据称是直接的理智领悟，以试图把一些与所有知识绝缘的、顶多只能用否定表示来形容的东西，绘声绘色、当作是肯定和实证知识一样表达出来。哲学的价值和优点就在于拒绝所有缺乏根据的假设和看法，所接受的资料和证据只能是那些在直观所见的外在世界，在我们把握这世界的智力构成形式，以及在所有人都有的对自身的意识，都可以确切得到证实的东西。因此原因，哲学必须是宇宙学，而不能成为神学。哲学的课题必须局限在这一世界：从各个

方面阐述这一世界是什么，其深邃的内在是什么——这些就是哲学老老实实所能做出的工作。据此，我的学说在到达其顶点时，自然就带上了某种否定的特质，因而是以某种否定表示作为结束。也就是说，在所到达的顶点处，就只能谈论所要否定、所要放弃的东西，但以此换来的、所能得到的到底是什么，我的哲学（在《作为意欲和表象的世界》第四篇的结尾）只能勉强形容为无，最多只能稍加安慰地认为，这一无只是相对的，而不是绝对的。这是因为如果某些东西并不是我们所能知道的，这对于我们确实就是总而言之的无。由此不可以推论：这是绝对的无，亦即无论从哪个可能的角度审视、在各种可能的意义上都必然是无。我们只能说，对此我们只局限于完全是否定性的认识——而这很有可能是因为我们角度的局限性所致。神秘主义者正好是从这里肯定地出发；所以，从这里开始，除了神秘体验以外，再无其他。谁要是希望得到一些关于否定性认识的额外补充——惟有哲学才能把我们引往这种否定性认识——那在《邬布涅伽》、柏罗丁的《九章集》、在司各图斯[7]、布默[8]著作的部分段落中，尤其是在德·居伊昂夫人[9]奇妙的《奔潮》、在安吉奴斯[10]的作品、苏菲派的诗歌（图卢克为我们提供了一本拉丁文译集和另一本德文译本）以及许许多多的著作里，我们可以找到这一类作品最美丽和最丰富的代表。苏菲教派是伊斯兰教的诺斯替（神秘直觉）派，因此，萨迪[11]也用了一个字词形容苏菲教派——那一字词翻译过来的意思就是“洞烛幽微”。一神论考虑到大众的能力，认为我们生存的最原初的源头是在我们的自身以外的某一客体。所有神秘主义宗教，还有苏菲教派，则在进行仪式或授予圣职的不同阶段，慢慢地把生存的最初源头引回到我们作为主体的自身。信徒们最终就会惊奇和欢乐地认识到：自己本身就是这一原初源头。关于这一所有神秘主义者都共有的体验过程，我们可在德国神秘主义之父埃克特大师的著作中找到描写：这不仅见之于这一告诫追求完美的苦行者的准则——“不要在自身以外寻找上帝”（《埃克特著作》，普法夫编，卷1，第626页）——而且也以下面这一方式极其纯朴天真地表达出来：埃克特精神上的女儿在自身体验到了那种转变以后，找到了埃克特，高高兴兴地冲他喊到：“大师，与我一道欢乐吧，我已成上帝了！”（同上书，第465页）苏菲教派的神秘主义者也普遍以同样的神韵表达自己，主要沉浸于这样的意识：我们自己就是这世界的内核，就是所有生存都要返回的源头。虽然苏菲教派也经常会有要求，要人们放弃所有的意欲活动，因为只有

这样才有可能从个体的存在及其痛苦中获得解救，但这些要求并不那么重要，并且那都是容易做得到的事情。相比之下，印度教的神秘主义，对放弃意欲的要求却是强烈得多。而在基督教神秘主义那里，这方面的要求则是首位重要的，以致那作为所有神秘主义核心的泛神论意识，在此只变得次等重要了，只是作为放弃一切意欲、作为与上帝联合以后的结果。与这种理解方式方面的差别相应的是，穆罕默德神秘教派具有相当快乐的特征，基督教神秘主义则具忧郁和痛苦的特性，而高于这两者的印度教神秘主义，则在这方面界乎两者之间。

寂静无为主义（亦即放弃一切意欲活动）、禁欲主义（亦即有目的地抑制自己的意欲）和神秘主义（亦即意识到自己的本质与所有事物，或者说，与这世界的内核是同一的）互相密切关联；这样，谁要是信仰了这其中之一，就会慢慢在潜移默化之中，甚至在非自己所愿的情况下接纳其他两者的看法。陈述上述不同学说的不同作者，彼此却是惊人的一致——还有什么比这更让人感到奇怪的吗？尤其是这些作者相互间在年纪、地域和宗教方面都存在极大的差别。此外，这些不同的作者在陈述自己的确实内在体验时，都是坚定不移，充满发自内心的自信。他们并没有组成某一教派，并没有谨守、捍卫和宣扬理论上合他们口味、已为他们认定了的教条。其实，他们互相大多并不认识。可以说，印度教、基督教和穆罕默德教派的神秘主义者、寂静主义者和禁欲主义者，在其他各个方面都是不一样的——除了其学说的内在涵义和精神是彼此相同和相通以外。一个至为明显的例子就是德·居伊昂夫人的《精神奔流》与《吠陀》学说相互间的大同小异，尤其是前者与《邬布涅枷》（卷1，63页）的一个段落之间的比较：《邬布涅枷》的这一段就包含了《奔潮》的内容，篇幅虽然简短，但却精确地甚至是以同样的比喻表达了相同的内容。而德·居伊昂夫人是不可能在1680年就知道《邬布涅枷》的。在《德国神学》（惟一的没有破损的版本，斯图加特，1851）的第二章和第三章写道，魔鬼和亚当的堕落就在于魔鬼，还有亚当，给自己用上了主格的“我”、宾格（第3格和第4格）的“我”、所有格的“我”等多个词语；在第89页上写道：“在真爱里面，是没有主格的‘我’、宾格的‘我’、物主代词的‘我’、主格的‘你’、物主代词的‘你’等诸如此类的词语”。与此相吻合的是，在《库拉尔》（由格劳尔翻译自泰米尔语）的第8页，“那指向外在的激情‘我’（所有格）与指向内在激情

的‘我’（主格）停止了”（346首诗）。在斯宾塞·哈代所写的《佛教手册》第258页，佛陀说：“我的徒弟们，不要老是想到我（Ich）就是这，或者这是属于我的（mein）。”如果我们撇开外在环境所带来的形式，深入事物的根源，那我们就会发现：释迦牟尼佛和埃克特大师向我们教导的其实是同一样的东西，只不过释迦牟尼佛大胆直截了当地表达自己的思想，而埃克特大师却不得不把自己的思想以基督教的神话外衣包裹起来，借这些神话表达自己的意思罢了。事实上，对于埃克特来说，基督教神话不过就是一种比喻的语言，就跟新柏拉图主义者对待希腊神话差不多。埃克特始终把基督教的神话作寓言之用。在这一方面，值得注意的是，圣·佛朗西斯放弃财富，转而过着乞丐生活的做法，是与佛祖释迦牟尼所跨出的更大一步（释迦牟尼是从太子变为出家修道）完全相似的。据此，圣·佛朗西斯的一生，以及他所创立的团体，过着的恰好就只是某种印度遁世者的生活。的确，在此值得一提：圣·佛朗西斯与印度宗教精神的关系同样反映在圣·佛朗西斯对动物的热爱、与动物的频繁接触和交往以及他所给予动物的“兄弟”、“姐妹”等称号上面。他的优美的诗歌通过赞颂太阳、月亮、星星、地、水、火、风，证明了圣·佛朗西斯那与生俱来的印度精神气质。

甚至基督徒的寂静主义者也肯定是经常对同道中人并不知晓，或者知道得很少，例如，就像莫利诺斯[12]和德·居伊昂夫人对陶勒[13]和《德国神学》并不了解，或者吉什特[14]对摩里奴斯和德·居伊昂夫人也不认识。同样，这些人在文化修养上的巨大差别对于他们所教导的学说并没有什么本质上的影响，例如，像莫利诺斯那样的一些人很有学问，其他像吉什特等许多人则没有受过多少教育。他们的学说那惊人的内在相互一致，透过他们那坚定、确实的表达，更加证实了他们所说的是发自真正的、内在的体验：这一体验虽然不是每个人都会有的，而是只有为数极小的异秉者才可获得，这种体验因此就有了“得到恩宠”的名称——虽然这样，但这种体验的真实性却是毋庸置疑的。理由在上面已经说了。要明白所有这些东西，我们就必须阅读那些神秘主义者的作品，而不能满足于只是阅读来自二手的报道，因为一定要明白了他们以后才可以对其作出评判。所以，要了解寂静主义的话，我特地推荐埃克特的著作《德国神学》、陶勒、德·居伊昂夫人、安托奈特·布里尼翁[15]、约翰·班扬[16]、莫利诺斯、吉什特等人的作品；而要了解严肃、认真的禁欲主

义的话，那作为证明和例子，我们有由罗什兰编的《帕斯卡尔的一生》以及罗什兰所写的《皇家港的历史》、蒙塔朗贝尔伯爵[17]的《圣伊丽莎白传》、夏多布里昂[18]的《朗塞的一生》等。这些都是值得一读的书。属于这一类的重要作品远远不止这些。谁要是读过这些著作，并且把这里面的精神，与串穿于婆罗门教和佛教、在其所有典籍的每一页都表达出来的禁欲主义和寂静主义精神作一比较，就会承认：每一种哲学，如为了保持一致、避免自相矛盾而摒弃上述的整个思维模式，那就只能把上述思维模式的代表人斥为骗子或者疯子——但这样做，就恰恰已经表明这一哲学必然就是虚假的。除了我的哲学体系以外，所有的欧洲的哲学体系都遭遇这一处境。但说人家是疯子、精神错乱的话，那的确就是一种奇怪的精神错乱，因为各个极不相同的人，在各种极不相同的环境，却能够如此众口一词，并且这种精神错乱却由这地球上最古老和为数最多的种族，亦即由亚洲四分之三左右的人口提升为他们宗教的主要教义！如果把问题提了出来，那任何哲学都不可以对寂静主义和禁欲主义的课题置之不理，因为这些课题就其素材而言，与所有形而上学和伦理学所探讨的课题是一样的。对此问题，我期望和要求每种哲学都发表自己的见解。如果在我的同时代人的眼里，我的哲学与寂静主义和禁欲主义那种说来让人难以置信，并且是没有先例的不谋而合，看上去有碍观瞻、让人反感，那我却是把这种互相一致视为证实我的哲学是正确、真实的一个证明，同时也是在新教大学，人们为何狡猾地对我的哲学忽略不理、不置一词的原因。

这是因为不仅东方的宗教，甚至真正的基督教也完全、彻底地具有上述禁欲的根本特性，虽然新教尤其是今天我们所见的新教，极力要隐瞒这一点；而这一禁欲的根本特性，在我的哲学里就清楚解释为对生存意欲的否定。就算是最近冒出的基督教的公开的敌人，也把无欲无求、死心断念、自我否认、彻底的禁欲和总体上的取消意欲（这些被他们相当正确地称为“反宇宙的倾向”）归于基督教，并且透彻地表明：这些教义从根本上属于原初和真正的基督教。这些无可否认说得都是对的。但那些反对者对基督教的这些明显的指责，恰恰正是基督教的深刻真理、基督教的伟大价值和崇高特性的所在。这样的一个事实证明了那些反对者思想上的含混不清，对此的解释只能是：这些人的头脑相当不幸地与当今德国成千上万的其他头脑一样，因受到那可耻、粗劣的黑格尔主义

的影响而遭受了极大的摧残和永久性的扭曲。黑格尔主义除了是一个平庸的流派，是毒害头脑的虚假思想，信奉它的是既愚昧又无知的乌合之众，还能是些什么呢？现在，人们终于开始认识到黑格尔主义就是这样的一类货色。很快就只剩下丹麦科学院才会对这帮家伙顶礼膜拜——在那些院士们的眼中，黑格尔这个笨拙的江湖骗子就是他们口中的“杰出哲学家”[19]；为了捍卫这个“杰出哲学家”，他们不惜赤膊上阵：

因为他们服从无知和愚昧大众
的选择和眼光，
这其中最愚笨的闷蛋，
竟成为了评判。

——拉伯雷：《巨人传》68章，V，45—47

在真正和原初的基督教，禁欲的倾向当然是显而易见的——这种倾向从《新约》的内核发展出来，在基督教早期神学家的著作里逐渐成形。这种禁欲思想是一个顶峰，其他的一切都朝着这一方向而努力。我们发现《新约》就已经把真正的、纯粹的独身（这是否定生存意欲的第一步和最重要的一步）作为其主要教义[20]推荐给人们，斯特劳斯在其《耶稣传》里，就《马太福音》19章11以下所建议的独身这一点是这样说的，“为了不想让耶稣说出一些与时下看法相左的话，人们就匆忙涂抹耶稣的观点，说耶稣只是考虑到当时的时代，为了不拖门徒传教的后腿，才推荐独身。只不过在这上下文里，却比相关的段落（《哥林多前书》7章25以下）更少这方面的暗示和提及；相反，在此再有另一处地方让我们看到：在埃斯纳人当中相当普遍的、或许在犹太人当中甚至更为流行的禁欲原则，也出现在耶稣的教导里面”。这一禁欲的倾向在后来比在基督教的初期更为明显，因为在刚开始的时候，基督教还在寻觅追随者，所以不敢把要求定得太高。到了第三世纪初叶，基督教就强调和督促禁欲了。在真正的基督教看来，婚姻只是鉴于人的有罪本性所达成的某种妥协，是作出的某种容忍和让步，是对于那些缺乏能力争取至高目标的人的某种特许，并且是作为避免进一步堕落而采用的某种不得已的手段。教会是在这一意义上认可了婚姻，并以此使婚姻不可以解除。但男的保持独身和女的保持童贞却被认定为基督教更高一级的净化，人们以此得以进入上帝的选民的行列。只有通过独身我们才可以获得胜利

者的王冠。直到今天，人们仍然在一生未曾嫁娶的死者的棺材上面放置花冠，所表示的正是这里所说的意思。根据同一道理，在结婚那一天，新娘就把花冠收了起来。

在这方面的一个肯定是源自基督教最早期的证据，就是亚历山大的克雷芒从埃及的福音书中所引用的救世主的一个意味深长的回答：“当莎乐美向主问道，死亡将要统治多长的时间，主回答说，‘只要你们妇女一直生育儿女，死亡就将一直维持下去。’主的意思就是，只要欲望仍旧显示其力量，死亡就将继续统治”。克雷芒补充了第6章，然后马上把《罗马书》5章12中著名的段落与此连接起来。此外，在第13章，克雷芒引用了卡西亚奴的话：“当莎乐美向主问道，什么时候才会知晓她所询问之事，主回答说，‘那就是当你践踏矜持的面纱，当两种性别合而为一，同时也就是当男不再是男、女也不再是女的时候。’”也就是说，当她不再需要矜持的面纱的时候，因为所有性别之间差别都消失了。

在禁欲这一问题上，异教徒当然是走得最远的。例如，在2世纪，就有了倡导禁欲的塔提阿尼提教派，或者安卡拉提教派、诺斯替教派、马亚奥尼提教派、蒙塔尼斯提教派、互伦提安那教派和卡西安那教派，但他们这样做只是因为他们眼里只有真理，而不曾考虑到后果，并因此根据基督教的精神，教导人们完全清心寡欲地生活。与此同时，基督教教会却精明老到地把所有妨碍其深谋远虑的策略的一切，宣布为异端、异教。奥古斯丁评论塔提阿尼提教派说：“他们摒弃婚姻，把婚姻与淫乱和其他的道德败坏的行为相提并论；他们也拒绝结了婚的人进入他们的行列，不管这些已婚者是男还是女。他们不沾肉食，讨厌荤菜。”只不过甚至正统的教士在当时也是以上述的眼光看待婚姻，热切地倡导完全的清心寡欲。圣·亚大纳西[21]认为婚姻的原因就是“我们祖先遭受的诅咒落在了我们头上；……因为上帝心目中的目的，并不是要我们经由婚姻和堕落而出生；但触犯上帝的戒律以后就产生了婚姻，因为亚当并没有服从上帝。”德尔图良[22]把婚姻称为“某种轻微的坏事，得到宽容和谅解以后的产物”，并且说，“婚姻就像通奸一样，都是一种肉体的交合，因为上帝把对肉体交合的欲望与通奸相等同。所以，人们是否也可以提出反驳：你也应该谴责（人类）最初的、当时惟一的婚姻？当然可以，并且这一反驳非常正确，因为那也是我们所说的通奸。”事实上，奥古斯丁本

人完全承认这一教义及其结果，因为他说过，“我知道有些人会发这样的牢骚：假如人人都愿意克制自己不交配，那人类又怎么能够长存？我巴不得人人都愿意克制自己！假如那是伴随着爱，是发自纯正的心，良心清白、信念真诚，那上帝之国就会更快地突现，因为这尘世也就会加速完结”。还有就是：“难道那种徒劳的抱怨会诱使你偏离正道？那些人喋喋不休地发问：如果人人都克制、节欲，那人类又何以为继？你在努力达成目标的过程中，开始刺激着许多人争相效尤。就好像这一世界获得缓刑，除了要凑够预定数目的圣者这一原因以外，还需要另一个原因似的。但这圣者的数目越快凑够，就越没有必要推迟这一世界的终结。”与此同时，我们可看到奥古斯丁把解救与这一尘世的终结视为同一样事情。奥古斯丁著作关于这一问题的其他段落可在奥古斯丁总集中“论婚姻”、“论独身”等篇章里找到。读过这些段落，我们就可以确信：在古老、真正的基督教里，婚姻只是一种让步；除此以外，婚姻的目的还只是为了生育孩子；而完全的禁绝色欲则是比婚姻更胜一大筹的美德。如果不想追究事情本末，但又想消除关于这所说的基督教倾向的一切疑虑，那我建议你们阅读两本作品：卡罗威写的《论独身法》（1832年）和林德写的《基督教的独身主义》（哥本哈根，1839年）。但我要大家关注的却一点都不是这些著作者的观点，因为这些观点与我的观点是相反的。我要大家留意的只是这两位作者精心收集到的报道和引语——这些东西完全没有让人怀疑的地方，完全值得我们信任，原因正在于这些资料的两个收集者都是反对独身的：卡罗威是一位理性主义的天主教徒，而林德则是新教的参加毕业考试的学生，其说话的语气也完全与其学生身份相符。在上述第一本作品里（卷1，第166页），关于上面讨论的基督教的独身问题，我们可读到这样的结果，“根据教会的观点——这些观点反映在规范的教会神父、教会会议成员和罗马教皇的教导里面，见于数不胜数的正统天主教徒的文字作品——始终保持贞洁被誉为一种神圣的、脱离凡尘的、天使般的美德，而能否承蒙神的恩赐和助力，以达成保持贞洁的目的，则取决于人们是否对此认真恳求。我们已经证明：这一奥古斯丁的教导作为始终不变的教会信仰在卡尼修斯和特里恩特的宗教会议（1545—1563）已经提了出来。至于人们直至今日仍然坚持把这作为教规，我们有1831年6月期的《天主教徒》可资充分证明。在这一期期刊的第263页写道，在天主教教义中，遵守永久贞洁——为了上帝的缘故——就其本身而言似乎就是人的最高成就。保持永

久贞洁作为目的本身，使人获得提升，使人神圣化——这一每个受过教育的天主教徒都确信不疑的观点，是深深扎根于基督教的，这无论是根据基督教的精神，还是对于基督教明确提出的准则而言，都是如此。特里恩特的宗教会议已经扫除了有关这方面的所有可能的疑虑。确实，每一个不怀偏见的人都必须承认：不仅仅《天主教徒》所表达的教义是真正天主教的，而且所提出的论据，用天主教徒的理性分析，也是完全无可辩驳的，因为那些论据是直接取自教会论述生活及其目的的基本观点。”另外，在这同一本书的第270页写道：“虽然保罗把禁止结婚说成是错误的，同时，《希伯来书》的犹太教味道更浓的作者要求人们，‘在所有人当中，婚姻都应该是可尊重的，婚床也应该毫无污秽’（《希伯来书》13章4），我们却不能因这些话而误解这两位撰写圣者传记的作者的主旨。对这两位作者来说，保持贞洁是完美的事情，婚姻只是弱者不得已而为之；婚姻也只是作为这种权宜之计而不容侵犯。而要达到最高的目标，则要努力做到完全的、物质上的消除自我。自我应该拒绝和远离一切为自我和为自我只带来刹那间乐趣的东西。”最后就是第288页：“我们同意扎卡利亚神父的观点——他认为：独身（并不是独身的律条）首要是出自耶稣基督和使徒保罗的教诲。”

违背这一真正基督教基本观点的始终只是《旧约》及其“上帝看着一切所造的都甚好”。这在克雷芒的《杂论》重要的第三篇里异常清楚地反映出来。在这一篇里，克雷芒与上述那些严格要求节欲的异端们论战，却总是以犹太教及其乐观的创世历史应对；而《新约》里面的否定俗世的倾向却肯定是与这种乐观的创世历史格格不入的。其实，《新约》与《旧约》的结合从根本上只是外在的、偶然的，而且的确是勉强至极的。正如我已说过的，《旧约》为基督教学说所提供的惟一联接处，就是亚当堕落的故事；而且，这一故事在《旧约》是孤零零出现的，并没有得到更进一步的发挥。根据福音书的阐述，正是《旧约》的正统信众导致了创始人被钉上十字架，因为这些信众发现他的教导与这些信众所信奉的教义互相矛盾。在上述克雷芒《杂论》的第三篇里可异常清楚地看到：乐观主义以及一神论，与悲观主义及其禁欲道德明显地互相对立。这本书是针对诺斯替教派的，而诺斯替教派恰恰正是宣扬悲观主义和禁欲苦行的——包括各种各样的禁欲，但尤其是要禁绝性欲的满足。克雷芒为此对这一教派大加挞伐。其实，《旧约》与《新约》的精神对

立矛盾已是昭然若揭。这是因为，《旧约》中除了亚当犯下原罪这一餐前小吃以外，《旧约》的精神与《新约》的精神是正好相反的：因为《旧约》是乐观的，而《新约》则是悲观的。克雷芒本人在第十一章的结尾处就突出了这一矛盾（“保罗持有与造物主相反的意见，等等”），虽然他不会同意这一点，而是认为这一矛盾只是表面上的——就像一个听话的犹太人所认为的那样。总而言之，看着克雷芒如何总是把《新约》和《旧约》互相混淆，然后又竭力把两者调和起来，但通常都是以《旧约》反驳《新约》，却是挺有趣的事情。在第三章的一开始，克雷芒指责马基奥教派，说他们仿照柏拉图和毕达哥拉斯的做法，认为上帝的创造是相当的糟糕，因为马基奥教导说：大自然是糟糕的，其构成材料是糟糕的；因此，人们不宜居住在这一世界，应该放弃缔结婚姻。克雷芒对这种观点大为光火，因为总的来说，《旧约》比《新约》更合克雷芒的心意，也更让他明白和接受。克雷芒认为马基奥这一观点反映了持这种观点的人，对待这一世界的公正创造者是多么的心怀不满、充满敌视和忘恩负义，而持这种观点的人，自己就是那造物主的作品！但他们却目无上帝、在“放弃合乎自然的思想”的造反中，耻于应用上帝的创造（“因为他们反抗其创造者，……坚持对其创造者怀有敌意，因为他们并不愿意应用这创造者的作品，……在反对上帝的罪恶抗争中，放弃了合乎自然的思想”）对此，克雷芒难以按捺心头的神圣怒火，甚至拒绝承认马基奥教派的观点有其独创性。克雷芒凭借自己渊博的知识批评他们，用了不少优美的引言证明：古老的哲学家，还有赫拉克利特和恩培多克勒，毕达哥拉斯和柏拉图，奥尔甫斯和平达，希罗多德和欧里彼德斯，另外再加上先知师贝尔，早就深深哀叹这个世界的悲惨本质，亦即倡导了悲观主义。克雷芒在热情发挥他的博学时，却不曾留意到他这样做，正好为马基奥教派助了一臂之力，因为他表明了“所有时代的所有智者”（歌德语）也和马基奥教派一样，都众口一词教导同一样的东西。克雷芒可是信心十足、大胆无畏地引用古人在这一意义上明确、有力说出的话语。当然，克雷芒并不会受到这些话语的迷惑。那些智者们尽管慨叹生存是悲惨的吧，文学家们尽管就生存这一主题倾泻震撼人心的哀诉吧，大自然和我们的体验尽管高声反对乐观主义的学说吧——所有这些都不会扰乱我们的教会之父，因为他手里拿着的可是犹太教的上帝启示录。他是信心十足的。造物主创造了这一世界——单凭这一点，就可以先验地确信：这个世界是美好的，不管这世界表现出何种样子。至于第

二点禁欲的问题，也是一样。根据克雷芒的观点，透过鼓吹禁欲，马基奥教派暴露出了对造物主不思感激、桀骜不驯的态度——他们就是这样倔强地否认和拒绝了造物主所给予的礼物。因为克雷芒认为悲剧作家已经为这些鼓吹严格禁欲者做好了准备工夫（这使他们的原创性打上了折扣）和说出了同样的话，也就是说，悲剧作家们也痛惜生存无尽的苦恼和哀伤，并且还补充说，不要再把孩子带到这一世界就将更好。克雷芒就再一次引用优美的段落来证明自己的话。与此同时，他也指责毕达哥拉斯的门徒正是因为这一理由而放弃满足性欲的乐趣。但所有这些优美的引证并不会让克雷芒感到不利，因为他坚持自己的这一原则：所有鼓吹或者实施禁欲的人就是对造物主犯罪，因为他们教导人们不要结婚、不要生儿育女、不要把新的不幸的生命带到这一世界、不要再把饲料喂养死神（“这是因为他们的禁欲，就是对创造物和神圣的造物主的犯罪，对全能的、惟一的上帝的犯罪；他们还教唆人们不要缔结婚姻和生育孩子，不要把更多的不幸的生物带到这一世界，给死神投掷更多的饲料。”）。如此谴责禁欲的博学教会之父，似乎并不曾估计到就在他那时代过去以后，神父保持独身的情形就越发流传开来，最后，到了11世纪，神父保持独身还成了教规，因为这与《新约》的精神相吻合。对这一《新约》精神的理解，诺斯替教派却比我们这位教会之父深刻得多。与其说他是基督徒，还不如说是犹太教徒更为正确。诺斯替教派的理解在第九章的开首清楚地表达了出来——在那里，有一段摘取自埃及人福音书的话：“救世主自己就说过，‘我就是为废除妇人的果实而来’，所谓妇人的果实也就是性欲的果实。这些成果就是生育和毁灭。”但第十三章的结尾和第十四章的开首尤其表达了诺斯替教派的观点。当然，教会所必须关注的是如何扶持一种宗教，让宗教能够以自身的样子自立于这一世上，立足于人群。所以，教会就把诺斯替教派宣布为异端。在第七章的结尾处，我们的教会之父把印度的禁欲和苦行视为不好的东西，是与基督教、犹太教相对立的。在这一问题上，两类宗教在精神上的根本差别清晰凸现出来了。也就是说，在犹太教和基督教，所有一切都还原为我们——这些“全能上帝的意志的创造物”——对上帝命令的服从或者不服从。此外，作为第二个义务，就是为上帝效劳，称颂上帝的作品，并心怀感激。婆罗门教和佛教则当然是完全另一回事，因为对于佛教来说，所有的改进、皈依、获救、脱离这苦难的世界、脱离这一轮回都是以认识到这四大根本真理而开始：（1）生活根本上就是痛苦；（2）痛

苦的源头；（3）除苦惟有断欲；（4）断欲就得采用八正道。对这四大根本真理的解释可以阅读布诺朗所写的《佛教历史介绍》第629页以及所有有关佛教的介绍。

事实上，在精神和伦理倾向方面与基督教相通的，不是犹太教及其“看着一切所造的都甚好”，而是婆罗门教和佛教；是一门宗教的精神和伦理倾向，而不是作为包裹的神话，才是这门宗教的本质性的东西。因此，我始终坚持相信：基督教的原理是从那些原初的宗教（婆罗门教和佛教）那里以某种方式引申出来的。在《附录与补遗》第二卷的第179节，我已经指出了这方面的一些蛛丝马迹。除此之外，还有圣·伊皮凡尼乌斯[23]的著作中所说的，耶路撒冷的首批犹太基督徒（他们自称拿撒勒的基督徒）是禁吃所有肉类食品的。由于这一源头（或者起码是由于这一共通之处），基督教源自和隶属于人类古老、真正和高贵的信仰——这一信仰与虚假、平庸和有害的乐观主义相对立。这一乐观主义就在希腊异教、犹太教、伊斯兰教那里表现出来。琐罗亚斯德教[24]在某种程度上守持中庸，因为这个宗教里面有着阿里曼邪神的悲观成分，犹太宗教就出自琐罗亚斯德教——由J.G.罗德在其《琐罗亚斯德民族的神圣智者》（法兰克福，1820）一书已彻底表明了的；耶和华出自奥穆，魔鬼撒旦则由阿里曼邪神而来。撒旦在犹太教里只是扮演一个次要的角色，并且的确是几乎完全消失了。如此一来，乐观主义就占得了上风；剩下的只有作为悲观成分的亚当犯下原罪的神话，而这神话也是出自琐罗亚斯德教的经典《波斯古经》，这神话几乎已经被人遗忘了——直到基督教把这一神话，还有撒旦的神话重新接受过来。但奥穆本身也是出自婆罗门教的。也就是说，奥穆不是别的，正是因陀罗[25]——一个经常与人竞争的天空和大气的低级神灵。这些已由杰出的学者J.施密特在其《论诺斯替及通神论学说与东方宗教的亲缘关系》（莱比锡，1828）中已经正确证明了的。这一因陀罗—奥穆—耶和华的人物后来一定是进入了基督教，因为基督教是在犹太地区产生的。由于基督教后来传到了世界各地，这一人物就抛弃了自己的名字，而在每一皈依了基督教的民族，采用这一民族的语言、换上已被挤掉了位置的超人的名称，诸如Deus（宙斯）——这是来自梵文的deva（英语和德语的魔鬼一词“devil”、“teufel”也是来自这梵文词）；或者在哥特和日耳曼民族那里，这个印第拉—奥穆—耶和华的人物就用上从“odin”或

者“wodan”、“guodan”、“godan”而来的“god”、“gott”（上帝）一词。这位人物以同样的方式在同样是源自犹太教的伊斯兰教那里，换上了之前在阿拉伯语里就已经有的“阿拉”名称。与此相类似，希腊奥林匹斯的神灵在有记载的历史以前被转移至意大利时，这些神灵都换上了在这之前占统治地位的神灵的名字。所以，主神宙斯到了罗马人那里就成了朱庇特，天后赫拉成了朱诺，信使神赫耳墨斯成了墨丘利，等等。

不管其他方面是怎样的情形，但《旧约》中的“上帝看着一切所造的都甚好”，在真正的基督教看来，确实是古怪和陌生的，因为在《新约》里，一旦说起这一世界，那都是并非属于我们的地方，是我们无法喜爱的东西，统治这一世界的则是魔鬼。这是与否定自我、克服尘世的禁欲、苦行精神相吻合的。这一禁欲、苦行精神就和对邻人，甚至对敌人所怀有的无边的爱一样，是基督教与婆罗门教和佛教共有的根本特征。这一根本特征也就证实了这三种宗教之间亲缘关系。对于基督教，我们需要花费特别大的力气去分清其表里。正因为我很珍视基督教的内核，所以，有时候我就对其外壳不那么客气了。这一外壳可比常人所想象的要厚。

新教在消除了禁欲及其中心点——保持独身——以后，其实就已经放弃了基督教的最内在的核心，并且就这一点而言，新教可被视为对基督教的背离。时至今日，这种背离已经表现在新教逐渐转变为肤浅的理性主义，亦即当代的贝拉基主义。到最后，这一贝拉基主义又蜕变成这样的一套学说：一个慈爱的父亲创造了这一世界，目的就是让这世界的所有一切都能相当轻松愉快（当然，这一目的他是肯定不会成功实现的）；只要我们在某些方面顺应他的意志，那他就会在以后为我们提供一个更加美好的世界（惟一可惜的是，这一更加美好的世界却有着如此痛苦的入口）。这套学说对于过着舒适婚姻生活、思想开明的新教牧师来说有可能是不错的宗教，但这并不是基督教。基督教的学说告诉我们：人类由于自己的存在就已经负有深重的罪孽，人的内心强烈渴望着由此得到解救；但要获得这种解救，只能通过作出最沉重的牺牲，通过否定自身，亦即通过人性的回头是岸。从实际的角度出发，亦即联系到路德试图解决他那时代的教会丑闻，路德有可能是完全正确的；但从理论的角度考虑，却并非如此。一种学说越是高贵，面对总体上人性中低

下的情操和恶劣的气质，这一学说就越容易被糟蹋。这就是为什么在天主教里，这种受糟蹋的情形比在新教更多、更严重。例如，在修道院修道和生活是一种高贵的安排，这种有目的、有计划、大家相互扶持共同实施的对意欲的否定，却正因为其高贵的特性而经常变得有违初衷。教会当中种种糟蹋基督教精神的行为，使正直的路德义愤填膺。面对当时的情形，路德最终不得不把基督教的要求尽可能地减低。为此目的，他首先把基督教限制在《圣经》的字词范围之内。出于好意的热情鼓动，路德却做得太过了，因为他攻击禁欲原则就等于攻击了基督教的核心。这是因为在禁欲原则退出基督教以后，乐观主义的原则很快就必然乘虚而上。乐观主义无论在宗教还是在哲学，都是一个根本性的错误；它妨碍人们接受各种真理。根据以上所论，在我看来，天主教就是基督教遭受了可耻糟蹋以后的产物，新教则是基督教腐败、劣化了的结果；而基督教总的来说就是承受了所有伟大、高贵、崇高的事物都必然要承受的命运——只要这些非凡之物在人群当中立足的话。

尽管如此，甚至就在新教的内部，基督教那本质上的禁欲和苦行精神重又春风吹又生，其结果就是出现了无论在规模还是在明确目标方面或许都从未有过的现象，亦即在北美由英国人安娜·李在1774年所创立的、相当引人注目的震教派。这一教派的人数已达6 000名。这些人分为十五个团体，居住在纽约州和肯德基州的多个村庄里，特别是在纳塞村附近的新黎巴嫩区里。这一教派的宗教生活规则的基本特点就是不结婚和完全禁绝性欲的满足。这一条规则得到了严格和诚实的执行。关于这一点，就算是那些在所有其他方面都讽刺和取笑他们的英国和北美来访者，也是一致承认的，虽然教派中的兄弟们和姐妹们有时候甚至同住一个屋檐下、同在一张桌子上吃饭、在礼拜时集体一齐跳舞。这是因为谁作出了最大的牺牲，谁就可以在上帝面前起舞，因为他就是胜利者、克服者。他们在教堂里的唱颂总体上是欢乐的，其中一部分唱颂甚至是诙谐、逗乐的。布道以后接下来就是跳舞，其余人则齐声歌唱做伴。整个歌唱节奏很明快。最后就是四分之二拍的横步舞，一直延续到众人身疲兴尽为止。每跳完一次舞，其中的一位教师就大声喊道：“记住了：你们是在上帝面前欢庆克制了肉体！因为我们惟一运用我们那桀骜不驯的肢体，就是在这里起舞”。其他大部分的规定，是与保持独身自动相连的。由于没有家庭，所以也就没有私人财产，有的只是共同财产制。所

有人都穿着同一样的衣服，就像公谊会教徒一样，并且穿着得相当干净、整洁。这些教徒都很勤快做事，因为人们不会容忍游手好闲。他们还制订出这些令人羡慕的规定：不要制造任何无谓的噪音，诸如喊叫声、使劲地关门或敲门声、马鞭声，等等。他们其中一位表达了他们的生活原则：“过着纯洁、无邪的生活；爱你的邻人就像爱你自己一样；与世无争，和平相处；禁止对他人实施任何血腥、暴力行为；禁止追求世俗的功名利禄；把别人的东西还给别人；保持虔诚，因为没有虔诚，人就永远看不到上帝；只要有机会、只要是力所能及，就要为大家做出好事。”这一教派的人不会拉劝任何人入教，而申请加入者会有一个为期数年的见习期，以作考验。人们也可以随时自由退出。很少有人因为行为不检而被逐。此前婚姻所生下的孩子则得到精心的教育。孩子只有在长大成人以后，才由这些孩子自愿宣誓入教。有人举出例子，说是每当他们的导师与英国圣公会的教士发生论争时，后者通常都以败北告终，因为所争论的段落是出自《新约》。有关他们的更详细的报道可在《麦斯维尔之遍游美国》（1841年）找到，另外还有本尼迪克著的《所有宗教的历史》（1830年）、1837年11月4日的《泰晤士报》和1831年5月份的德国《哥伦布》月刊。在美国还有一个德国教派与此教派非常相似，称为“敲击派”。这一教派的人也是过着严格的独身、禁欲的生活。在F.勒荷所写的《美国的德国人，历史和状况》（1853年）就有一篇关于这一教派的报道。在俄罗斯，据说拉斯科尼基教派也与此教派相似。吉什特教派也是同样过着严格保持贞洁的生活。但在古老犹太人那里，我们就已经发现所有这些教派的范本——埃斯那人。关于埃斯那人，甚至普林尼也有过描述（《博物志》V，15）。这些埃斯那人与震教派非常相似。相似之处不仅在于他们都保持独身，而且还反映在其他方面，甚至在进行礼拜活动时的跳舞也是相似的。这引起人们推测成立这一震教派的英国女人，是以埃斯那人作为范本。与这些事实相比，对路德下面的这一断言，读者有何感想？——“硬要把上帝植给我们的本性拔掉的话，除非结婚，否则是绝不可能仍过上贞洁生活的。”

虽然基督教本质上只是教导整个亚洲很久以前就已经知道，并且知道得更清楚的道理，但这一道理对于欧洲来说仍是一个崭新和伟大的启示。由于这一启示的作用，欧洲人民的精神倾向得以完全改观。这是因为基督教所教导的道理，向欧洲人揭示了生存的形而上方面的涵义，并

因此教导他们把目光越过这一狭窄、贫瘠和匆匆即逝的尘世生活，不要再把这一尘世生活视为生活本身的目的，而是要把生活视为苦难、罪孽的状态，是考验、斗争、净化的过程；要让自己飞升、脱离这一尘世的话，就得凭藉做出功德、付出沉重的牺牲和否定自身，从而到达某一更好的、我们无法意会的存在。也就是说，基督教透过神话寓言向我们教导有关肯定生存意欲和否定生存意欲的伟大真理，因为基督教说：由于亚当犯下原罪，诅咒就落在了所有人的头上，罪恶就来到了人间；这一罪孽就遗传给了每一个人；但耶稣通过牺牲生命，为所有人赎罪、消除罪孽、伸张正义、拯救世界。要理解包含在这一神话里的真理，我们就必须不仅仅把人视为被时间分离的、互不相干的各个存在物，而必须把握人的（柏拉图式的）理念；人的这一理念与顺序排列的人，两者之比就犹如永恒本身与在时间上分离开来的永恒之比。因此，那在时间上分散开来的各个时段的人，又可以经由把他们互相连接起来的生殖链，重新在时间上显现为一个整体。那么，如果我们眼睛盯着人的这一理念，那我们就会看出：亚当所犯下的原罪就表现了人那有限的、动物性的、有罪的本性；据此，人就是在罪恶、痛苦和死亡中挣扎的存在物。而耶稣基督的所作所为，他的教导和他的死亡则表现了永恒、超自然的一面，表现了人的自由、解救。每一个人，在其可能性方面，既是亚当也是耶稣：这取决于这个人对自己的理解和根据这一理解这个人的意欲所作出的决定；其结果就是这个人要么遭受诅咒、归于死亡，要么得到解救、获得永生。这些真理无论是在寓言的层面，还是在真正意义上，对于古希腊人和古罗马人来说都是全新的。希腊人和罗马人那时候仍然完全沉浸在生活当中，并不曾认真地把目光投向生活之外。谁要是对后一句话有所怀疑，那就看看像西塞罗和萨卢斯特[26]这样的人物，是如何谈论死亡以后的情形的。虽然古希腊人和古罗马人在其他几乎各个方面都很进步，但对于主要的问题，却仍然是小孩子一样。在这一主要问题上，甚至古代凯尔特人中有学识的祭师一类也超越了他们，因为他们的确还教导灵魂转生的学说呢。至于毕达哥拉斯、柏拉图等某几位哲学家另有不同的想法，那并不因此在整体上改变得了上述事实。

因此，基督教以及婆罗门教和佛教所包含的伟大基本真理——亦即我们需要获得解救，需要脱离这与苦难和死亡为伍的存在；要获得解救，就必须否定意欲，也就是说，必须断然抵制本性——就是我们所能

有的无与伦比的和最重要的真理。但这真理也是完全违反人的天然倾向的，其真正理据也是很难明白的，因为凡是只能在抽象中思维的、具有普遍性的道理，对于大众来说都是无法理解的。因此，为了把这些真理引入实际应用的范围，就需要有一神话载体，或者说器具，以承载这些真理，帮助大众理解。否则，这些真理就无法保留和传递。因此，无论怎么样都得为这些真理借用寓言的外衣；除此之外，还得时时争取把历史上发生过的、已是广为人知和广受人们敬仰的东西与这些真理联结起来。对于无论在哪个时代、哪个地区的大众来说，由于其低下的情操、迟钝的智力和总的来说凶残的本性，他们无法理解这些真理的真正涵义；所以，为了实际的需要，必须用寓言、比喻的语言把这些真理改写以后，才可以让大众接受它们，让这些真理成为他们的指路明星。这样，上文提过的宗教教义就可被视为某种神圣的器具——正是有了这些传达的器具，那自数千百年来，或许甚至可以说自从有了人类以来，就已被人们认识和表达的伟大真理，现在就根据这些大众的能力而相应或多或少地得到理解，得以保存下来和历经数千百年地传递下去，虽然这些真理本身，对于大众来说总是深奥、隐秘的原理。正因为只要不是完全彻底由纯粹真理那些不可摧毁的材料所组成，就会有沉沦和湮没的危险，所以，一旦承载真理的器具因到了另一个不同的年代而不被人们接受，那这器具所承载的神圣内涵就必须改换另一承载物，以抢救和保存这些真理。哲学的任务是把那些等同于纯净真理的内涵，纯粹、不含杂质地表达出来，亦即只是用抽象的概念，不需依靠那些承载物的帮助，为那些有思想能力、无论什么时候都只是极少数的人表达出那些真理。就这一点而言，哲学与宗教的关系，就犹如一条直线与多条伴其左右伸展的曲线的关系，因为哲学表达了真理的本来涵义，并因此直达宗教在遮遮掩掩、拐弯抹角之下所达到之处。

现在，为了用例子说明我刚才所说的，同时也赶一下我们这一代的哲学时髦，亦即试用我的哲学的基本概念解开基督教的最深刻之谜，亦即三位一体之谜，我作出了下面这样的解释——这样的自由解释是进行类似解释所允许的。圣灵就是对生存意欲的断然否定；这种对生存意欲的否定，具体表现在一个人的身上就是圣子；那肯定生存并因此产生出这一直观所见的世界的意欲就是圣父，只要肯定和否定是同一意欲的彼此相反的行为；意欲对这两种行为的能力就是惟一真正的自由。这些解

释纯粹只是思想游戏而已。

在我结束本文之前，我想为我在《作为意欲和表象的世界》第一卷68所说的“第二条最好的途径”提供某些证明；所谓“第二条最好的途径”就是：由于自己亲身深切感受到痛苦而导致否定意欲，而不只是通过了解别人的痛苦以及由此认识到我们生存的虚无和可怜，来导致这种否定。在体验这样一种升华，以及由此升华所引致的净化过程时，人的内心深处到底发生着什么，那只要我们看看每一个敏感的人，在观看悲剧时的体验，我们就可以明白了，因为两种的内心感受是性质相近和相通的。也就是说，大概到了悲剧的第三幕和第四幕，敏感的观众因看到了主人公的幸福越来越受到威胁和破坏而感到痛苦和恐惧。而到了第五幕，主人公的幸福遭受到完全的破坏——这时候，观众感受到了某种情感上的升华；这种情感的升华所给予观众的愉悦，比起看到主人公非常幸福时观众所感受到的快感，前者比后者不知要高出多少等级。观剧时，那由充分意识到的假象所刺激起来的内在体验、那种伴随着黯淡水彩般同情的感觉，与实际中，在亲身感受自己命运的真实打击时的体验，两者是一样的——只要在后一种情形里，这一厄运的沉重打击最终让我们进入完全死心断念的境界。我在《作为意欲和表象的世界》第一卷68所插述过的所有那些使人们内心产生天翻地覆改变的事情，就是基于这种内心体验。我想在此用短短几句讲一下朗塞神父的皈依故事，因为这跟在《作为意欲和表象的世界》第一卷里所讲过的雷蒙·卢里奥斯的皈依史非常相似，并且这一故事发展的结果发人深思。朗赛神父在年轻的时候，沉湎于寻欢作乐。后来，他与德·蒙巴松夫人有着激情、狂热的关系。一天晚上，他去看望德·蒙巴松夫人时，发现她的房间空无一人，整个房间零乱而阴暗。他的脚无意中踢到了某样东西。定睛一看，原来是德·蒙巴松夫人被割下了的头颅！在德·蒙巴松夫人暴毙以后，仵工们为了能把她的尸体塞进此刻就在旁边摆放着的铅制棺材中去，而不得不把她的头颅割下，先摆放在棺材的旁边。从那巨大痛苦中恢复过来以后，朗赛在1663年就成了苦修会教团的改革者，而苦修会教团在当时是完全偏离了严格规则。朗赛马上加入了苦修会。苦修会经过朗赛的努力以后，回复了以往禁欲、苦修那吓人的严格程度。在法国特拉帕，苦修会至今仍旧保持着这种严格的苦行。苦修会进行的有计划的、难度极大的禁欲苦行，教士们那令人难以置信的严酷生活，都是为了帮助否定意

欲。来访者在受到接待时就已被这些真正僧侣的谦卑所打动，接下来的所见所闻让来访者充满敬畏。这些憔悴、节食、值夜、祈祷、工作、冷得直打哆嗦的僧侣，现在就在那些俗人和罪人的面前跪下，请求得到他们的赐福。在法国，在所有的僧侣教团当中，只有苦修会在经历周围发生的所有巨变以后，仍旧能够完全保持自身的样子。这得归因于苦修会对其目的是极其认真、严肃的；其他的一切都得为此目的让路。就算基督教日渐式微，苦修会仍然不会受到丝毫的影响，因为它的根子，比起任何某一具体的宗教教义，都更深地扎在人的本性之中。

我们在此所考察的、但至今为止完全被哲学家忽略的情形——亦即人的内在所发生的突如其来的巨变——常常发生在一个人带着完全清醒的意识面对肯定马上就要到来的惨烈死亡之时，例如，在面临死刑的时候。这些我在《作为意欲和表象的世界》第一卷已经提过。为了更清楚地了解这一过程，我认为把一些死囚在接受死刑前所说的话语记录在此，并不是有失哲学尊严的事情，虽然我会招来嘲讽，说我鼓励犯人在绞刑架下讲道。我的确认为绞刑架是一个可以给予我们相当奇特启示的地方；绞刑架也是一个瞭望台：由此往外观察，只要观察者还保留着知觉和意识，那这一瞭望塔就能为他呈现一幅经常是更广阔、更清晰的关于永恒的全景——这是与大多数哲学家及其关于理性心理学和神学的大段论述相比较而言的。下面的一篇绞刑架下的遗言，是一个谋杀了自己丈母娘的名叫巴特利特的死囚于1837年4月15日在格罗切斯特留下的："英国同胞们！我只有不多的几句话要说，但我希望这寥寥几句话能够抵达你们的内心深处；希望你们能够记住这些话，不仅是在你们目睹这悲凉一幕的此刻，而且还要把这些肺腑之言带回家里去，把这些话重复说给你们的孩子和朋友。我是作为一个濒死之人向你们作出这样的请求。你们看：甚至死亡的工具都已为我准备好了。我要说的这些话就是：不要再这样痴迷地眷念这一可朽的尘世及其快乐了。少一点想着这一尘世，多一点想想上帝吧。照我说的做吧！忏悔吧，忏悔吧！因为不经过深深的、真诚的忏悔，不转向你们的天父，你们是永远不会到达，也永远不会有丁点希望到达极乐之处和安宁之地。现在，我相信很快就将进入这极乐和安宁之地。"（摘自1837年4月18号《泰晤士报》）更加值得注意的是著名的杀人犯格林艾卡的临刑遗言。格林艾卡是1837年5月1日在伦敦被处决的。英国《邮报》对此作了如下报道——这一报道

也重登在1837年5月1日的《卡利那尼信使报》："在处决格林艾卡的早上，有人建议格林艾卡相信上帝，祈祷经由耶稣获得宽恕。格林艾卡回答说，希望经由耶稣而获得赦免，这只是人们的一种看法而已；他本人则相信：在至高存在物的眼里，一个穆罕默德的信徒是和一个基督教徒同等的，同样都有权利享受极乐。他说自从进监狱以来，他就把注意力投放在神学上面，并得到了这一结论：绞刑架就是通往天国之路。"那些罪人们在此并不注重具体的宗教教义，这正加重了他们的表白的分量，因为这表明：他们作出这些表白，并不是因为虚妄和幻想所致，而是由于自身所获得的某种直接的认识。还有下面的报道也值得一提——这报道取自《林莫利克记事报》，登在1837年8月15的《卡利那尼信使报》上面："玛丽亚·科尼由于残忍谋杀了安妮·安德森太太已于上周一被执行了死刑。那可怜的罪人深感自己的罪恶，她甚至亲吻套在她脖子上的绳圈，恳求得到上帝的宽恕。"最后还有1845年4月29日《泰晤士报》所登载的一位死囚的几封信件。那是死囚贺克因为谋杀德拉吕而被执行死刑的那天写的。在其中的一封信里，贺克写道："我现在确信：要不是自然的心遭受破碎、因获神的恩赦而重生，那就算世人认为高贵和可爱的人，不经历一番内心的战栗，也是永远不会想到永恒的。"这些就是从那瞭望塔所窥见的永恒。我毫不犹豫地把这些所见陈述在此，就像莎士比亚所做的那样，

从这些皈依的罪人那里，
可听到和可了解到许多的东西。

——《随心所欲》最后一幕

斯特劳斯在《耶稣传》中表明：基督教也把诸如此类的苦难视为一种这里所说的净化和神圣化的力量，而与苦难相对立的完全称心如意则发挥着相反的作用。也就是说，据斯特劳斯所言，在登山宝训中，耶稣所说的快乐，在《路加福音》第6章21的涵义与《马太福音》第5章3的涵义有别，因为只有在后者才在"贫穷的人快乐了"以外，还补充了"有灵性需要的人快乐了"，在"饥饿的人快乐了"以外，还补充了"对正义又饥又渴的人快乐了"。在《马太福音》里，耶稣指的是心地纯洁的人、谦卑的人，等等，而在《路加福音》，指的则是真正贫穷的人。这样，在此的对比就是现在的痛苦与将来的幸福的对比。对于伊比奥尼派[27]来

说，这是一个首要的原则：谁在现时拿到了自己的份额，那在将来他就一无所得，反之亦然。据此，在《路加福音》，耶稣所称颂的快乐和福气都是经历同样多的苦难以后才到来的，而同样多的苦难——根据伊比奥尼派的意思——也将回到有钱、满足、欢笑的人那里去。在《耶稣的一生》第604页，斯特劳斯认为富翁和拉撒路的寓言（《路加福音》第16章19）表达的也是同一样的意思，因为这一寓言既没有提到富翁任何不轨的行为，也没有交代拉撒路的功德；而衡量将来所得报应的尺度，并不是在这一辈子所做的好事或者坏事，而是这辈子所承受过的或者享受过的伊比奥尼派意义上的苦厄或者好处。斯特劳斯接着写道："其他对观三福音书[28]的作者，也认为在有钱的年轻人的故事和骆驼穿过针眼的格言里面（《马太福音》第19章16；《马可福音》第10章17；《路加福音》第18章18），耶稣珍视外在的贫穷。"

如果我们对事物一究到底，那我们就会认出：甚至登山宝训的著名段落也包含了这一间接指示：要自愿选择贫穷和以此否定生存意欲。这是因为假如这些诫令（《马太福音》第5章40以下），诸如对别人向我们提出的所有要求，都要无条件地答应；有人要夺取你的里衣的话，那就连外衣也给他，等等；还有就是在《马太福音》第6章25—34的：不要再为将来，甚至为明天早上忧虑什么，而是一天的坏处已经够一天担当的了——假如这些诫令作为指导生活的原则而得到执行，肯定就会导致彻底贫困；这些诫令因此是间接道出了佛陀直接对其门徒言传身教的内容，亦即放弃一切财物成为比丘，亦即成为托钵化斋的僧人。这一点在《马太福音》第10章9—15的段落更为明确；在那些段落里，使徒们不准拥有财物，甚至不准筹措鞋子和手杖；而应去沿途乞讨、求宿。这些诫令后来就成了圣·弗兰西斯托钵修会的基础。所以，我认为基督教道德的精神与婆罗门教和佛教的精神是同一的。埃克特大师说过的一句话，与我这里的整体观点相当吻合。他说："痛苦是一只能够驮你最快到达完美的动物。"

注释

[1]人们经常以"逍遥学派"形容亚里士多德学派的哲学，因为亚里士多德和他的门徒多在学园的花园和门廊，一边散步一边讨论和探究哲

学。——译者注

[2]卡尔德隆（1600—1681）：西班牙剧作家、诗人，是继洛佩·德·维加之后，西班牙黄金时代最著名的剧作家。——译者注

[3]只要人们承认有禁欲、苦行这种事情，那我在《论道德的基础》一文列出的人的行为的基本推动力（亦即1. 愿望自己快乐；2. 愿望别人痛苦；3. 愿望别人快乐）就得补上这第4中基本推动力：愿望自己痛苦。我在此顺便提到这一点，只是为了系统上的更加连贯。在《论道德的基础》中，因为有奖征文所提出的问题具有新教欧洲盛行的哲学伦理学的涵义，所以，这里所说的第4种基本推动力我就略而不提了。

[4]温迪什曼（1811—1861）：德国学者，对《圣经》、东方思想和学说均有研究。——译者注

[5]奥尔甫斯：传说中的希腊歌唱家和预言家。——译者注

[6]如果我们记住：我们所有的知识具有的形而下的特性——这是因为我们的认识力是次要之物、纯粹是为意欲的目的服务——那对此现象的解释就是：所有宗教的神秘主义者最终都会达到某种的心醉神迷。在达到这种状态时，所有的认知及其基本形式，主体和客体都完全停止了，也只有到了这一超越一切认知的另一领域，神秘主义者才敢肯定达到了他们的最高目标，因为他们已经达到没有主体和客体，因此也就是没有认知的境界。这恰恰是因为此时已没有了意欲，而为意欲服务本就是认知的惟一使命。

谁要是明白了这一点，就不会再把静坐、凝视自己的鼻尖、一心驱除杂念的托钵僧视为极度癫狂，或者就不会对《奥义书》中的一些段落大惊小怪，因为那些段落给予我们指引，要我们默默从内在发出神秘的“嗡”声，沉浸于没有了主体和客体及一切认知的内在深处。

[7]司各图斯（约810—877）：德国神学家。——译者注

[8]布默（1575—1624）：德国哲学神秘主义者，文艺复兴和宗教改革后理性运动中最有影响的领袖之一，对后世唯心主义和浪漫主义运动有着深远影响。——译者注

[9]德·居伊昂夫人（1648—1717）：法国奥秘神学家，著作家。提倡静修主义，从而成为17世纪法国神学论争中的中心人物。静修主义主张极端无为，使心灵甚至对永世救恩也无所反应，以免取代上帝的作为。——译者注

[10]安吉奴斯（1624—1677）：波兰神秘主义诗人。——译者注

[11]萨迪（1184—1292）：波斯诗人。——译者注

[12]莫利诺斯（1628—1696）：天主教神父，因鼓吹极端的寂静主义而被视为异端，受到天主教会的谴责。——译者注

[13]约翰·陶勒（约1300—1361）：基督教多明我会修士，与M.爱克哈特和H.苏索同为莱茵兰一带的主要奥秘修行家。——译者注

[14]吉什特（1638—1710）：荷兰神秘主义者。——译者注

[15]布里尼翁（1616—1680）：法国女奥秘神学家、宗教热情分子。自信是圣经《新约·启示录》第7章中所说的“身披日头的妇人”。她是天主教徒，自发地隐退苦修并管理孤儿院，由于她不相信人性和生性粗暴专横而归于失败。她抨击任何形式的宗教组织。——译者注

[16]约翰·班扬（1628—1688）：英国清教徒牧师和传道士，著名的清教主义著作《天路历程》一书的作者。——译者注

[17]蒙塔朗贝尔伯爵（1810—1870）：法国演说家、政治家和历史学家，19世纪反对法国教会和国家中的专制主义斗争的领袖。——译者注

[18]夏多布里昂（1768—1848）：法国外交家和浪漫主义作家。著有《朗赛的一生》、传世之作《墓畔回忆录》等。——译者注

[19]丹麦科学院在退回和评论叔本华的论文《论道德的基础》时，指责叔本华“以很不恰当的方式谈论我们当代的杰出哲学家”。——译者注

[20]《马太福音》19章11以下；《路加福音》20章35—37；《哥

林多前书》7章1—11和25—40；《帖撒罗尼迦前书》4章3；《约翰一书》3章3；《启示录》14章4。

[21]圣·亚大纳西（约920—1000）：拜占庭修士。963年在东罗马帝国皇帝的支持下将隐居在圣山中的独修士组成大隐修院。——译者注

[22]德尔图良（约155或160—220以后）：基督教早期重要的神学家、雄辩家、伦理学家，教会拉丁语的创始者，在传播西方基督教词汇和教义方面起到一定作用。——译者注

[23]圣·伊皮凡尼乌斯：巴勒斯坦早期基督教教士。坚持正统教义，勤于苦行。——译者注

[24]琐罗亚斯德教是伊斯兰教出现之前，在古代伊朗的主要宗教。——译者注

[25]因陀罗是印度教《吠陀》经籍所载众神之首。此神好战，是典型的雅利安神灵。——译者注

[26]萨卢斯特（约前86—前35或前34）：罗马历史学家和伟大的拉丁语文学文体家之一，以描写政治人物、腐败和党派斗争的记事作品而闻名于世。著有《喀提林战争》、《朱古达战争》等。——译者注

[27]伊比奥尼派：早期基督教会苦修派别，他们强调基督教义中的犹太教成分。——译者注

[28]所谓对观三福音书，指的是《新约》中的《马太福音》、《马可福音》和《路加福音》。这三卷书自18世纪80年代起就称“对观福音书”，因为它们在结构、内容和用词上十分相近，可以互相参照阅读。——译者注

为何我们羞于暴露性行为以及性器官

如果生存意欲只是展现为自我保存的本能和冲动，那这就只是对个体现象的肯定，而这一个体现象自有其天然持续的时间。这样一种生命，不会有多大的操劳，这样的存在因此将是轻松和快活的。但因为意欲绝对和永恒地渴求生存，所以，意欲同时也展现为性的冲动和欲求，其盯着的目标是生命的代代相传，永无穷尽。这一冲动和欲求就把只与纯粹个体存在为伴的快乐、无忧、无邪一扫而光，因为这种冲动和欲求把不安和忧郁带进意识，把不幸、操劳和困顿引入生活的进程。而一旦人们有意地抑制这种冲动，就像我们偶尔所看到的一些例外情形那样，那就是意欲掉转了方向，有违其初衷。这样的话，这种冲动就会消融于个体，而不会越出个体之外。这种事情只有经过这一个体与自身进行一番痛苦挣扎和搏斗以后才可以发生。如果真发生这样的事情，那本文一开始就说过的那种纯粹个体存在的无忧和快乐就重回意识之中，其能量甚至还得到了提升。相比之下，一旦那所有欲求和愿望中的最强烈者获得了满足，与此相连的，就是一个新的生存的起源，那也就是重新一次展开生命及其所有重负、困顿、烦恼和痛苦。虽然这是发生在另一个体的身上，但是，如果这两个在现象方面不同的个体，是绝对的不同，那永恒正义又何在呢？生活所表现出来的，就是一项需要履行的任务、某一必须完成的工作份额。因此，生活一般来说就是与匮乏、困顿的一场持续不休的战斗。所以，每一个体都想打发生活，尽其所能地把生活应付过去。生活就像是背负罪责者必须完成的苦役似的。到底是谁让这人承担了这一罪责？是这人的生育者，就在其享受性欲之时。也就是说，因为一个人享受了性欲的快感，另一个人就生下来、受苦和死亡。与此同时，我们都知道和记得：人与人（同类）之间的差别是以时间和空间为条件——我把这一事实在这一意义上名为个体化原理。假如情况不是这样的话，就没有永恒正义可言了。正因为生育者在其生育的后代身上重又认出了自身，所以才产生了父爱；由于父爱的缘故，父亲就甘愿为了孩子而不是为了自己，去做事、受苦和冒险，并把这视为还债或者抵罪。

人的一生及其无休止的劳作、困顿和苦难，可被视为对性行为，亦即对明确肯定生存意欲的说明和解释。而且，也正因为这种对生存意欲的肯定，人就向大自然欠下了一份死亡债务；一想到所欠的这一债务，人就惶恐不安。这难道不证明了：我们的存在本身就已欠下了债务？当然，在周期性的负债、还债——出生和死亡——的情况下，我们始终存在着，接连品尝着生活的苦与乐，生怕漏掉这里面的任何东西。这些正是肯定生存意欲所结出的果子。就此而言，那对死亡的恐惧——这一恐惧让我们甘愿饱受生活的苦头、与生活难舍难分——根本就是虚幻的。把我们引诱进入生存的性的冲动也同样是虚幻的。这一引诱本身可以从两个恋人之间互投的渴望眼神客观看得出来：这就是生存意欲肯定自身的最纯净的表达。生存意欲在此是多么的温柔！它渴望得到祥和的幸福和温柔的快乐，为自己、为别人、为所有人。这些是阿那克里安[1]歌咏的主题。生存意欲就是这样百般逢迎和诱惑，让自身进入生存。一旦进入了生存，烦恼、折磨就导致了罪孽，而罪孽又导致了烦恼和折磨。举目尽是恐怖和苍凉。这些是埃斯库罗斯[2]悲剧的主题。

但是，意欲借以肯定自身、人们借以进入生存的行为，却是所有人在内心深处都为之感到羞耻的行为；怪不得人们要小心翼翼隐藏起这些行为。事实上，一旦自己的这些行为被人们撞个正着，所引起的慌乱就犹如在犯罪时被别人逮个正着一样。这样的行为，在我们冷静对其反省时，通常会引起我们的不快；在心境升华之时，想起这些行为，会引起我们的厌恶。在这一意义上对性行为的讨论，我们可在蒙田《随笔集》第三部第五章读到。蒙田在书页边上的注释对此冠以《这就是爱情》的题目。在性行为完成以后，某种奇特的苦恼和懊悔就会尾随而至，在第一次完成性行为以后，这种情形就尤为明显。而总的说来，一个人的本性越高贵，那他就越清楚地感受到这些心情。所以，甚至不信基督教的多神论者老普林尼[3]也说过：“只有人才会在初次交媾以后感到后悔。这一点确实挺能说明这一生活：人对自己的起源感到了懊悔。”（《博物志》X，83）此外，请看歌德的《浮士德》：魔鬼和女妖在其安息日做些什么和唱些什么？淫行和秽语。在同一部著作（《浮士德》的精彩的补充篇）里，真实的撒旦向聚集的人群宣扬些什么？淫行和秽语。除此别无其他。惟有持续进行这样的性行为，人类才得以继续存在。假如乐观主义是对的，假如我们的生存是在大智慧指导下给予我们的、需要我

们谢领的某一极好的礼物，因此，假如这一生存本身就是弥足珍贵、值得称颂和高兴的——假如是这样，那延续这一生存的性行为就应该表现出完全另外的一副样子才对呀。相比之下，假如这一生存是某种失足或者某种误入歧途所致，假如这一生存就是本性盲目的意欲的作品——这一意欲的作品要是真能得到至为幸运的发展，那也不过就是达成自身以消除自身——那延续这种生存的行为就必然是现在它这副样子。

在涉及我的学说中的第一基本真理方面，在此值得一提的是：上述对性行为所感到的羞耻甚至还包括了为性行为服务的身体器官，虽然性器官与其他身体部位一样，都是与生俱来的。这再一次令人信服地证明：不仅人的行为可被视为人的意欲的外现、客体化，是意欲的作品，其实人的身体就已经是这些东西了。这是因为：对自己的意欲不曾牵涉进去的事情或者事物，人是不会感到羞耻的。

性行为之于这一世界，就犹如文字之于文字所要表示的巨谜。也就是说，这世界在空间上是宽广的，在时间上是古老的，并且有着无穷无尽、多种多样的形态。但所有这些只是生存意欲的现象而已；生存意欲的集中和焦点就是性行为。也就是说，通过性行为，这一世界的内在本质至为清晰地表达了出来。在此，还值得注意的是，性行为本身在德文的这一独特的表达里，干脆就被称为“der Wille”（意欲）：“Er verlangte von ihr，sie sollte ihm zu Willen sein”（直译为“他希望她顺从他的意欲或意愿”。这一委婉说法的意思就是他要那女子委身于他。——译者）。因此，性行为作为意欲最清晰的表达，就是这一世界的内核、精髓、总纲。因此，透过性行为，我们得以一窥这一世界的本质和驱力。这就是标示那神秘之谜的文字。据此，人们就把性行为理解为“知识之树”名下的东西，因为对此有了了解以后，人们就开始明白生活是什么，就像拜伦所说的，

> 摘下了知识之树上的果子——一切就都知道清楚了。
>
> ——《唐·璜》I，128

与性行为这一特性同样相吻合的事实就是：性行为是人人都必须忌讳的事情，是一公开的秘密——这种事情是我们无论何时无论何地都不可以赤裸裸拿出来谈论的。对这种事情，无论何时无论何地人们又都心照不

宣；这种事情因此总是藏在每一个人的头脑里面。正因为这样，稍要一点点暗示，大家马上就会心领神会。性行为以及所有与性行为沾上关系的一切，在这世上所发挥的首要作用是与这世界巨蛋那“关键之点”的重要性互相吻合的，因为不管在哪里，人们一方面热衷于男女情事，另一方面对别人的风流韵事丝毫不会感到奇怪，不用说也能猜到几分。让人感到滑稽的只是对这一头等的大事，人们却总是秘而不宣。

但看看，当人们那年轻、无邪的头脑在初次了解到这世界的巨大秘密之时，那是多么的震惊！对此的解释理由就是：原初并不具认识力的意欲，需要经过长远的发展路途才能达致具智力的等级，尤其是达致人那具理性的智力等级；经过这一长远的路途以后，意欲对自己都已感到陌生了；这样，意欲连自己的本原——那事后让自己悔不当初的本原——都不认识了；现在，意欲从纯粹的并因此是无邪的认识力角度看视自己的本原时，竟为自己的所见感到了惊骇。

既然意欲的焦点，亦即意欲的浓缩、集中和意欲的最高表达，就是性欲及其满足，那么，采用大自然异常独特和象征性的语言，就可直率地把这一事实表达为：个体化的意欲，亦即个人和个体动物，都是通过性器官的门户进入这一世界。

对生存意欲的肯定——其中心因此就是性行为——对于动物来说是不可避免的。这是因为意欲（创造一切的大自然）只是到了人的级别才有了思考和回想。有了思考和回想就意味着认识力并不只是局限于认识到个体意欲短暂瞬间的需求、应付现时此刻的迫切需要，就像动物的认识力那样，而动物认识力的完美程度是与动物的需求同步的。但人却有着范围广泛得多的知识。这是因为人们具有对过去的清楚回忆和对将来的预计；这样，人们对个体的一生，对自己、对他人甚至对总体的生存得到了多方面的大致了解。每一种属的动物，虽然历经了成千上万年的存在，但在某种程度上的确就只像是某一短暂的瞬间，因为动物只意识到现时此刻，而不会对过去、对将来和因此对死亡有所意识。在这一意义上，我们可把动物的存在视为一个持久的瞬间。顺便一提的是，在此我们至为清楚地看到：总的来说，生命的形式，或者说具备意识的意欲现象的形式，首先和直接就只是现时此刻：只有到了人的级别，才有了过去和未来，更确切地说，才有了纯粹只是概念中的过去和未来；人们

只是在抽象中认识过去和未来，充其量是以想象中的图像加以说明。因此，当生存意欲，亦即大自然的内在本质，永无休止地争取完美的客体化和完美的乐趣以后，在历经动物全部各个系列的递进以后，最终在有了理性装备的生物、在人那里达到了可以思考、回想的程度。这样，对于人来说，情形就开始变得让人疑虑和忧心了；问题就会不由自主地升上脑海：所有这一切到底从何而来，目的又是什么？并且，最首要的问题就是：他一生中的烦恼和困顿，到底是否值得？就像这一句法语成语所说的："le jeu vaut-il bien la chandelle？"（"赌桌上赢来的钱还不够蜡烛的费用呢！"——译者）因此，在这里，人其实就站在了一个十字路口：在其清晰认识力的帮助下，他必须就肯定生存意欲抑或否定生存意欲作出决定，虽然后一种选择是怎样的一种情形，一般来说在这个人的意识中只是披着一层神秘的外衣。所以，我们没有根据可以假设：还存在着比人更高一级的意欲客体化现象，因为到了人的级别，意欲的客体化已经抵达其转折点、拐角处了。

注释

[1]阿那克里安（约前582—约前485）：古希腊诗人，后人多引用他歌咏爱情和美酒的诗句。——译者注

[2]埃斯库罗斯（前525—前456或前455）：古代雅典三大悲剧作家中的第一位。著有《波斯人》等。——译者注

[3]普林尼（老）（23—79）：古罗马大科学家、作家，他的著作现仅存《博物志》。

——译者注

通往解救之路

我们只有一个与生俱来的错误，那就是认为我们来到这一世界，目的就是要过得幸福愉快。这一错误是与生俱来的，因为这一错误是与我们的存在本身相一致的，我们的整个本质只是对这一错误的阐释，我们的身体的确就是这一错误的图案标记，因为我们肯定就只是生存意欲，而接连不断地满足我们的所有意欲，也就是“幸福”这一概念所包含的意思。

只要我们坚持这一错误，甚至以乐观主义观点来巩固这一错误，那这一世界看上去就是充满矛盾的。这是因为我们所迈出的每一步，都会让我们体会到：这一世界和这种生活可一点都不是为了让我们享受幸福而设计。没有思想的人在现实中就只是感受到痛苦和折磨而已；对于有思想的人，在感受到现实的苦楚之余，还多了某种理论方面的困惑：这一世界和这一生活，既然其存在就是为让我们得到幸福，却为何与其目的如此糟糕地不相匹配？刚开始，他们会唉声叹气，发出诸如“啊，为何月亮之下是如此之多的眼泪”（克·奥弗贝克[1]《对忧郁的流泪者的安慰》）一类的感慨。在感叹一番后，接下来就是让人不安地怀疑起那些先入为主的乐观主义观点。尽管如此，我们仍然总是把自己个人的不幸时而归因于环境，时而又归咎于别人；要不就是埋怨自己运气不济，再不然，就怪自己蠢笨所致；又或者，我们已是心中有数：自己的不幸其实是所有这些因素共同作用的结果。无论怎么样，这一结果是改变不了的：我们并没有实现人生本来的目的，而这一目的就是得到幸福。一想起这样的事情，尤其正当我们行将结束自己一生的时候，我们通常都会意兴阑珊。因此，几乎所有老者的脸上都挂着英语所说的“disappointment”（“失望”——译者）的表情。除此以外，直到现在为止，我们所生活过的每一天都告诉我们：快感和享受，就其自身而言，就算是得到了它们，也是骗人的玩意；快感和享受并不曾真的给予我们它们所许诺的东西，并没有让我们的内心得到满足；得到了这些快感和享受以后，与这些快感、享受结伴而来或者出自这些快感、享受本身的不便和烦恼，也让这些快感享受变了味道。相比之下，苦痛和磨难

却是异常真实，并且经常超出了我们对其的估计和预期。所以，生活中的所有一切都的确可以让我们认清那一错误，使我们确信：我们生存的目的并不就是快乐和幸福。的确，如果不怀偏见和更加仔细地审视这一人生，那人生就更像是故意告诉我们：我们是不会在这生存中感受到幸福的，因为这一生存，以其整个本质所带有的某种特性，会败坏我们的兴致，我们也会巴不得从这生存中折回头，就像后悔犯下了错误一样。这样，那要寻欢作乐的嗜好，甚至那要长活下去的病态欲望，就得到了消除；我们从此就会背对这一世界。因此，在这一意义上而言，把生活的目的定位为受苦比定位为享福更为准确。在上一篇《论禁欲》的结尾处所作的思考已经显示：一个人受的苦越多，就越早达到生活的真正目的；而一个人生活得越幸福，就越发延迟达到这一目的。塞尼加的最后一封信的结尾，也与这里的说法暗合，“这样，当你看到最幸运者就是最不幸的，那你还会感受到你自己的好运吗”（《书信集》124，24）。——这一句话也的确好像是透露出基督教的影响。同样，悲剧所发挥的特有效果，从根本上就在于悲剧动摇了我们那与生俱来的错误，因为悲剧透过伟大和令人诧异的例子，让我们活生生地直观看到人为的奋斗终归失败、整个生存就是虚无的，并以此揭示出人生的深刻涵义。正因此，人们把悲剧奉为最高贵的文学形式。谁要是透过这样或者那样的途径从我们那先验就有的错误、从我们存在的“错误的第一步”醒悟过来，那很快就会在另一种光线下看视所有事情，就会发现这一世界虽然并不合乎自己的所愿，却是合乎自己现在的所想（观点）。各种各样的不幸虽然仍会伤害到他，但却再也不会让他感到惊讶，因为他已看出：苦痛和悲伤恰恰是服务于生活的真正目的，使我们的意欲背对生活。这样，无论他将会遭遇到什么，他都能保持某种奇特的镇定自若。这种情形就类似于一个需要缓慢和痛苦治疗过程的病人：其痛苦就是治疗有效的标志。痛苦向人的整个生存清清楚楚地表示：痛苦就是这一生存的宿命。人生深陷于痛苦之中而无法自拔；我们是夹杂着泪水来到人间，人生的历程从根本上永远都是悲剧性的，而要离开的时候，就更是悲惨的情形。这里面所带有的某种目的性是明眼人不难看出的。一般来说，在一个人的愿望和渴求达到最炽热之时，命运就以某一极端的方式在这个人的意识和感觉闪现；然后，这个人的人生就获得了一种悲观的倾向。由于这一悲观倾向的缘故，就相对更容易把这个人从那欲望中解放出来——而每一个体的存在就是那一欲望的显现——并把这个人引往与生活

分道扬镳、不再留恋这生活及其快乐的方向。事实上，痛苦就是一个净化的过程。在大多数情况下，人只有经过这一净化过程才会神圣化，亦即从生存意欲的苦海中回头。与此说法相映成趣的是，基督教的修身读物是那样经常地探讨十字架和痛苦的益处；而总的说来，把十字架这一痛苦的工具，而不是人们所做出的功德，作为基督教的象征，是相当恰当和贴切的。甚至那犹太教的、但却充满哲学意味的《传道书》，就已经正确地指出："忧愁更胜喜乐，因为面带愁容，终必使心喜乐"（《旧约》的《传道书》第7章3）。我所说的希腊词"第二条最好的途径"[2]，是把痛苦在某种程度上说成是美德和圣洁的替代品。但在此，我必须大胆说出这样的话：在仔细考虑所有这些以后，我们所承受的痛苦与我们所做出的功德相比，我们更能寄望凭藉前者得到拯救和解脱。拉马丁[3]在其谈论痛苦的《痛苦颂》里，优美表达的正是这一层意思：

你无疑厚待我如天之骄子，
因为你并没有少让我流泪。
好！你给我的，我都接受，
你的痛苦将是我的幸福，
你的叹息将是我的欢乐，
不费吹灰之力，在你的身上，
我感受到某一神圣的美德，
你并不是灵魂的死亡，而是灵魂的生命，
但愿你的臂膀，在拍动时，
能够复元、充满生机。

——拉马丁：《诗歌和宗教的和谐》II，7

所以，如果痛苦已经有着这样的神圣化力量，那比所有痛苦都可怕得多的死亡就具备更高程度的神圣化力量了。据此，每当我们看着一个死去了的人，心里所感受到的，就近似于巨大痛苦所迫使我们产生的敬畏之情。事实上，每一个人的死亡都在某种程度上表现为一种神化或者圣化，因此，我们在看着一个人的尸体时——哪怕这个人在生前是多么的微不足道——总免不了某种敬畏之情；甚至可以说——虽然在此这样说听起来有点古怪——在每一个尸体面前，我们都会像持枪立正的士兵一样肃立。死亡的确可被视为生活的真正目的：在死亡的瞬间，一切都

有了个定夺，而之前的整个一生只是为此定夺做着准备工夫而已。死亡就是生命的成果、生命的概要。或者这样说吧：死亡把一生中个别、零星透露出来的教训集中起来，一下子就全表达了。也就是说，死亡表达了这一真理：这整个努力和争取——其现象就是这一生存——就是徒劳、空虚和自相矛盾的，从此回头就是一种解救和解脱。就像植物整体的、缓慢的生长与其果实的关系一样——那果实一下子就百倍地做出了之前逐渐和一点一点做着准备的事情——人的一生，连带其艰难挫折、希望破灭、功败垂成和接连不断的痛苦，与那一下子就破坏了人们所渴望的一切、使在生命中获得的教训达到极致的死亡，也是同样的关系。即将走向死亡的人，对已经走完的一生所作的回顾，对那客体化在这垂死之人身上的整个意欲所发挥的作用，就类似于动因对一个人的行为所发挥的作用。也就是说，对自己这一生的回顾，为客体化的意欲（这一垂死之人）提供了一个新的方向——这一新的方向因此就是这一生的道德和本质结果。正因为突发的死亡使我们不可能进行这种回顾，所以，教会把突发的死亡视为一大不幸。人们也祈祷避免这一不幸。因为这种对以往的回顾，就跟对死亡的准确预见一样，既然是以理性为条件，那就只有人，而不是动物才可以做到；也正因为这样，只有人才真正是饮尽死亡这杯苦酒，所以，只有到了人这一级别，意欲才会否定自身和完全从生活中回头。如果意欲并不否定自身，那对于这意欲而言，每一次的诞生都给这意欲带来了新的和不同的智力，一直到这意欲认出生存的真正本质并因此不再意欲生存为止。

随着自然规律的发展，一个人到了老年，身体的衰败是与意欲的衰败同步的。追求快感的欲望轻易地随着享受快感的能力的消失而消失。最激烈意欲活动的理由、意欲的焦点（亦即性欲）首先逐渐减弱和消失。这样，人就好像回复到那在生殖系统还没有发育之前的无邪状态。人那头脑中的错觉、那种能把种种空想幻变成最诱人好处的倾向消失无踪了，取而代之的是认识到：在这世间，所有好处其实都是虚无飘渺的。自私自利让位给了对孩子的爱；这样，人就已经开始更多地活在别人而不是自己的“我”里面，而自己的“我”很快也就不再存在了。这种合乎自然规律的进展起码是合乎我们心意的：这也就是意欲的安乐死。婆罗门就是为了能有这样的结局，在度过了最好的年月以后，听从吩咐放弃自己的财产和家庭，过上隐居者的生活（《摩奴法典》B，6）。如果

事情并不是这样发展，如果在享受快感的能力消失以后，贪欲仍苟延残喘，如果我们现在为那些个别错过了的快感享受而痛感懊悔，而不是看穿所谓快乐的空洞和虚无的本质；如果这时候，那些我们已经无福消受的东西让位给金钱这一所有快乐之物的抽象代表，并且从此以后，这一抽象代表就跟过去那些能带来真正快感享受之物一样，一如既往地刺激起我们的情欲；也就是说，现在，在感官意识衰弱了以后，对一样没有生命的，但却不可毁灭的东西，我们又有了同样不可毁灭的贪欲；或者在这时候，如果那只是在别人心目中的存在取代了在现实世界中的存在和活动，并点燃起了同等的激情——那么，意欲就已升华和精神化为吝啬和沽名钓誉。这样的话，意欲就退守在这最后的堡垒以负隅顽抗，直至与死神同归于尽。生存的目的也就没有得到实现。

所有这些思考都为“净化”、“意欲掉转方向”、“解救”等提供了更进一步的解释，这些“净化”、“意欲掉转方向”、“解救”，亦即希腊词所说的“第二条最好的途径”，是由生活中的痛苦所引致，并且这一净化的途径毫无疑问是最常见的。这是因为罪人们所采用的途径，而我们都是罪人。另一条通往同一个目标的途径，则纯粹是通过认识整个世界的痛苦，并把这些痛苦化为自己的痛苦。这是天之骄子、圣者所走的狭窄路径，是稀有的例外。所以，如果没有那“第二条最好的途径”，对于大多数人来说，解救就是没有希望的了。但我们却抗拒踏上这一条道路，竭尽全力要为自己准备和安排安全、愉快的生存——这样，我们也就把我们的意欲与生活牢牢地锁在了一起。禁欲者的做法却与此恰恰相反：他们有目的地使自己的生活尽可能的贫困、艰难和缺少欢乐，因为这些禁欲者有着自己的目标，那就是最终的和真正的幸福。但是，在照顾好我们的问题上，命运和事情的发展却比我们自己懂得更多，因为命运和事情的发展处处挫败了我们要过上童话故事中那种极乐乡生活的企图和努力——我们这种幻想愚蠢至极，从这种生活的短暂、不确切和最后以痛苦、怨恨的死亡告终，就已经可以清楚看出这一点。同时，命运和事情的发展在我们的前路上铺满荆棘，到处让我们面对的都是有益的痛苦——这一治愈我们懊恼和悲伤的万应灵药。我们的生活之所以具有某种奇异的和双重涵义的特性，的确就是因为在生活中，两个彼此完全相反的根本目标总是相交在一起。一个目标是个体意欲的，那是着眼于在这转瞬即逝、如梦如幻、带欺骗性的存在中谋取虚幻的幸福；在这一存在

中，那些过去了的幸福与不幸，都成了无关重要的事情，而现在却每时每刻都在变成过去。另一个目标是命运的，那是明显要破坏我们的幸福并以此取消我们的意欲、消除把我们与这一世上的桎梏拴牢在一起的那些幻象。

目前这一流行的，特别具新教意味的观点，亦即认为生存的目的惟一和直接就在于道德的优点，亦即在于实施公正和仁爱，其欠缺和不足通过下面这一事实就已经暴露出来了：在人与人之间，我们所能见到的真正和纯粹的道德简直少得可怜。我根本不想谈论那些更高一级的美德，诸如高尚、慷慨、宽容、自我牺牲，等等，因为这些东西只是人们在戏剧和小说里才可看到。我只想说一说每一个人都有义务做出的美德。谁要是活到了一把年纪，那他尽管回顾一下：在与自己打过交道的人里面，到底有多少个是的确和真正诚实的？直率地说，难道不是绝大多数的人都是与诚实恰恰相反吗？难道他们不是只要别人对其诡诈或者只是对其不真实稍有怀疑，就不知羞耻地暴跳如雷？难道卑鄙的自私自利、永不厌足的金钱欲、隐藏得天衣无缝的欺骗行为，还有那带毒的嫉妒、魔鬼般的幸灾乐祸，这些东西不是已成生活的惯例，真有极少数的例外情形就能引起人们的敬佩？至于仁爱，除了把自己多余的、再也不会想起和需要的东西，作为礼物给予别人以外，如果还能扩展至更远的范围，那又是多么的绝无仅有！存在的全部目的难道就在于诸如此类极其少见的微弱道德痕迹？如果我们认为存在的目的就在于借助苦难，让我们这一本质完全掉个头来，那事情看上去大不一样了，并且就与我们眼前所见的事实互相吻合了。这样，生活就表现为一个净化的过程，那起净化作用的碱液就是苦痛。一旦这一净化过程完成以后，那在此之前的卑劣和不道德就作为炉渣遗留下来，而《吠陀》中所说的情形也就出现了：“（谁要是一睹至高、至深的道理，）心结尽开，疑虑尽释，所做的一切尽成泡影”。与此观点相吻合的，还有埃哈特大师的颇值一读的第15篇布道。

注释

[1]克利斯蒂安·奥弗贝克（1755—1821）：德国抒情诗人。——译者注

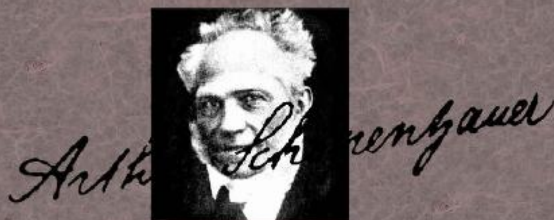
[2]参见叔本华《作为意欲和表象的世界》第一卷68。——译者注

[3]阿尔封斯·德·拉马丁（1790—1869）：法国诗人和政治家。他的抒情诗《沉思集》使他成为法国文学中浪漫主义运动的主要人物之一。——译者注

德国法兰克福Suhrkamp出版社

Arthur Schopenhauers Säm

Tliche Werke，Band II & Band IV



叔 本 华 系 列

叔本华思想随笔

A r t h u r   S c h o p e n h a u e r

〔德〕叔本华 著　韦启昌 译

叔本华是一个语言艺术家，仅仅因为他的语言，我们就应该无条件地读他的著作。

——弗兰茨·卡夫卡

上海人民出版社

译者序

阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860）是德国著名哲学家。叔本华早在29岁就出版了奠定其哲学思想体系的著作《作为意欲和表象的世界》第一卷[(1)]。之后他陆续出版了不少论题广泛的作品，包括《作为意欲和表象的世界》第二卷。在这些著作里面，叔本华对其在“主要著作”（叔本华语）里所提出的基本思想作了更详尽的阐述和广泛的论证。本随笔集里的文章全都选自叔本华的后期著作（《附录和补遗》与《作为意欲和表象的世界》第二卷）。《作为意欲和表象的世界》涵盖大自然物理世界的各种现象和人的精神现象，涉及自然科学、美学、伦理学等多个方面；这些思想全都围绕着核心概念“意欲”和“智力”（认识力）。叔本华认为，意欲是构成这个世界一切事物内在的、真正的核心，是“自在之物”，属于形而上；我们所看见的自然界中的物质（包括人、动植物、无机体等）都是基本生命力、自然力，亦即意欲的载体；丰富多样的现象世界是意欲在各个级别客体化的结果。我们人类则是意欲最高级别的现象。智力则是派生的，是为盲目的意欲配备的、帮助其生存和发展的工具，在本质上与动物的爪、牙、翼没有区别。因为“意欲”和“智力”是构成我们这一现象世界的两要素，这两者的本质以及相互间的关系因此就构成了叔本华哲学思想的核心问题。叔本华主要著作的题目就明白无误地表明了这一点（“表象”就是智力运作以后的结果）。随笔集的全部文章当然也都围绕这个主题，对核心问题进行多方面的讨论（《论教育》则单独讨论对智力的培养）。

我们意欲（它体现为我们既定的性格、我们意愿和欲望的倾向等）的行为与飞流直下的瀑布在本质上同是意欲的现象，这两种级别不同的现象同样遵循着因果律而活动（变化和发展），只不过无机体根据机械、物理、化学的原因（ursache）而活动，人和动物则根据动因（motiv）而活动起来，被区别称为“动因”的同样是原因——但这些原因经过了认知功能（亦即智力）这一中间媒介。在叔本华的眼里，大自然中的无机体、植物、动物乃至人这些逐级向上的意欲的现象，其根本区别只是认知（智力）的程度。虽然叔本华很关注自然物理科学（他曾写过《论视觉与颜色》的科学专著，在他的著作中，读者也可以看到他那丰富的、惊人的自然科学知识，包括天文学、植物学和人体解剖学中

微细的神经系统的知识），但他明显更加致力于发现更为复杂、隐蔽，因此也就是更为困难和有趣的关于人的心理道德行为（亦即人的意欲活动）的规律，因为就像叔本华所说的，心理、道德的真理比自然物理方面的真理向我们透露更多内在的含意（《伦理道德散论》）。这是因为虽然人的道德性格活动和物体的机械物理活动同样都是在具备充足原因以后就必然地展开，但由于经过了人的智力的媒介，那驱使人们的意欲活动起来的动因就变得复杂和隐蔽得多；这些很多时候甚至只是存在于头脑之中的动因，在与同样是深藏的人的性格相互发生作用时，其幽暗、微妙的过程都是难以看透的。正因为这些运作过程发生在“还是笼罩着一片黑暗的内在意识”之中，所以，很多被叔本华发现并反复和充分论证了的看似简单的说法，直至今天似乎仍然是闻所未闻、与众不同。例如，人的道德性格是与生俱来、不可改变的；道德是教不会的；真正的美德行为并非出自认识力，这些行为与大自然的现象相矛盾，因此是“神秘”的，等等。《伦理道德散论》和《论意欲在自我意识中的主导地位》（简称《意欲》，下同）对人性、人的道德行为的性质和基础、智力与道德（亦即动因与性格）的关系作出了深刻的探讨。

贯穿叔本华整体思想的始终是这一根本观点：意欲是这一世界的主人，是君王；而智力永远只是为这个君王服务的仆人，是为意欲的奋斗找到目标和通往这一目标的途径的向导、顾问。本书中《意欲》一文尤其详尽地阐述了意欲和智力的主仆关系，以及智力听命于意欲的种种心理和生理情形。与意欲的强大和不可驯服相比，我们的认识力是势单力薄的，并且还经常不得不因为其主人的缘故而做出阿谀奉承、弄虚作假的勾当。就像叔本华所说的，“我们通常都不知道自己渴望什么或者害怕什么，我们可以积年抱着某种愿望，但却不肯向自己承认，甚至让这一愿望进入我们清晰的意识，因为我们的智力不获同意知道这些事情”；“我们对于自己做出这样的事情和不做那样的事情的真实动因的判断经常是错误的，我们不愿向自己承认真实的动因，因为它与我们对自己的良好看法压根儿不相匹配”（《意欲》）。出现在我们意识中的东西往往经过了一番乔装打扮。关于认识力是意欲的产物并隶属于意欲，叔本华有一生动的比喻：意欲是植物的根部，深藏于黑暗、潮湿之中，智力则是植物顶端的叶冠，伸向光明、干燥之处，而认识（意识）着的我则是连接根、冠两端的茎；意欲活动是颤动的琴弦，智力则是琴的共鸣

板，由此产生之回声则是自我的意识（《意欲》）。甚至在睡眠中，意欲仍控制着梦中的情景为意欲服务（《论命运》）。在半个多世纪以后，弗洛伊德对人的精神内在意识的分析令世人瞩目，他通过研究大量临床心理患者的个案得出的结果与叔本华对自我意识的揭示如出一辙。根据弗洛伊德在1923年发表的《自我与本我》，弗洛伊德将人的心理意识结构分为“本我”、“自我”、“超我”三层。“本我”是各种本能与欲望的贮存所，“超我”则是道德说教、伦理规则、宗教教义等上层建筑，而进入我们意识的则是“本我”和“超我”角力后的结果。弗洛伊德对于受到歪曲的精神意识、心理疾病以及“本我”的主要构成部分——性的驱力的论述，与叔本华在这方面的理论（除了《意欲》、《论性爱》以外，读者可参阅叔本华的《论疯狂》等文章）不仅“神似”，甚至还达到了某种的“形似”。只不过叔本华看得更深刻：认识力要接受和正视哪些“超我”的内容，归根到底，还是由意欲（性格、道德倾向）决定。叔本华的意欲比弗洛伊德的“本我”更强大，与认识力（即弗洛伊德“超我”的内容）的联系更密切；认识力和意欲是同一株植物的两端。根据这一道理，讴歌和提倡“奉献”精神的社会风气终究不会使一个充满自我的人在寻求一己之利时束手束脚。弗洛伊德本人也承认自己的学说与叔本华思想的渊源关系，他说过：“关于人的无意识内心活动的假设和思想对于科学和生活意味着多么重大的影响——对此很少人是清楚的。但我们必须赶紧补充这一点：并不是精神分析学派首先迈出了这一大步。著名的哲学家是这方面的先行者，尤其是伟大的思想家叔本华——他的无意识的意欲就几乎等同于精神分析学的心理欲望和驱力。另外，这个思想家用印象深刻、令人难忘的语言提醒人们注意到性的欲望所具有的、一直以来受到人们低估的含义。”叔本华所揭示的关于意欲与智力关系的真理意义重大，它推翻了众多哲学家一直以来的论断；后者认为人的真正本性或者内核就在于人的认知意识；人的本我就是认识、思想的部分，而意欲活动的本质和方向则是认知、思想的产物。叔本华称这一见解为“极其古老、普遍和根本性的错误”。这一谬误的结果之一就是把人的认识水平（智力）与道德性格（意欲）说成是因果关系。不少人至今仍然把自己行为的性质煞有其事地解释为自己认知或者缺乏认知的必然结果。这方面的极端例子就是把那些做出精心设计、令人发指的罪恶行径，事后迅速逃逸的罪犯解释为法盲（亦即不知自己的行为是犯法）的原因，是“小学文化”或者干脆“没文化”所致，是没有端正世界观的问题；人们仍然对

大学生犯罪或者硕士生打老婆一类的事情感到困惑不解；而那些做出高尚行为、取得非凡成就的人则是因为阅读了“英雄人物传”、“励志篇”一类读物的缘故。孵化鸡蛋的温度被说成是小鸡生成的原因；把晚间提着灯笼走路的人的原动力归于手里提着的灯笼（这例子见《意欲》）。正因为时至今日，在人们的认识里仍然存在这样的误区，所以，叔本华的思想仍然振聋发聩、发人深省。叔本华形容《意欲》一文所“教给读者关于人的内在知识，或许比许多系统的心理学还要多”。这并非虚言，因为他端正了我们认识中的一个根本性问题。佛教有过“境由心造”一类的理论，我们中国也有名句“感时花溅泪，恨别鸟惊心”，但能够如此系统、详尽地阐述这种心理意识的原因和过程，叔本华实为第一人也。

在本书的另一名篇《论性爱》里，叔本华通过讨论性爱的本质和过程，是从另一方面阐明意欲直接左右智力的例子。在激情之爱（意欲活动）的影响下，我们的智力在这里被现身为本能的意欲完全操纵和愚弄，但我们对此却又毫不知情。在《论命运》里，叔本华更将意欲比喻为我们所有人的人生大梦的总导演——这场大梦包括人、外在事件及其相互间的联系。一切都被一条看不见的线绳有条不紊地组织、协调、贯穿起来，而具体实施、进入我们意识的“所有发生的事情都遵循着严格的必然性”这一客观规律。前一种情形由看不见的机缘巧合组成，“超乎人的理解力”（叔本华语）；后一种情形则是可被实证、能为人类所认识的事物发展因果律所致，两者并行不悖，后者是前者的明现而已。另外，叔本华对“偶然”所作的并非形而上的解释印证了他提出的“所有发生的事情都遵循着严格的必然性”这一真理。叔本华在《论命运》里的看法“相当大胆”（叔本华语），如果结合他的一贯思想，亦即认为这整个世界是意欲的客体化显现，而我们人只是这整个世界的一小部分，那么，这些思想的产生就是最自然不过的。《论性爱》就提供了一个活生生的例子，说明人类在全然不知道自己某一目的的情况下，为着这一目的而发挥想象、投入行动并最终达成这一目的。在《论命运》里所讨论的情形，在本质上只不过是类似事情在更大的时间和空间范围发生而已。另一个例子就是既然我们机体内部的各个器官、神经、细胞为着我们机体的生存而相互密切合作，其精妙、默契之处达到了匪夷所思的地步，那么，把我们只是构成其中一部分的世事人生看作是一个更大的整体；在这一更大的整体之中，我们在不明最终目的的情况下通力合作、达成一

个超乎我们智力所能理解的目的——在这两种相似的情形里，难道后一种情形比前一种情形更加让人难以置信吗？我们既然可以把前一种情形视为理所当然，那么，后一种情形就是根本不可能的吗？之所以这一问题存在认识（或者说想象）上的困难，仍然是我们习惯于过分强调人的认知作用的缘故，不知天高地厚达到了可笑的地步。虽然叔本华把这一思想认为只是“在形而上学的领域里所做的梦幻想象”，但这使我们更进一步地认识了叔本华求实的真正哲学家的风范，因为在这一章所讨论的属于形而上的东西，确如叔本华所言，是“非人的智力所能探究的”。但从这篇文章我们也可以发现，叔本华哲学的各个部分都是连贯、协调和统一的。另外，叔本华哲学的最大特点就是始终以有形的世界及其事物作为审视素材。叔本华随时把所发现的、深藏在大自然背后的真理放到大自然现实中验证和核实，亦即把从主体角度出发获得的观点与从客体立场引申出来的观点互为印证和阐释（在本书《论哲学和智力》一文里，叔本华详细解释了这种正确认识事物的方法）。在探讨思想真理方面，叔本华真正称得上是“理论联系实际”。所以，在讨论道德（《伦理道德散论》）、人对客观事物的把握和表现（《论美》、《论天才》）、人的心理和生理现象（《心理散论》、《论性爱》、《论意欲在自我意识中的主导地位》）等其他问题时，叔本华都一贯以充分、翔实的现实事实和例子，以支持和证明他那些高深的、并且很多时候是形而上的观点，眼睛始终盯着客观现实的世界。在《论哲学和智力》里，我们还读到了叔本华这位伟大的哲学家对哲学与文学的异同，哲学的任务、方法、类别，人们常说的“唯心主义”、“唯物主义”、“本体论”和与思想智力运作有关的一系列问题所作出的精辟和深入浅出的论述。

在《心理散论》中，叔本华则对司空见惯的人的心理、精神现象及其含义作出了解释，包括人的希望、恐惧、憎恨、鄙视、愤怒、执拗、记忆等，内容多样，但主题始终围绕着意欲和智力在人和动物身上的显现。

当然，只有到了人这一级别，意识才有可能成为一面客观反映世界的镜子。真正达到了这一意识境界，人也就是处于客观认识和审美状态之中，而在这方面达致最高程度也就到达了我们称为“天才”的级别（《论美》）、（《论天才》）。济慈的诗句概括了叔本华的观念：“美

即是真，真即是美。”在《论美》里，叔本华对美、审美状态、艺术的各个类别，包括雕塑、音乐、戏剧、小说、绘画等，提出了许多历久弥新的见解。

在《论生存的痛苦与虚无》里，叔本华通过对人、动物在意欲和智力方面细致的比较、分析，为我们描绘了人的生存本质和状态——这些冷静、客观的见解与常人的观点有别，但却与婆罗门教、佛教和真正的基督教里面的深奥思想不谋而合。虽然叔本华的观点由于过于深刻和真实而不为常规思想的人所认同，不少人更是想当然地把这种毫不客气、手术刀般锐利的观点斥为令人沮丧、泄气，但认真细读这篇文章，任何不带偏见和有一定思想的人都会看出：这篇文章就像任何一部优秀的悲剧一样让我们跳出自身之外，从很高的角度以客观（审美）的眼睛审视这苦难、滑稽的人生；在给人以震撼的同时，也强有力地唤起了人们对其同类以及一切生命的同情和宽容。在这一意义上，这篇洞察秋毫、悲天悯人并几近壮美的文章恰恰就是积极的。这一种真理的力量，又岂是那些肤浅、幼稚、毫无根据的盲目乐观主义所能给予我们的？

本书虽然讨论的话题众多，但里面贯穿着的基本思想主线清晰可辨。叔本华这位“语言艺术家”（弗兰茨·卡夫卡的赞语）的过人之处就在于把真理裹以最朴素的语言外衣，从而让真理直接发挥其必然具备的震撼力。因为深刻，所以朴素；因为朴素，更见深刻。尼采形容阅读叔本华的著作犹如抵达了“一处森林高地——在这里，我们深深地呼吸着清新的空气，整个人感觉耳目一新，重又充满了生机”（《不合时宜的思想》）。这组代表性的论文只占叔本华全部哲学著作的一小部分，但这些论文涉及哲学、伦理学、心理学、性学、美学、教育学、玄学、宗教等多个方面，足以让我们领略到叔本华这位“不折不扣的天才”（托尔斯泰语）的思想魅力。不仅《意欲》一文的确像叔本华所说的包含比许多系统的心理学还要多的心理学知识，就是篇幅最小的《论教育》，他对教育的目的、方法短短几千字的阐述，难道是某些洋洋洒洒、不得要领的大部头教育学著作可以相比的吗？真正的思想天才与只是博闻强记的学者之间的差别，由此可见一斑。

韦启昌

2002年5月于广州

2014年2月修改

注释

(1) 该书一般被译为《作为意志和表象的世界》。为方便广大读者阅读，在这里对叔本华最根本的、在书里重复出现的“意欲”（wille）一词作出简单的解释。根据叔本华的理论，意欲是这个世界的本源，它超越于时间、空间和因果律以外，既没有原因，也没有目的；它盲目、不顾一切地争取客体化。我们这个存在于时间、空间，遵循着因果律的复杂多样的现象世界就是意欲的产物和表现，是意欲在时、空中的客体化。由于意欲在客体化的过程中遵循着个体化原理，亦即存在于现象世界中的具体、单个组成部分的意欲各自为战，为生存、发展而努力；在现象界中，这也表现在低一级的形态向高一级的形态的争取、斗争之中，所以，意欲客体化的过程是一场永恒的、无目的的斗争和发展；它与痛苦和灾难不可分割地联系在一起。对叔本华的意欲的中文翻译就是“意志”。但笔者认为，“意志”一词在中文里是与人的认知，亦即与人为的具体目的、决定和计划有关的心理状态，和“毅力”一类的词同一种类，但叔本华概念中的“wille”，其现象却是盲目，没有目的的欲望、意愿、恐惧等，与认知没有直接的关系。所以意欲实为更加精确、贴切的中文译词。——译者注

目录

译者序
论教育
论天才
论美
心理散论
论命运
论性爱
《论性爱》附录
论意欲在自我意识中的主导地位
论哲学和智力
伦理道德散论
论生存的痛苦与虚无
返回总目录

论教育

1

由于我们智力的本质所使然，概念应该来自我们对事物的直观[1]认识，中间经过抽象这一过程。因此，直观认识是先于概念知识的。如果我们确实以这一顺序认识事物——就像那些自己的亲身经验就是自己的老师和教材的人一样——那么，我们就会知道得很清楚：我们的哪些直观认识隶属于我们所掌握的哪一个概念，并被这一概念所代表。我们就会对这两者都了如指掌，并因此能够得心应手地应付发生在我们身边的事情。我们可以把这种认识事物的程序和方法称为自然的教育。

相比之下，人为的教育就是在我们还没有对这一直观世界获得某种泛泛的、普遍的认识之前，就通过阅读、授课等手段，强行把概念塞进我们的脑袋。经验随后会为这些概念提供直观认识，但是，在此之前，我们会在运用这些概念时出现失误。这样，我们对人、事的看法、判断和处理都会出现错误。教育也就以这样的方式制造出偏差、扭曲的头脑。因此原因，我们在青少年时代努力学习、大量地阅读，但随后在踏入社会时，我们却表现得有时像个怪人，有时又跟一个白痴差不了多少；在某一刻很紧张拘谨，但在另一刻却又相当冒失莽撞。我们的头脑充满着概念，并跃跃欲试地运用这些概念，但在套用这些概念时似乎总是颠三倒四。这是搞乱了从根据到结果的顺序所引致的后果；我们以这样的方式先获得概念，最后才是直观认识——这完全违背了我们思想智力的自然发展过程。教师不是培养和发展孩子观察、思考、判断的能力，而是致力于把别人的现成的思想、观点填塞进小孩的脑袋。在以后的日子里要纠正这种由于运用概念不得法所导致的对事物的错误判断，需要相当长时间的亲身历练才行。这种纠正很少能够完全成功。因此，很少有学究具备健康的理解力和判断力，而这些东西通常连一个文盲都会有的。

2

根据以上所述，教育的关键在于从正确的一端开始认识这一世界，而获得这样的认识可以说就是一切教育的目的。不过，就像我已表明了的，这都取决于我们能否做到：对每样事物的直观走在这些事物的概念之前，然后是狭窄的概念，最后才是广泛的概念。这样，传授知识的程序就是依次把握概念和以这些掌握了的概念为前提的新概念。但如果在这程序中跳过了某些环节，那就会出现残缺不全的概念，而由此又会产生出虚假的概念。到最后，人们对这个世界的认识就因人而异地有所偏差。我们几乎每一个人都曾经长时间——许多人甚至终其一生——保留这种偏差走样的认识。谁要是检查一下自己就会发现：总是要等到一个相当成熟的年龄以后——有时是突如其来地——我们才能够正确或者清晰地认识许多很简单的事情及其关联。直到这个时候到来之前，我们对这个世界的认识总还存在着某些模糊不清的地方，原因就在于我们在早年所接受的教育跳过了某个需要认识的对象所致，这有可能是人为的——教育者向我们灌输了虚假的概念；也有可能是自然的——我们自己本人缺少了这方面的亲身经历。

因此，我们应该了解清楚掌握知识确切的自然顺序，这样，才能够讲究方法地、以符合这种顺序的方式，让孩子们了解到这个世界的事物及其关联，而不会一味向他们灌输一些荒唐的见解——以后要消除它们都是很难的。首先，我们必须防止孩子运用那些他们无法对应清晰之概念的字词[(2)]。不过关键之处始终在于直观认识必须先于概念而至，而不是颠倒过来——但这恰恰是我们经常看到的不幸情形，就好像小孩出生时脚丫先伸出来，或者写诗歌时先写韵脚一样！因此，当小孩的头脑里面还很缺少直观印象时，概念和定见，甚至偏见，就已经打印在小孩的头脑里面。以后，这些孩子就把这些现成的工具套用于直观知识和经验。其实，概念和定见应该是直观认识和经验的结晶。直观印象是丰富多样的，因此，它们在简洁和快捷方面，不是抽象概念的对手——后者很快就把事情概括打发；所以，要纠正那些先入为主的概念必须花费很长的时间，或许这工作永远也无法完成。因为直观知识在各个方面都与先入为主的概念相抵触，所以，我们的直观所告诉我们的东西预先就被

认定是片面的，或者干脆遭到否定。人们对直观认识视而不见，以保护先入为主的观点免遭伤害。所以，许多人经常终其一生都受着自己定了型的思想的压迫，这些思想也就是由荒唐的念头、古怪的想法、怪癖、狂想和偏见所组成。的确，这种人从来没有尝试过从直观和经验中总结出基本概念，因为一切概念从一开始就都现成地提供给他们。正是这一原因使无数这样的人变得那样肤浅和乏味。所以，从孩提时候起我们就应该坚持采用合乎自然的培养知识的方法。概念只能出自对事物的直观；起码概念不可以由非直观素材加以证明。这样，小孩只获得了为数不多的概念，但这些概念却都是精确和有充足依据的。他们就会采用自己、而不是别人的一套标准衡量事物。他们也就不会沾上众多千奇百怪的观念和想法。要驱除这些东西起码需要以后的大半辈子的人生经验和教训。他们的精神思想也就一劳永逸地摆脱偏见和习惯于对事情的清晰、透彻的判断。一般来说，在孩子们从生活原型中了解到生活之前，他们不应该从其复制件中认识生活的任何方面。因此，不要匆匆忙忙只是把书本放在孩子们的手中；我们必须让他们逐步地了解事物之间和人与人之间的关系。最重要的是注意引导他们获得对这现实世界的纯粹的认识，让他们永远直接地从现实世界里提取概念，并根据现实把这些概念组织起来；而不是从别处，从书本、童话故事或者别人的谈话里获得这些概念，然后就把这些现成的东西套在现实生活当中。否则，他们的头脑就将充满虚幻的东西；他们就会在某种程度上错误地理解现实，或者会削足适履，徒劳地根据那些虚幻的东西来重塑现实，并因此在理论上，甚至在实际中步入歧途。早年灌输进头脑的虚幻的东西和由此产生的偏见所造成的损害是令人难以置信的。在往后的日子里，世事和人生所给予我们的教训就不得不主要用在消除这些偏见方面。根据狄奥根尼斯的记载，甚至安提西芬尼[3]作出的回答，也是依据上述这一道理："当被问及需要做的事情是什么时，他回答说：'学会忘掉坏的东西'。"

3

正是因为早年吸收的谬误深深地印在头脑里面难以清除，同时，一个人的判断力很迟才成熟起来，所以，我们不能让未满16岁的孩子接触任何理论和信条的东西——因为所有这些东西都有可能包含巨大的谬误。因此，这些孩子不应该接触一切哲学和宗教，以及各种笼统、泛泛的观点；他们只可以学习那些要么不可能包含谬误的学科，诸如数学，要么就是不会含有危险谬误的科目，例如语言、自然科学、历史等。一般来说，孩子们只应该学习在他们那个年纪他们能够接触到的，并且可以完全理解的知识科目。少年期是收集素材和对个别事物能有专门、透彻了解的时候。但是，我们的判断力在这个时候一般来说仍未成熟，最终的答案仍然悬而未决。因为判断力是以成熟和经验为前提，所以，我们不应该打扰判断力的成长，而要尽量小心不要以强行灌输定见的方式使判断力加快到来，否则，就会导致它永远瘫痪。

相比之下，记忆力在青少年时期是至为旺盛和坚韧的，所以，我们要特别发挥它的作用；但是，这需要我们经过谨慎、周密的考虑以后作出一定的挑选。在年轻时学到的东西永远都会黏附在记忆里，所以，人的这一宝贵功能应该得到充分利用，以便得到最大的收获。如果我们回想一下在我们最初的12年里，所有我们认识的人都深刻地印在了我们的记忆里；在这段时间里发生的事件和我们所大致经历过的、听见的和学到的东西都给我们留下了不可磨灭的印象，那么，按照准则和规律，严格地、讲究方法地和有组织地引导各种印象，从而把教育奠定在年轻头脑所特有的接收、保存印象的能力基础上——就是非常自然的想法了。既然每个人只有不多的年轻岁月，并且记忆的能力总的来说又是相当有限，尤其是个人的记忆力，那么，把每一学科知识的最基本和最关键的东西灌输给孩子，而其他的一概免去，就成了至为重要的事情。而具体素材的选择则交由各科学问中的大师和佼佼者在经过深思熟虑以后完成，而选择的结果就被固定下来。这种选择就是把一个人必须知道的、重要的、泛泛的大概知识和只是对于某一特定职业或某一学科才是重要的和必需的知识筛选一遍。属于前一类的知识将被分类成各级别的课程或者百科全书，以适应每个人由于不同的外在环境所需要的相应不同级

别的普遍教育：从只是最简单的初级课程一直到最后由具备哲学头脑的人讲授的各个整体科目。但属于后一类的知识则由各个学科的真正大师精心挑选。这一整套专门制定的智力教育大纲每过十年当然就有必要修订一次。这样，经过如此安排，青年人就可以充分发挥他们的记忆力优势，到将来有了判断力以后，他们的记忆就能为判断力提供很好的素材。

4

一个人认识力的成熟，也就是说它所达致的完美，就在于他所掌握的总体抽象概念与他的直观认识能够精确地联系起来。这样，他头脑中的每一个概念都直接或者非直接地以他的直观知识为基础；他的概念也只有这样才具备了真正的价值。同样，认识力的成熟也在于他能够把获得的直观知识纳入正确和适当的概念之下。这种成熟只能是经验，因而也就是时间的产物。通常，我们都是分别获得直观知识和抽象知识，前者以自然而然的方式，后者则经由别人或好或坏的教育和传达。所以，在年轻的时候，我们那些只是以词语固定下来的概念与我们经由直观获得的真正知识通常并不一致和连贯。我们也只能逐渐让这两者缩小差距和彼此修正；只有当这两者完全地融会贯通，才会产生成熟的认识力。这种认识力的成熟并不取决于一个人的能力是否完美；一个人的能力大小并不建立在抽象知识与直观知识的融会贯通上面，而是由这两者的深度，或者说强度所决定。

5

对于一个注重实际的人来说，他最需要掌握关于人情世故方面的精确和透彻的知识。不过，这种学习又是至为冗长的，因为直到他步入老年，这种学问仍然没有止境。但如果他学习科学知识，那么，在年轻的时候，他就已经掌握其中的最重要的事实。在世事学问方面，作为初学者的青少年需要学习初步的和至为困难的一课，但甚至成熟的人也必须经常在这方面补课。这学问本身就已经相当困难，而这些困难又被小说加倍增加了，因为小说所描绘的人的行为和事情的发展并不真正在现实中发生。但这些东西却被轻信的年轻人接受和吸收进头脑里面。这样，原来只是否定属性的无知现在却被肯定属性的谬误，亦即精心编织的虚假人生设想所取代了。这些华而不实的设想在以后的日子里甚至造成思想的混乱，把人生经验给予我们的教训也颠倒过来理解，使我们错误理解获得的教诲。如果说在此前青年人只是在黑暗中摸索，那么，现在他们则被鬼火引入了歧途。对于女孩子来说，这种情形尤为严重。一种完全虚假的人生观通过小说强加给了青年人，同时，这种人生观又刺激起他们对生活的期望，但这些期望却又是永远无法实现的。这些通常都给年轻人的一生带来不利的影响。就这一方面而言，那些在年轻时候没有时间，也没有机会阅读小说的人，例如，手工艺工人等，就拥有了明显的优势。有一些小说是例外的，不应受到上述的指责。事实上，它们还有相反的效果呢，例如《吉尔·布拉斯》及勒萨日(4)的其他小说。另外，还有《威克菲尔德的牧师》(5)，以及华尔特·司各特的某些小说。《堂吉诃德》则可被视为对那条错误之路进行讽刺描写的作品。

注释

(1) “直观”是叔本华哲学中的一个重要概念。据叔本华所言：“理解力的最初、最简单和始终存在的表现就是对现实世界的直观；这种直观始终是从效果中看到导致效果的原因。因此，一切直观都是属于智力的行为。”（《作为意欲和表象的世界》第一卷，4）——译者注

(2) 甚至小孩都会有只满足于运用字词，而不是愿意理解事物的可怕倾向。他们用心记住某些字词，以便在需要的时候能够蒙混过关。小孩长大以后仍然保留着这种倾向。这就是许多学者的知识只是一些花哨字词的原因。

(3) 安提西芬尼（约前450—前365）：雅典的希腊哲学家，苏格拉底的学生，犬儒学派的创始人。——译者注

(4) 阿兰·勒萨日（1668—1747）：法国多产的讽刺作家，著名的流浪汉小说《吉尔·布拉斯》的作者。——译者注

(5) 英国小说家的小说。作者是奥立弗·高尔斯密（1728—1774）。——译者注

论天才

“天才”（genie）一词的真正所指就是对我在前两章里讨论过的那一类认识[(1)]具备明显突出的能力；所有真正的艺术、诗歌，甚至哲学作品都出自这一类认识。由于这种认识的对象是事物的柏拉图式的理念，而且我们只能在直观中而非在抽象中认识这些理念，所以，天才的真正本质就在于直观认识的完美和力度。据此，我们听到人们把那些发自和诉诸直观认识的作品，因而也就是造型艺术和图画艺术的作品明确地称为天才的作品；其次就是诗歌作品——它通过想象把直观认识传达给人们。在此，天才与只是人才、能人或者干才的区别就变得泾渭分明了。后者的优势在于其更灵活、更准确的推论知识，而不是直觉和直观知识；具备这种能力的人，思考比常人更加快捷和准确。相比之下，天才所直观看到的是一个迥然有别于其他人所看到的世界，虽然这只是因为天才对同样摆在所有人面前的这一世界看得更深而已。而这又是因为这一世界在天才的头脑里得到更为客观，因而更为纯净和清晰的反映。

智力只是用以发现动因的工具，这本来就是智力的天然使命。所以，它在事物中所看到的本来就不是别的，而只是这些事物与意欲之间直接的、间接的，或者只是有可能的关系。就动物而言，因为动物的智力几乎就只停留在事物与动物自身意欲的直接关系上面，所以，智力的这种用途就尤为明显。与动物自身意欲无关的东西对于动物来说是不存在的。因此原因，我们不时会很惊讶地发现，甚至聪明伶俐的动物也不会注意到一些本身是相当异乎寻常的事情，例如，在我们身上或者周围环境所发生的明显变化不会引起它们的惊讶。对于常人来说，他们智力认识的范围虽然扩大至事物与他们的意欲间接的，甚至是可能的关系——这些认识的总和也就构成了他们的总体有用知识——甚至这些认识也还只是局限于关系方面。因此，在常人的头脑里，并没有事物的完全纯净和客观的图像，因为常人的直观认识能力一旦没有受到意欲的推动而活跃起来，它就会变得疲倦、懈怠。这是因为他们的智力并没有足够能量可以自发地、在缺少目的的情况下纯粹客观地认识这一世界。一旦智力具备这样的能量，也就是说，大脑形成表象的能力充裕有余，以致在没有实际目的的情况下，外部世界也在头脑里面纯粹、清晰、客观地反映出来——这些对意欲的目标、打算其实并没有用处，当这种情形变

得尤其厉害时，它们甚至还会对意欲活动起到干扰以至破坏的作用——那就起码已经有了那种我们称为“天才”的反常情形的气质。天才标示着某种对意欲，亦即本我而言是陌生的东西，就好像某一从外而至的精灵[2]在这里发挥作用。不打比喻地说吧，天才意味着我们的认知功能得到了极大的发展——这一发展远远超出了为意欲服务的需要，而认知功能本来就是只为意欲服务的。所以，严格来说，生理学几乎可以把这种多余的脑力活动以及这大脑本身归入“因过度发育而变畸形”的一类，而这正如我们所知道的，又可以与“因欠缺发育而变畸形”和“因错位而变畸形”并列在一起。因此，天才就是超常的、过度的智力，也只有把它应用在把握生存的普遍方面，它才真正地被派上了用场。它以此方式致力于为整个人类服务，正如正常程度的智力只为个人服务一样。为能更加清楚地表达这一情形，我们或许可以这样说：如果正常人具有三分之二的意欲和三分之一的智力，那么，具有天才的人则拥有三分之二的智力和三分之一的意欲。这种情形同样可以采用一个化学的比喻来解释。一种中性盐呈碱性抑或酸性是根据这一点而划分：两者中的原子团跟氧原子的比例恰好相反。因此，盐呈碱性是因为在原子团与氧原子的比例中，前者占优势；盐呈酸性则是在这比例中后者占了多数。同样，天才相对于常人全在于意欲和智力之间的比例。而这种不同的比例也就带来了一种根本性的差别——这已经在天才和常人的整个本性、行为、活动中清晰可辨，但在他们各自的成就中这种差别才变得毋庸置疑。我们还可以补充这一点作为这两种人之间的区别：在对立的化学物质之间会产生最强烈的亲和力和吸引，但在人类，我们通常看到的是刚好相反的情形。

充足有余的认识力首先和主要地表现为具备最原初和根本的知识，亦即直观知识，并把这直观认识以一幅图画、一个形象加以复制。这样就产生了画家和雕塑家。因此，对于画家和雕塑家来说，从天才的认识到艺术作品，这两者之间的距离是最短的；因此，表现他们的天才及其活动的形式是最朴素和简单的，采用的描述方式也是最容易的。尽管这样，我们在这里看到了生发所有艺术，甚至诗歌还有哲学的一切真正作品的源头，虽然这些作品产生的过程并不那样简单。

让我们回想一下在《作为意欲和表象的世界》第一章里得出的结论：所有的直观认识都与智力有关，而非只是与感官有关。如果现在加

上我在此作出的分析，同时，公平地考虑到上一世纪的哲学把直观认识功能名为“灵魂的低级能力”，那么，当我们看到阿德隆[3]不得不沿用他的时代的语言，把天才列为“超强的灵魂的低级能力”时，我们就不会觉得这种提法荒唐至极，并配遭受约翰·保罗[4]尖刻的嘲讽——他在其著作《美学的基础》引用了阿德隆的这一说法。尽管这个了不起的人所写的上述著作有着许多非凡之处，但我还是要在这里指出：如果我们的目标是进行理论探讨和传授知识，那么，总是说些机智、俏皮的话和只是运用比喻大步跨过问题是有欠妥当的。

事物的真正本质首先展现给直接观照，虽然那仍然只是有条件的。一切概念、一切经过思维的东西，的确就只是抽象而已，因而就是源自直观的部分表象，是在我们的思维中去掉了某些东西以后的产物。一切深刻的认识，甚至严格意义上的智慧，都根植于对事物的直观认识。关于这一点我们在第一章的补充里已作了详尽的考察。直观认识是一个生育的程序，每一件真正的艺术作品、每一个不朽的思想，其产生都首先在这一程序中获得其生命的火花。一切原初和独创的思维都以形象的方式进行。相比之下，从概念只能产生略有才华的作品、纯粹理智的想法、对别人的模仿和一切旨在为现时需要和同时代发生的事件服务的东西。

不过，如果我们的直观认识总是局限于现实存在之物，那么，直观知识的素材就会完全受制于偶然，而偶然却极少在合适的时间为我们带来合适的事物，对这些事物的安排极少符合我们目的的需要，并且这些事物通常都是以残缺不全的样子呈现在我们的眼前。因此原因，根据我们对事物的深刻认识和传达这一认识的作品的需要，我们需要想象力的帮助，以捕捉、固定、补充、安排、描绘和随心所欲地重现生活中所有有意义的画面。想象力作为天才的一个不可缺少的工具，其巨大价值就在这里。这是因为天才只有依靠想象力，才能够根据头脑中连贯的图画、诗歌或者思想的需要，使每一物件或者事件呈现出活灵活现的样子，并从直观认识——这是所有知识的源泉——中不断汲取养分。具备了想象力天赋就好比可以召请神灵在恰当的时间向他透露真理，而赤裸裸的现实事物则只在少有的情形下，并且通常是在不恰当的时间里，依稀模糊地表现出这一真理。因此，与这样的人相比，欠缺想象力的人就

像黏附着岩石只能等待机会给予的贝壳，而前一种人则是自由活动，甚至可以飞翔的动物。后一种人除了对现实的感官直观以外，就再没有别的其他的直观认识。直至获取直观认识之前，他们只能啃咬着概念和抽象——但这些却只是认识的空壳，而非果仁。这样的人不会做出伟大的成就——除了在算术和数学方面。造型艺术和诗歌的作品，还有人们在戏剧表演中的出色技巧，都可被视为帮助那些欠缺想象力的人弥补其缺陷的手段；对于本身已具备想象力的人它们则可以助其更灵便地发挥自己的想象力。

因此，虽然天才固有的和根本的认识方式是直观认识，但个别的事物却完全不是直观认识真正要审视的对象；它的真正审视对象是在个别事物中表达出来的柏拉图式的理念——对于这些理念的认识我在第二十九章里已经分析过了(5)。从个别看到普遍——这正是天才的根本特征。正常人却只在个别事物中看到这一个别事物，因为只有这样的个别事物才属于现实世界，而惟独这一现实世界才让常人感到兴趣，也就是说，与他的意欲有了关联。每个人在个别事物中只看到个别事物，抑或在不同程度上发现这个别事物所包含的这类事物的普遍特质，直至看出这类事物最普遍的特征——这其中的各级程度就是衡量一个人与天才的距离的尺度。据此，天才的真正认识对象只是事物的本质，事物的普遍性和总体。对个别现象的研究是具一般才具的人分内的工作，他们工作的范围是自然科学，其探究的对象始终是事物相互之间的关系。

我们还记得，直观认识事物的理念是以这一点为前提条件：认识者是认识的纯粹主体，也就是说，意欲完全从意识中消失。我们从歌德的许多生动描写风景的歌谣，或者约翰·保罗描绘大自然的作品中得到愉快，正是因为通过阅读这些作品，我们进入了他们客观的思想境界，亦即分享了从意欲世界截然分离出来的纯粹表象世界。天才的认识方式在本质上脱离了所有意欲活动以及与意欲活动有关的事情。由此可以得出这一结论：天才创作的作品并不出于某一目的或者人的主观随意，天才在创作作品时其实受着一种本能必然性的指引。人们所说的才思泉涌、灵光乍现、迷醉狂喜的瞬间，等等，其含意不是别的，而是当智力暂时获得了自由、不用为意欲效劳的时候，智力并没有松弛下来和陷于无所事事之中，而是在短时间内自发地活跃起来。这时，智力变得至为纯

净，它成为了反映这一世界的一面清晰的镜子；这是因为在全然脱离了它的根源，亦即意欲以后，它现在就把表象的世界集中反映在意识里面。此时此刻，不朽作品的灵魂仿佛成孕了。而在从事所有带目的的思虑时，智力却不是自由的，因为意欲事实上是在指挥、操纵着智力，为它规定了工作的课题。

绝大多数人的脸上都被打上平庸的印记，都有着俗不可耐的表情，这其实是因为从这些人的脸上就可以清楚地看出：他们的认识活动严格地服从和受制于他们的意欲活动，这两者被牢固地捆绑在一起，以致产生了这样的结果：除了与意欲及其目的有关的事物以外，他们无法感知其他别的事情。相比之下，天才的表情——这是所有禀赋极高的人都有的明显的家族式的相似地方——则让我们分明看出，智力从为意欲的服务中解放出来，认知活动压倒了意欲活动。因为一切痛苦都来自意欲活动，而认知本身却是不带痛苦和愉快的，所以，这使天才人物高耸的额头和清澈、直观的眼神——因为它们没有屈从于意欲及其需要——带上了一种巨大的、好像脱离了尘世的喜悦气质。有时候，当这种喜悦充分显示出来时，它与脸上的其他器官，特别是嘴巴所流露出来的忧郁恰好配合起来——这种结合可由乔尔丹诺·布鲁诺在一部喜剧中的妙语恰到好处地表达出来：“悲哀夹杂着愉快，愉快夹杂着悲哀。”

意欲——这是智力的根源——反对智力从事任何与意欲的目标无关的其他事情。所以，只有当智力脱离了这一根源的时候——哪怕这只是暂时的——智力才有能力对外部世界进行纯粹客观和深刻的认识。只要智力仍然受到意欲的束缚，那智力是无法凭一己之力活动起来的。只要意欲（利益）不把智力唤醒并驱使它行动起来，智力就会昏昏欲睡。一旦意欲唤醒并驱使智力展开行动，那智力就会根据意欲的利益非常妥当地了解清楚事物之间的关系。精明人就属于这种情形，但他们的头脑智力也必须始终保持被意欲唤醒的状态，亦即必须受到意欲活动鲜明生动的刺激、鼓动。不过，这种人也正因此没有能力认识事物的客观本质；因为意欲活动、目的打算使这种人的智力变得片面，他们只看到事物中与意欲和目的相关的一部分，其余的部分消失不见，部分则被歪曲以后进入意识。例如，一个匆忙赶路的旅行者，只会把莱茵河及其河岸看成是粗重的一撇而已，而河上的桥梁则是断开这一大撇的一条细线。在一

个脑子里装满目的和打算的人看来，这世界就跟作战计划图中的一处美丽风景一样。当然，这些是帮助清晰理解的极端例子；但是，意欲轻微的兴奋和激动都会带来认识上的些微、但始终是与前面例子相类似的歪曲和变形。只有当智力摆脱了意欲活动的控制，自由面对客体，并且在没有受到意欲驱动的情况下仍然保持异常活跃时，世界才会连同其真正色彩和形状、全部和正确的含意一并出现。当然，出现这种情形有违智力的本质和使命；所以，这种情形在某种程度上是非自然的，因此，也是相当稀有的。不过，天才的真实本质也正在于此，也只有在具备天才的人的身上，上述状态才会高度和持续地出现；但对于其他人，只有与此近似的情形才会偶然、例外地发生。约翰·保罗（《美学的基础》12）把天才的本质定义为静思默想，我把这一定义理解为我这里所说的意思。也就是说，平常人沉浸在纷乱、骚动的生活里面；由于他们的意欲的缘故，他们隶属于这种生活；他们的头脑充满着生活中的事物和事件，但却又一点都不曾意识到这些事物，甚至生活的客观含意。这就好比在阿姆斯特丹交易所里面的一个商人：他完全听见旁边的人说话，但却不会听到整个交易所发出的酷似大海的轰鸣、持续不断的嗡嗡声，而这种声音却让远观者惊讶不已。相比之下，天才的智力是与自己的意欲，因而也就是与自己的个人分离的；与这些相关的事情并没有遮蔽了这世界和事物本身。相反，天才对这些有着清晰的意识，并且，在对这些事物的客观直观中发现和认识这些事物本来的样子。在这种意义上，天才是静思默想的人。

正是得益于这种静思默想，画家把他眼前的大自然忠实地再现于画布之上。文学家则应用抽象的概念，把直观所见的现状精确地重新召唤出来；把一般人只是感觉到的一切用语言表达出来，从而引入听众或者读者的清晰意识里面。动物是没有任何静思默想的。它们具有意识，也就是说，它们认出自身及其苦与乐，以及引致自身苦与乐的东西。但是，动物的认识总是主观的，从来也不会客观。在动物的认知中所发生的一切对于动物而言是理所当然的，因此它们所了解的东西永远既不会成为有待描绘、表现的题材，也不会成为需要思考、解决的难题。动物的意识因而完全是形而下的。虽然一般常人的意识与动物的意识并不属于同一种类，但在本质上却有着几分近似，因为在常人对事物和世界的认识里主观占了上风，形而下的成分取得了优势。常人只是察觉到这一

世界的事物，而不是这一世界；他们只是意识到自己所做的事情和承受的痛苦，而不是自身。随着意识的清晰度沿着无数的等级上升，静思默想也就越来越明显地出现了。这样，慢慢就会达到这样的程度：有时——虽然这极少发生，并且，清晰的程度也有相当大的差别——这样的问题就像闪电一样地掠过脑海：“这一切到底是什么？”或者，“这一切究竟是怎样的？”如果第一个问题达到了相当的清晰度，并且持续出现在脑海里面，这就造就了一个哲学家；第二个问题以同样的方式造就了艺术家或者文学家。所以，这两种崇高的使命都来源于静思默想，而静思默想的气质又首要源自人们对这一世界和自身的清晰意识——他们因而能够对这些事情静思和回顾。不过，整个过程的发生都是因为智力具备了相当的优势，它暂时摆脱了原来为之效劳的意欲的控制。

对于天才的这些考察是与讨论“意欲与智力不断加大的分离”的文章（《作为意欲和表象的世界》第二十二章）互相关联的，并且是那篇文章的补充。在整个生物界中，我们可看到意欲与智力的逐级分离。到了天才这一级，意欲与智力的分离达到了最高程度：智力与它的根源——意欲——甚至会达到完全分离，智力因而变得完全自由，而表象的世界也就首先由此完美地客体化。

关于天才的个性我再补充一点。根据西塞罗所言，亚里士多德已经说过“所有天才的人物都是忧郁的”。歌德也说过：

当我处境很好的时候，
我的诗歌之火相当微弱。
但在逃离迫在眉睫的灾害时，
它却熊熊燃烧。
优美的诗歌就像彩虹，
只能描画在暗淡的背景。
诗人的才情喜欢咀嚼
忧郁的心情。

——《谚语》

这种情形可以由此得到解释：由于意欲不断地坚持对智力本来的控制，这样，当遇到不妙的个人境遇时，智力才较容易挣脱意欲的控制，因为

智力巴不得脱离逆境，以便得到某种放松。所以，智力会以更大的力度投向陌生的外在世界，智力因而更容易变得客观。优越的个人处境则产生恰恰相反的效果。但总的来说，与天才为伴的忧郁却是基于这一事实：生存意欲越是得到了智力的照明，它就越清晰地看到了自己的悲惨景况。在那些禀赋极高的人身上经常可见的忧郁心境可以以阿尔卑斯山最高峰白朗山峰作为象征。白朗山峰经常被云笼罩着，但有时候，尤其在早晨，云霭被撕裂了，沐浴在红色太阳光下的高山，从超越云层的天上高处俯瞰着莎蒙尼斯高地，这时候的景象深深地打动了观者的心。同样，那些经常郁郁不乐的天才有时候会展现出我已经描述的那种为他们所独有的喜悦——它源自至为完美的客观心态；这种喜悦就好像一道灿烂的光芒飘浮在他高耸的额头上面："悲哀夹杂着愉快，愉快夹杂着悲哀。"

所有文学、艺术和哲学的粗制滥造者之所以是这样的人，归根到底是因为他们的智力仍然太过紧密地与意欲相连；智力只有在受到意欲的刺激以后，才可以活跃起来，所以，他们的智力完全为意欲服务。因此，这些人无法从事除了个人目标以外的事情。与此相应的事情就是：他们会制作出蹩脚的油画，胡诌一些呆板和了无生气的诗歌，提出一些肤浅、荒谬，通常都并非出于真心的哲学论题；也就是说，当他们必须通过虔诚的不诚实把自己引荐给更高权威的时候。因此，这些人的一切想法和行为都只关乎个人的利益。所以，他们充其量不过是把别人真实作品中属于外在的、偶然的和随意的东西照搬过来，把这些说成是自己的风格。他们得到的是皮毛，而不是精髓，但他们却以为自己已经掌握了全部奥妙，甚至已经超越了那些真正的创作。但如果在这方面明显失败，那不少人就希望通过自己的良好意愿[6]最终获得成功；不过，正是这一良好意愿（意欲）使这一事情不可能真的如愿，因为这一意愿（意欲）只是引向个人的目的；而一旦带有个人的目的，艺术、诗歌或者哲学就永远不会受到严肃、认真的对待。因此，用"自己挡住自己的光线"[7]这一成语形容这种人就特别恰当。他们没有想到只有当智力脱离了意欲及其所有目的、打算的控制，因而可以自由地活动时，我们才具备了从事真正创作的能力，因为只有这样，我们才会有真正的关切。这对于那些粗制滥造者是一件好事，不然他们可就得投河了。在道德上，良好、善良的意愿就是一切，但在艺术里面，它却什么都不是。因为正如

艺术（kunst）[8]这词已经显示了的，能力才是惟一重要的。问题归根到底在于一个人真正关切的是什么。对于几乎所有人来说，他们真正关切的确实只是局限于自身和家庭的安逸。所以，他们能做的也就是努力实现这一目的，而不是别的，因为决心、人为和带目的的努力都无法赋予、补足，或者更精确地说，借给（垫付）他们一种真正的、诚挚的关切。这是因为我们的关切之所在始终是由大自然做出安排，并保持不变；一旦缺少了这种关切，干任何事情都只能是敷衍了事。因此，出于同样的原因，天才的人物通常都很少注意自身的安逸。正如一个铅造的摇摆物总会停在其重心所要求的位置，同样，一个人的智力总会集中在这个人真心关切的地方。因此，只有为数极少的非一般人物——他们真正关心的不是个人和实际的事务，而是客观的和理论性的东西——才可以认识事物和这一世界的本质性的东西，也就是说，至高的真理，并且以某种方式把这一认识重现出来。这样一种对自身之外的客体所抱有的热切关注，对于人的本性来说是陌生的、非自然的和真正超自然的。不过，也正因为这样，这种人才是伟大的；因此，人们把这种人所制造出来的东西归因于控制和引导他们的“精灵”[9]。对于这种人来说，他们所创作的图画、诗歌或者思想作品就是目的；但对于粗制滥造者而言，这些只不过是手段而已。后一种人通过这些手段寻找自己的利益，他们一般来说也知道得很清楚应该如何谋取自己的利益，因为他们乖乖地依偎着同时代的大众，随时准备着为同时代人反复无常、变幻不定的需要效劳。所以，这些人的生活境况一般都很不错，但天才却经常在非常悲惨的条件下生存——这是因为天才为了客观的目标而牺牲了自己个人的安乐。天才这样做也是身不由己的，因为客观的目标才是他的关切所在。粗制滥造者的做法却刚好相反，所以，他们是渺小的；但天才则是伟大的。因此，天才的作品贡献给各个时代，但这些作品通常只在后世才开始获得承认。前一种人则与他们的时代同生共死。总而言之，只有那些通过自己的劳动——不管只是实际性的工作抑或理论性的作品——追求纯粹客观的目的，而不是谋取个人利益的人，才是伟大的。哪怕在现实生活中这一目的受到了人们的误解，哪怕这一目的因此缘故变成了一种过错或者罪行，这种人仍然是伟大的。他并没有谋取自身的利益——就凭这一点，那他无论在何种情况下都是伟大的了。相比之下，所有指向个人目的的行为和努力都是渺小的，因为受这一目的驱使而活动起来的人只在微不足道和匆匆即逝的自身认出和发现自己。相比之下，在每一

样事物，因此亦即在全体事物中都能认出自身的人就是伟大的；他们不像其他人那样只活在微观宇宙里面，他们其实还活在宏观宇宙里面。为此原因，事物的整体与他息息相关，而他也试图领会和理解这一整体，以便把它表现出来，或者对这一整体作出解释，或者在实际中对这一整体施加影响。这是因为这一整体对他而言不是陌生的；他感觉到这一整体与自己有关。正因为他扩大了自己的范围，我们才把他称为伟大。所以，这一崇高的称号理应属于那些无论在何种意义上都是真正的英雄和天才。伟大就是表明这些人违反人的本性，并没有追逐自己个人的利益；他们不是为了自己，而是为了所有人而活着。不过，虽然绝大多数人明显地始终是渺小不堪，永远无法成为伟大，但反过来的说法却是不可以的，亦即一个人是彻底的伟大，也就是说，在每一刻都是那样伟大：

因为人是用泥土做成，
习惯是他的乳娘。

——席勒：《华伦斯坦之死》，1，4。

也就是说，每个伟大的人物在相当长的一部分时间里都只能是一个凡人，眼里也只有他自己，而这就意味着渺小。这一相当正确的说法："无人在自己的贴身仆人面前是一个英雄"正是基于这一道理，它并不是说这个仆人不懂得欣赏这个英雄。歌德在《亲和力》（第二卷第五章）中把这道理作为奥蒂莉突发的思想表达了出来。

天才就是天才自身的奖赏，因为每一个人都有必要做到和成为自己的最好。"谁要是能够为自己与生俱来的才能而活，那他就由此找到了最美好的人生。"（歌德：《威廉·迈斯特的求学时代》卷1，14章）当我们回顾往昔的一位伟人时，我们不会这样想："这个人多么幸运啊，他至今还受到人们的钦佩！"而是："这个人能够直接享受到像他那样的精神思想，该是多么幸运的一件事啊！在他之后绵绵无尽的时间里，人们仍以琢磨他所留下的思想为乐。"价值并不在于名声，而在于获取名声之物；快乐就在于创造出那些不朽的孩子。所以，如果有人试图表明因为获得身后之名的人并没有亲身享受到这一名声，所以，身后的名声就是空洞无用的，那么，他就跟这样一个自作聪明的人差不多：后者看到有人不

断把羡慕的眼光投向隔壁院子的一堆牡蛎壳，他就卖弄聪明地向这个羡慕者表明：牡蛎壳其实是一点用处都没有的。

根据我们对天才的真正本质所作的描述，只要它意味着智力摆脱了为意欲服务这一天职，从而自发地活动起来，那它就是违反自然的。因此，天才就是智力不忠于自己的天然职责；与天才相关的种种缺点、不足就是由此而来。为做好准备对这些缺点和不足进行一番考察，我们先把天才与那些智力并不那么突出的人比较一下吧。

平常人的智力因为受到为意欲服务这一目标牢固的束缚，所以，智力只是忙于接收和处理动因。我们可以把这种智力视为剧院的复杂线网，它们牵扯着世界舞台上的这些木偶。大多数人脸上的干巴、严肃的表情就是由此而来。也只有动物的表情能在这方面超过这些人——动物可是从来不会笑的。相比之下，拥有不受约束的智力的天才却好比混在闻名的米兰木偶剧场中与那些巨大木偶一起表演的活人；在这些木偶当中，惟有这个活人能够看清一切。因此，他会很高兴离开舞台一会儿时间，以便从观众包厢中欣赏这些木偶的表演。这就是天才的静思默想。不过，甚至最明智、理性的人——我们几乎可以称他们为有智慧的人——跟天才也有很大的区别。这是因为这种人的智力保留着现实的方向，关注着从众多的目标和手段中挑选出最佳者。所以，他们的智力始终是为意欲服务；因此，这种智力的发挥真正符合大自然的目的。对生活采取认真、现实的态度——罗马人把它形容为“严肃态度”（gravitas）——是以这一条件为前提：智力不能放弃为意欲服务，以追随与意欲无关的事情。所以，智力与意欲的分离是不获允许的，但这却是天才的条件。那些能干，甚至在实际事务中可有一番很大作为的出众人物之所以是这样的人，正是由于事物强烈地刺激起他们的意欲，并驱使他们的智力不知疲倦地探询、了解这些事物的关联。因此，这些人的智力与他们的意欲紧密融为一体了。相比之下，在天才客观认识事物的过程中，世界现象是作为某种陌生的、供我们观照的东西在我们的眼前和脑海里浮现——此时此刻，意欲活动被逐出了意识之外。这两种能力——做出行动业绩与创作思想作品——的差别就在这里。后一种能力要求对事物有客观和深刻的认识，而这种认识的前提条件是智力与意欲完全分离；而前一种能力则需要应用知识、保持镇静的头脑、行事果断坚决——这些

要求智力必须始终如一地为意欲服务。当智力挣脱了意欲加在它身上的枷锁以后，智力就会背离自己的天然使命，忽略对意欲的服务。例如，甚至在身陷困境之时，智力仍然处于不受束缚的状态；在危机四伏的环境里，智力仍然不由自主地观赏这一环境——这视环境景色引人入胜的程度而定。相比之下，理性、明智之人的智力则总是坚守岗位，监视着当时的情势及其需要。因此，这样的人无论在任何情况下都会针对情况作出适当的决定并把这些决定付诸实施。所以，他们当然不会有荒唐、古怪的想法和行为，犯下人为的失误，甚至做出愚蠢的事情——而所有这些天才却很难避免得了，因为天才的智力并不是意欲专心一致的向导和守护者，纯粹客观的事物多多少少占用了他们的智力。歌德通过塔索和安东尼奥的相互对照，把我在这里抽象描述的这两种完全不同、互相对立的能力，以形象、直观的方式显现了出来。人们通常观察到的天才与疯癫之间的相似之处，其主要原因就在于智力与意欲的分离——这是天才的本质，但它却又是违反自然的。不过，我们不可以把这种分离本身归因于天才并没有强烈的意欲。相反，天才是以激烈、狂热的性格为前提条件。这种智力与意欲的分离只能以这一事实得到解释：实际事务的能手、行动家，只是具备了足够的智力配给，以应付强力意欲的需要，而大多数人却连这样的智力份额都不具备；但天才则拥有完全是非同寻常的超额智力，而多余的智力又不是为意欲服务所需。因此，能够创作出真正作品的天才要比做出实事的干才稀有千倍之多。也正因为这种智力非同寻常地超出常规，它才得以占据了决定性的优势和摆脱意欲的束缚；同时，它也忘记了自己的原初使命，出于自身的力量和弹性自由地活动起来。天才的创造也就由此产生。

进一步而言，天才意味着智力自由地——亦即从为意欲的服务中解脱出来——展开活动。其结果就是天才的创造并不服务于任何有用的目的。天才的作品可以是音乐、绘画、诗歌、哲学——它们并没有实际的用处。没有实际用处就是天才作品的特征。那是它们的叙爵证书。所有其他的人力工作都是为了维持我们人类的生存和减轻这一生存的负担。但我们现在讨论的这些作品却不是为了这一目的：只有这些作品才是因为自身的缘故而存在；在这一意义上，天才的作品可被视为生存开出的花朵，或者说，从这生存获得的收成。所以，在享受这些作品时，我们会心满意足，因为在享受的过程中，我们从那沉重的、全是需求和匮乏

的浊世气氛中升腾了。另外，与此相类似的是，我们很少看到美与实际用处结合在一起。高大、挺拔的树木是不结果子的；水果树都是矮小和难看的；重瓣的花园玫瑰并不结果，但矮小、野生、几乎没有香味的玫瑰却可以结出果子。最美丽的建筑物并不实用：一座庙宇并不是适合人住的地方。如果一个具有很高和相当稀有的才华的人被迫做一件只有实际用处的工作——而这工作连最普通的人都可以完成——那就等于把一个饰以最美丽的图案、价值连城的花瓶用作厨房用具；有用的人与天才之比就跟砖头与钻石之比差不多。

所以，纯粹实际的人把自己的智力用在大自然为它指定了的用途，亦即把握事物与事物之间的关系，或者事物与认识者个人意欲的关系。而天才则把智力作认识事物的客观本质之用，而这是有违智力自身的使命的。因此，天才的头脑并不属于自己，而是属于这个世界——他的头脑为照亮这一世界在某种意义上作出了自己的贡献。由于这一原因，受到上天垂青而成为天才的人通常也就免不了多种多样的缺陷和不足。如果一件工具并不是为某一用途而设，但这一工具却又偏偏被用作这一用途，那通常都会出现问题；同样，天才的智力也出现了这一类的问题。首先，这种智力就好比是需要侍奉二主的一仆，它抓住每个机会摆脱与自己的天职相应的服务，转而追求自己的目标。这样，它就会经常相当不合时宜地把处于危难之中的意欲撇下不管。所以，具有天才禀赋的人多多少少在生活中成为了无用的人。事实上，这种人的行为有时候使我们想起了疯癫。大大加强了的认识力使他们在事物中更多地看到普遍性的东西，而不仅仅是个别单一的事物。但要达到为意欲服务的目的，我们首先需要认识个别事物。另外，当他们有时候突然把自己那异于常人的极高的认识力，以其全部力度投向意欲的事务和痛苦时，这一认识力很轻易就会太过鲜明、生动地了解这些事情；所有的一切都带上了强烈、刺眼的色彩，一切都处于太过明亮的光线之中，事情都被放大成了庞然大物。这样的人也就以此方式陷入了极端之中。下面将更为仔细地解释这种情形。一切理论性的成就——不管探讨的是何问题——都是由做出成就的人把全部的精神力投向一个点上所致。他把精神力全部、有力和牢固地集中在这一点上面，除此之外的世界对他而言是消失了的，他的目标对于他来说就是全部的现实世界。不过，有力和高度集中的精神力——这是天才的特权之一——有时候甚至把现实事物和日常生活中

的事件也纳入了它的审视之中。这样，一旦处于这种审视的焦点之下，这些被审视之物就会被放大至可怕的比例，情形犹如把跳蚤放置高倍显微镜下——它马上就获得了大象的体形。这种情形带来的结果就是：在碰到一些鸡毛蒜皮的事情时，思想的天才有时候就陷入各种不同的强烈情绪之中。对于其他人来说，产生这些情绪是不可理解的事情，因为普通人都会漠然视之的一些事情却把这些人引入悲哀、高兴、忧心、愤怒等状态之中。所以，天才缺少平淡、冷静，因为平淡、冷静意味着我们在事物当中只看到属于这些事物的东西，尤其是在涉及我们可能的目标方面。由此可见，没有一个平淡、冷静的人可以成为天才。与上述种种缺陷、不足结伴的还有天才的极度敏感，这是由于神经和脑髓活力得到了异乎寻常的加强所致。更确切地说，这种极度敏感是与激烈、强劲的意欲活动相连的，而这样的意欲活动则同样是构成天才的条件；它在身体的具体表现则是心脏的强劲跳动。所有这些加在一起也就轻而易举地产生了偏激、紧张的心境，激烈的感情，快速变化、反复无常的心情，还有笼罩着的、挥之不去的忧郁——这些在歌德《塔索》一剧里被形象地表现了出来。与天才时而梦幻一般的沉思、时而又激情洋溢的亢奋状态相比——正是天才的这些内在痛苦、折磨孕育了永恒不朽的作品——那些有着恰到好处的配备的正常人却表现出了何等的镇定自若、讲究理性、中规中矩和十足的确信、统揽全局的能力！此外，天才从根本上就是孤独存在的。天才人物太过稀有了，他很难碰上自己的同类，而太过与众不同又使他无法成为大众的伙伴。对于大众来说，意欲活动占据着主导地位，但对天才而言，认知活动才是首要的。所以，大众的高兴和快乐没有他的份，而他的高兴和快乐也不属于大众。大众只是道德方面的人，他们也只有个人方面的关系；而天才则在同时又是纯粹的认识力，而作为纯粹的认识力，他是属于全人类的。脱离了意欲——它的母亲土壤——并且只是定期性返回为意欲服务的智力，其思路很快就与正常智力的思想无论在哪一方面都有所区别，因为后一种智力紧紧黏附着自己的根基。为此原因，并且由于各自步伐的不一致，与意欲分离的认识力并不适合与别人共同思维，亦即与他人谈话。别人从他以及他那压倒性的优势那里感受不到愉快，他从别人那里也同样感觉不到快乐。一般来说，常人和与自己相等的人在一起时会更加轻松自在，而天才也更喜欢和同等的人交谈，虽然这种交谈一般来说只能借助这些同等的人所留下的作品才得以成为可能。所以，尚福尔的话相当正确：“没有哪一样

罪恶能像太过伟大的品质那样成功地阻挠一个人拥有朋友。”天才能够得到的最好运数就是免除实际行动，能够拥有闲暇从事创作，因为在实际行动的领域，他不可能做到如鱼得水。从所有这些事实我们可以得出这样的结论：虽然天才这一禀赋能让获得这一禀赋的人在某些时间受惠不少——他得以投入、沉浸其中，无拘无束地尽情享受其天才——但是，这种天才的认识力却根本不适宜为这种人铺平通往幸福生活的道路，事实上，它反倒妨碍了这一目的。这一点也可以从人物传记所记录的人生经历得到证实。除此之外，天才与周围外在也有一种不相协调，这是因为天才所从事的活动和做出的成就经常与他的时代格格不入；但略具才华的人物却总会适时而至、应运而生。既然后者被自己时代的精神所刺激，并由这一时代的需要所催生，那么，这些人也就只具备满足这一时代需要的能力。于是，这些人与同时代发展的文化，或者某一专门的科学手挽手、肩并肩，步调一致地向前一齐进步。他们为此获得了报酬和喝彩声。但对于下一代人而言，他们的作品再也无法给人以愉悦；它们只能被别的作品取而代之，而这些别的作品可是层出不穷的。相比之下，天才出现在他的时代就像彗星闯进了行星的轨道——彗星古怪的运转轨迹对于行星那有条不紊、井然有序的轨道而言是奇怪和陌生的，天才很难与他同时代的文化步伐协调一致。相反，他把自己的作品远远地抛在前路上（就像一个做好准备赴死的将军：他把手中的长矛投向了敌人）。而时间只在随后才赶上他的步子。天才与同时代能人中的佼佼者的比较可以用《圣经·新约》中《约翰福音》的这一句话表达：“我的时候还没到来；你们的时候常是方便的。”能人能够取得其他人无法取得的成就，但他们的成就不会超越常人的理解。这样，这些成就马上就能找到赏识者。相比之下，天才所取得的成就不仅超出其他人的能力所为，而且还超乎他们的理解。其他人也不会直接意识到这种成就。能人就像一个击中了无人可及的目标的弓箭手；天才也击中了他的目标，但这目标距离之远是其他人甚至无法看见的。人们只是间接地、因而在以后才知道有关天才的事情，甚至对这些事情他们也是抱着尽管相信的心态。歌德在一封教育信札里说道：“仿效别人是我们与生俱来的特性，但我们并不容易找到要仿效的对象。优秀的东西甚少被发现，它们得到别人的赏识则更是少有的事情。”尚福尔说：“人的价值就跟钻石的价值一样：钻石达到一定的体积、纯度和完美度以后会有一个确定的价格；但超出这一范围以后，它就是没有价格的了，也再不会找到买家。”培根也表达

过同样的意思："下德得到民众的赞许，中德获得他们的钦佩，上德则不获理解。"人们可能会对此反驳说：当然了，这些俗类！不过，马基雅维里的话支持了培根的观点："在这世上，除了庸俗就没有别的东西了。"由于对天才作品的认识总是姗姗来迟，所以，这些作品都很少被同时代人赏识；这些作品很少在仍然带有时代的新鲜色彩的时候被人们欣赏；相反，像无花果和枣子那样，它们更多的是在已成干果，而不是在新鲜的时候，供人们享用。

最后，如果我们从身体构造的角度考察天才，那我们就会发现天才是以具备几样解剖学和生理学上的素质特点为前提条件——单独这样的素质特点甚少达致完美；而如果多样素质特点同时达致完美，那就更少见了。但具备所有这些完美素质却是构成天才的不可缺少的前提条件。这也就解释了为何天才的出现是一个完全绝无仅有、近乎奇特怪异的例外情形。天才的根本前提条件就是感觉能力（包括对印象的感受能力、对于刺激的反应能力以及内在的神经活动力）占据非同一般的优势——这是相对肌肉的活动及兴奋能力和机体的新陈代谢能力而言；并且，这种情形必须出现在男性的身上——这更加大了达到这一条件的难度（女人可以有杰出的才华，但那不是天才，因为女人始终都是主观的）。同样，大脑系统必须与神经节系统完全分离，这样，大脑系统才可以与神经节系统完全对立起来。只有这样，脑髓才可以依附机体，过着明确的、独立的、活泼的寄生生活。当然，这种寄生生活对机体的其余部分很容易造成不利的效果；并且，提升了的脑髓生活及其无休止的活动会提早消耗掉机体的活力——除非这一机体也同样结构良好，具备很强的生命力。这后者也同样是构成天才的条件之一。事实上，甚至一个健康良好的胃部也是前提条件之一，因为胃部与脑髓有着特别的和紧密的协调一致。不过，主要的条件还是脑髓必须得到超常的发育和具有超出一般的体积，宽度和高度都与常规不同；但脑髓在深度方面要稍逊一筹，大脑与小脑的比例要超出正常的情形。毫无疑问，脑髓无论作为整体，还是作为各个部分，其形状是至为关键的，但我们已有的知识都不足以对这一问题加以准确判定，虽然我们根据一个人的头骨形状轻易就可看出它是否昭示着一副高贵、非凡的头脑智力。脑体的组织、质地必须至为精细和完美，脑体必须由最纯粹、细嫩、敏感和精选的神经物质所构成。至于白物质与灰物质在数量上的比例肯定也起着决定性的作用——

但这个我们现在同样无法说明。对拜伦尸体的剖验报告[10]指出：拜伦脑子里面的白物质相对灰物质的比例明显超出常人；他的脑髓也重达六磅。居维尔[11]的脑重为五磅，而正常人的脑重为三磅。与脑髓所占据的优势相比，脊髓和神经则必须异常纤细。成一美妙拱顶的头盖骨必须高耸、宽阔、骨质细薄，以保护脑髓，而非以任何方式挤压它。脑髓和神经系统的这些特性遗传自母亲，我们在下篇再谈论这一问题。不过，仅靠这些仍然完全不足以产生出天才这一现象，除非再加上遗传自父亲的一种强烈、狂热的性格气质。在身体上表现为异乎寻常的心脏能量，也就是血液循环，尤其是通往头部方向的血流量。首先，脑髓所固有的细胞组织膨胀以这种方式加大了；这样，脑髓挤压着脑壁，并从受到损伤的脑壁涌了出来。其次，脑髓通过心脏所具有的力量获得了一种内在的运动——它有别于脑髓伴随着呼吸而一起一伏的持续运动；这种内在运动意味着随着四条大脑动脉的每一次脉动，整个脑髓组织都经受了一次震动，而这一震动所产生的能量是与被增加了的脑髓量相称的（总体而言，这种运动就是脑髓活动的一个不可缺少的条件）。为此原因，矮小的身材，特别是短小的脖子也是有利于这种大脑活动，因为路径短了，血液就能带给脑髓更多的能量。所以，具有伟大头脑的人很少是身材高大的。但传送血液的较短路径并不是不可缺少的，例如，歌德就比常人高大。但如果缺少了这一涉及血液循环——遗传自父亲的这个前提条件，那么，获之于母亲的良好素质就顶多造就了优于常人的才具，一副良好的理解力，但与之相配的却是麻木、冷漠的脾性和气质；但一个麻木、冷漠的人成为天才却是不可能的事情。这一来自父亲的、构成天才的条件解释了在这之前我已谈论的天才的许多性格、气质上的缺陷。如果只是具备了这一条件（父亲的性格），但又缺乏了前一样条件（母亲的智力），亦即只有一个在构造上平凡无奇，甚至糟糕差劲的脑子，那就会造成性情活跃有余、但智力却捉襟见肘，只有热却没有光；这样的人躁动不安、冲动易怒，行事莽撞、欠缺考虑。在两兄弟中，只有一个具有天才，并且通常是哥哥，例如，康德就是这样的例子。这首先从这一事实得到解释：在他母亲怀上他的时候，他的父亲正是充满活力和激情的时候，即使另一个、源自母亲方面的条件会因为天公不作美而无法实现。

在这里，我想特别就天才的孩子气性格，亦即天才与儿童时期的某

种相似性，提出我的看法。在儿童期，大脑和神经系统占据着决定性的优势，这跟天才是同样的情形，这是因为大脑和神经系统的发育远远早于机体的其余部分。甚至到了7岁，脑髓就已经获得其最大的体积和全部的质量。所以，毕夏[12]说过：“在儿童期，神经系统相对肌肉系统的比例，远远大于在其后的各个时期。但在其后的各个时期，大部分其他系统都要优于神经系统。人们都知道，如果要详细研究人的神经，那都会选择儿童作为研究的对象。”（《生命与死亡》）相比之下，生殖系统的发育是最迟才开始的。只有到了成人期，肌肉的活动及兴奋能力、身体的新陈代谢机能，以及生殖功能才得以全力发挥作用。到了这个时候，一般来说，这些功能就占据了对脑髓功能的优势。由此可以解释为何孩子们普遍都是那样的敏感、理性、好学、易教，就大体而言，他们甚至比成年人更有兴致和更适合于理论性的探究。也就是说，由于大脑和神经系统发育程序的原因，他们拥有的智力超过意欲，后者也就是爱慕、欲望和情欲。这是因为智力与大脑是同一的，同样，生殖系统与最激烈的欲望也是同为一体。故而我把生殖系统名为意欲的焦点。这是因为在儿童期，这生殖系统的可怕活动还处于沉睡状态，而大脑的活动已经相当灵便、活跃，所以，儿童期是无邪和幸福的时期，是生命中的天堂和失去了的伊甸园。在这之后的生命里，我们始终带着眷恋回首这一段时间。我们在儿童期感到了幸福是因为我们的整个存在更多地处于认知而不是意欲的状态。这种认知状态也由于外在新奇的事物而得到了加固。在生命的晨光中，我们眼前的世界闪耀着新鲜、魔幻般的光彩，那是一个多么诱人的世界！在儿童期，我们也有过微小的欲望、摇摆不定的意愿和鸡毛蒜皮的烦恼，但这只是相对占优势的认知活动的一个小小平衡而已。儿童清澈、无邪的眼神使我们的精神为之一振；个别儿童的这种眼神间或达到了一种庄严、静观的表情——拉斐尔在描画他的天使时，就以赞叹的方式表现了这种表情。所有这些都可以从上述得到解释。所以，人的精神能力的发育成长远远走在对它的需求之前。大自然在此完全是根据目的而行事，这是她的一贯做法。人们在智力占据优势的时候，就收集和准备了充足的知识以应付将来的需要，虽然此时此刻他们对将来的需要仍然一无所知。因此，儿童的头脑智力活跃非常，一刻也不曾停止。孩子们热切地琢磨和把握所有的现象，然后把获得的认识小心储存起来，以备将来之需，就像采蜜超过自己的需要的蜜蜂一样——蜜蜂这样做也是为将来的需要而考虑。确实，一个人到青春期为

止，对事情的看法和掌握的知识，就整体而言，要超过在以后所学到的东西，哪怕他以后会变得如何的博学多闻；这是因为他早年获得的直观知识是人的一切知识的基础。到青春期为止，孩子的可塑性（成形性）同样占据着优势；当可塑性完成了它的工作以后，它的力量就经转移投入到生殖系统之中。这样，伴随着青春期的到来，性欲就出现了；意欲也就逐步取得了上风。在以求知好学、理论探索为主的儿童期过去以后，接下来的青年期充满着骚动不安，人们一会儿冲动、暴躁；一会儿又悲伤、忧郁。随后就进入了激烈和严肃的成人期。正因为小孩没有那种孕育着不幸和灾祸的欲望[13]，所以，他们的意欲活动节制有度，并屈从于认知活动；由此也就产生了儿童期所特有的无邪、聪明、理性等特质。至于儿童与天才的相似基于何种原因——这几乎已经不需要我多说了；那就是：充裕的认识力超过了意欲的需要，由此导致的纯粹认知活动占据了优势。事实上，每个小孩都在某种程度上是一个天才，而每个天才都在某种程度上是一个孩子。这两者的相似首先显现为明显突出的天真和淳朴——这是真正天才的一个基本特征；这种相似也通过另外几样特性表现出来。某种孩子气也就当然包含在天才的性格里面。根据里默[14]所写的《歌德的言谈、事迹》（第一卷，184页），赫尔德[15]和其他几个人对歌德颇有微词，说他总是像一个大小孩。他们当然说得很对，但他们对此挑剔却是没有道理的。人们也说莫扎特整个一生都是一个小孩（尼森所写的《莫扎特传记》，第2页和第529页）。舒利希格罗尔在悼词中这样形容莫扎特："在艺术上他很早就是一个成年人，但在其他所有方面他却始终是一个小孩。"由于这一原因，每一个天才就已经是一个大小孩了，因为他审视这一世界就像审视某样奇特、陌生的东西，某出戏剧；他是怀着一种纯粹客观的兴趣。所以，他就像小孩一样，没有平常人的那种干巴、乏味的严肃和一本正经，而这些平常人的兴趣只是出于自己的个体利益；他们在事物当中永远只看到可以引发他们行动的动因。谁要是在其一生中，不是在某种程度上保持像一个大小孩，而是成为了一个严肃、认真、冷静、现实、成熟老练、明智和理性的人，那么，这个人可能是世上一个有用、能干的公民，但他却永远不会是一个天才。事实上，天才之所以成为天才，就是因为他把儿童期所特有的、占据优势的感觉系统和认知活动，以某种非同寻常的方式持久不断地保持终生。对于不少平常人来说，儿童期的这种特性痕迹确实维持至青年时期；例如，在不少学生的身上，一种纯粹精神智力方面的努力和

某些反映出天才特性的古怪之处仍然清晰可辨。不过，大自然还是要回到自己的轨道上去：人们经历了幼虫成蛹般的变态过程，到了成人期就变成了固执不变的菲利斯特人[16]。我们在多年以后重又见到他们时是多么的震惊！歌德说过的一句妙语就是基于我们在此讨论的真理，他说："小孩不会信守自己的诺言；青年人很少信守自己的诺言，如果他们真的这样做，那这世界就不会对他们信守自己的诺言"（《亲和力》I，第十章）。也就是说，这个世界把王冠高高地举起来，以奖励那些为这一世界作出贡献的人，但最终王冠却被授予了那些沦为实现低下、卑微目的的工具的人，或者说，懂得欺骗这一世界的人。根据我们所说的，正如几乎每一个人都曾经有过青春的美，同样，每一个人都曾经有过青春的头脑智慧；每个人在年少时都有一种倾向于并且适宜于领悟、认识和学习的智力特性；一些人到了青年期仍然保持这种智力特性，但在这以后就和青春美一样，消失不见了。只有极少数得天独厚的人，才可以终其一生保留少年时的思想特性，或者青春美。甚至到了高龄，这种思想特性或者年轻时的美貌风韵所留下的痕迹仍然清晰可辨。这些是真正的天才，或者真正俊美的人。

我们现在正在讨论的这一事实：在儿童期，大脑神经系统和智力占据优势；到了成熟期，它们就开始衰退了——可以通过考察与我们人类至为接近的类人猿而得到重要的说明和证实，因为在类人猿的身上，也出现了这同样的情形。人们慢慢才确切知道：最聪明的猩猩是年幼的猩猩。当小猩猩长大以后，那种与人明显相似的面貌、表情，和幼时令人惊讶的智力一并消失了；因为猩猩脸部的下半部、动物性的部分增大了，这样，前额就往后退了；为发展肌肉所需的棱角凸现形成了更具动物性的头盖骨；神经系统的活动减少了，取而代之的是异常发达的肌肉力量。因为这一肌肉力量已经足够保存动物自己，所以，充裕、高级的智力也就成了多余。弗里德里克·居维尔在这方面的论述和弗洛伦斯[17]对居维尔的《自然历史》的阐述非常的重要。这见之于1839年9月份的《科学日报》。另外，这些论述在补充了若干内容以后，以《居维尔对动物的本能和智力的论述及其分析总结》这一标题见书（1841）。书中的第50页写道：

猩猩的智力在很早年纪就高度发育起来了，但这一智力随着猩

猩年龄的增加而开始衰减。猩猩在年幼时表现出来的洞察力和聪明诡计使我们大为惊讶；但猩猩长大以后，就变成了粗野、残暴和倔强易怒的动物。其他的类人猿也和猩猩一样。在这些动物的身上，智力随着它们体力的增加而相应减弱。拥有最高智力的动物也只是在年幼时拥有其全部的智慧……各个种属的类人猿都向我们显示了年龄与智力的反比例关系。例如，瘤猿（在婆罗门教里获得尊荣的一种猴子）在其年幼时有着宽阔的前额，并不那么明显凸出的嘴巴和高、圆的头盖骨。但随着年龄的增加，前额消失、退后了，嘴巴也越来越明显地凸了出来；内在精神气质的变化丝毫不亚于体质上的变化。漠然、暴烈和对孤独的需要取代了理解力、信任和温和的脾性。据居维尔所言，这些变化是如此之大，如果按照我们的习惯做法，以我们自己的行为评判动物的行为，那我们就会把年幼的动物视为处于具备所有它们的种属的道德素质的年龄，而成年的动物则只是拥有了身体的力量。这些动物无法脱离大自然已经为它们定下的狭窄范围，在这一范围之内它们刚好可以维持生存。为达到这一目的，当缺乏身体力量时，智力就是必需的，但获得了体力以后，其他的各样功能就会失去其用途……物种得以保存的前提条件既可以是动物的智力素质，也可以是它们的机体素质。

这最后的一句话证实了我提出的原则：智力，如同爪、牙一样，不过就是为意欲服务的一个工具而已。

注释

(1) 指认识力摆脱意欲的控制，把握事物的柏拉图的理念。可参阅本书《论美》。——译者注

(2) genius一词也包含“天才”的意思。——译者注

(3) 约翰·克里斯朵夫·阿德隆（1732—1806）：德国语言学家。——译者注

(4) 约翰·保罗（1763—1825）：德国评论家、作家，其小说作品以注重细节著称。——译者注

(5) 参阅本书《论美》。——译者注

(6) 意愿与意欲为同一个词。——译者注

(7) 这里是直译，但这一成语通常被意译为“自己妨碍了自己”。——译者注

(8) kunst一词既指艺术、技艺，也有能力的意思。——译者注

(9) 即“天才”，但这词的原意是精灵。——译者注

(10) 见《麦德温与拜伦勋爵的谈话》，第333页。

(11) 居维尔（1773—1838）：法国自然学家。——译者注

(12) 弗朗索瓦·毕夏（1771—1802）：法国解剖学家和生理学家。——译者注

(13) 即性欲。——译者注

(14) 费·威廉·里默（1774—1845）：德国语言学家、文学史家，著有《歌德的言谈、事迹》。——译者注

(15) 约翰·赫尔德（1744—1803）：德国批评家、哲学家及路德派神学家，浪漫主义运动的先驱。——译者注

(16) 叔本华对“菲利斯特人”的定义是“被文艺女神抛弃的人”、“没有精神需求的人”（参见拙译《人生的智慧》第二章，叔本华著，上海人民出版社2014年版）。——译者注

(17) 让·比尔·弗洛伦斯（1794—1867）：法国生理学家。——译者注

论美

1

既然我在我的主要著作里已经足够详尽地讨论了对柏拉图式的理念的认识以及这一柏拉图式的理念的对应物，亦即认识着的纯粹主体，那么，如果我不是考虑到我的这些思想在我之前还不曾被人提出来，并且，为此原因，我应该不要有所保留，因为在将来某个时候对这些思想所作的补充解释或许会受到人们的欢迎，那我就会把再次谈论这些美学话题视为多余的了。当然，我在下面讨论这一话题时，已经假设读者了解我在此之前所作的讨论。

关于美的形而上学，其真正的难题可以以这样的发问相当简单地表示出来：在某一事物与我们的意欲没有任何关联的情况下，这一事物为什么会引起我们的某种愉悦之情？

也就是说，每个人都觉得某样东西能够引起我们的愉悦，其原因确实只能出自这样东西与我们的意欲之间的关系，或者正如我们所喜欢表达的那样，愉悦源自它与我们的目标的关系；所以，没有意欲刺激的愉悦似乎就是一个自相矛盾的说法。但是，很明显，被我们称为美的东西却在与我们的个人目的，亦即我们的意欲没有发生任何联系的情况下，使我们产生了愉悦之情。

我对此难题的解答就是：我们在美的事物里面总可以认识到有生命的和没有生命的大自然的基本和原初的形态，因此亦即柏拉图所说的理念；而这种认识的前提条件就是这些形态（理念）的根本对应物、摆脱了意欲的认识主体，亦即某一不带目的、打算的纯粹智力。这样，当我们开始认识美的时候，意欲也就因此完全从意识中消失了。只有意欲才是我们一切悲哀、苦痛的根源。这就是为什么伴随着对美的认识我们感受到了愉悦。所以，愉悦是以消除了任何可能的痛苦为基础。但假如有人提出反驳，认为随着痛苦的消除，愉悦的可能性也会被一举消除，那么，他应该记住：正如我已经多次解释过了的，幸福、满意的本质是否定的，也就是说，它们只不过是痛苦的终止；但痛苦的本质却是肯定

的。因此，当所有意欲活动从意识中消失以后，留给我们的就是愉悦的状态，亦即没有任何痛苦。在我们正在讨论的审美状态中，甚至没有发生痛苦的任何可能，因为审美的个人变成了一个纯粹认知着的、不带意欲活动的主体，但他仍然意识到自身和自己的活动。正如我们所知道的，作为意欲的世界是第一位的，而作为表象的世界则是第二位的。前者是欲求的世界，因此也就是充满花样繁多的痛苦和不幸的世界。但后者却就其本身而言是没有痛苦的；此外，表象世界还包含了让我们一饱眼福的景观，一切都是那样的意味深长，起码很有娱乐性。美感愉悦就在于享受这些景观。[(1)]要成为纯粹的认识主体就意味着摆脱、忘记自身[(2)]，但由于人们通常无法做到这一点，所以，一般来说，他们没有能力获得对事物纯粹客观的认识——而正是这种能力造就了艺术家的天赋本领。

2

一旦个人的意欲暂时放松对头脑表象能力的控制，并让这种为服务意欲而产生和存在的头脑能力从其本职工作中完全解放出来，那这种头脑能力就会暂时放弃关注、照料这一意欲，或者说，这个人自身——而这本来是智力的天然的和定期重复的工作；与此同时，这一头脑表象能力却又继续保持活跃，全神贯注和清晰地认识那可被直观之物——一旦出现这种情况，那头脑的表象能力就马上变得完全客观了，也就是说，它就会变成反映客体的一面忠实的镜子；或者更精确地说，成为了那帮助在每一客体上面展现自身的意欲化为客体的工具。直接观照的时间越长，那意欲的内在本质就越完全彻底地显示出来，直至这一直观认识穷尽这一内在本质为止。纯粹的客体也只有这样伴随着纯粹的主体而产生，前者也就是我们从被观照之物所看到的意欲的完美展示，这种意欲的展示正好就是柏拉图所说的事物的理念。不过，要认识这种理念，需要我们在观照一个客体对象时，忽略它在时间、空间上所处的位置，因此，也就是这一单个客体的个体性。这是因为正是这一客体在时、空的位置——这总是由因果律所决定——使它成为了与作为个体的我有着某种关联的客体。所以，只有忽略这一客体所处的时、空位置，这一客体才可以成为理念，并且，正是以此方式我们才可以成为纯粹的认识着的主体。正因为一幅绘画把瞬间飞逝的时刻固定了下来，并以这种方式把这一时刻从时间的长河中撕了下来，所以，这幅绘画提供给我们的已经不是个体的东西，而是理念——那在各种变化中保持恒久不变的东西。不过，要让主体和客体发生上述所要求的变化，前提条件就是认识力不仅从其原初的职责抽身，能够完全自主，而且它还必须以其全部能量继续保持活跃，尽管意欲的冲动——这是认识力活动起来的天然推动力——此时并没有出现。但困难就在这里，并且因为这一困难，这种事情就是相当稀有的，我们所有的想法、追求，我们耳目的所闻、所见，都合乎自然地直接或者间接地为我们数不胜数、大大小小的个人目标服务。可见，推动认识力履行其职责的是意欲，而一旦缺少了这种推动力，认识力马上就会疲乏和松弛下来。另外，被这种推动力驱动起来的认识力足以应付实际生活，甚至胜任某一专门的科学分支，因为科学各个分支的目标都总是瞄准在事物之间的关系上面，而不是指向事物的真

正内在本质。它们的所有知识都沿着充足理性原则——这是事物关系的基本原理——的指导思想前行。每当这些知识涉及原因和效果，或者其他的根据和结果，亦即在自然科学的所有分支，还有数学、历史或者发明等方面所出现的情况，那么，人们寻求的认识必定为意欲的目的服务。意欲的目的对这些知识的渴求越强烈，那人们就越迅速掌握这些知识。同样，在国家事务、战争、金融或者商业运作中，在人们施展的各种阴谋诡计里面，由于意欲强烈的渴求，它首先强迫智力全力以赴去找出在上述具体情形里事情前因后果的蛛丝马迹。事实上，意欲在此能够推动某一特定的智力令人惊讶地超常发挥。所以，要在诸如此类的事情取得显著成就，不仅要求具备聪明，或者精细的头脑，而且还需要强而有力的意欲，后者必须从一开始就推动智力投入艰辛、紧张和不息的劳动。缺少了这些劳动，是不可能在上述方面有所成就的。

但是，如果我们要认识事物的客观、独特的本质——这本质也就是事物的柏拉图式的理念，并且构成了一切美术成就的基础——那就是完全另一码事了。也就是说，在上述事务中发挥推动力、的确是必不可少的作用的意欲，在这里却必须退出舞台，因为现在惟独适宜智力完全依靠自己的力量独立发挥，心甘情愿地把自己活动的成果作为礼物呈献出来。在这里，一切都必须自然而然地发生：认识力必须不带目的，但又保持活跃，所以，也就是处于没有意欲的状态。只有当一个人处于纯粹认知的状态，当他完全脱离了自己的意欲及其目标，以及自己的个体性，他才可以纯粹客观地直观事物；在这种观照中，他可以认识和把握事物柏拉图式的理念。这种认识、把握必须先于观念（构思），亦即最初的、永远属于直观的知识，后者在以后就成了真正的诗歌、艺术作品，甚至哲学论辩的真正素材和内核，或者说灵魂。我们在天才创作的作品里经常见到并非蓄意的、不带目的的，甚至部分是无意识的和直觉的成分，这是因为原初的艺术认识完全脱离和独立于意欲，是一种不带意欲的认识。正因为人本身就是意欲，所以我们就把这种认识归于某样有别于这个人的东西，归于这个人的天才。这样一种认识，正如我已经多次解释过的，并不遵循充足理性原则的指引。由此可见，它与为意欲服务的知识互相对立。一个天才由于自己的客观性，经过自己的深思熟虑，能见人之所不能见。这使他有能力作为文学家或者画家向我们叙述或者描绘这一大自然。

但是，在着手制作艺术品时——在此，目的就是传达所认识之物——意欲就可以、并且必须重新恢复活跃，因为此时已经有了目的。这样，充足理性原则再次恢复了统治；我们就根据这些原则，恰如其分地运用艺术的手段以达到艺术的目的。这样，画家现在关注的是他的绘图是否准确、色彩应该如何处理；而文学家则忙于写作的大纲，然后是遣词造句和韵律节奏。

不过，因为智力源自意欲，所以，智力的客观显现就是脑髓，也就是说，身体的一部分，而整个身体就是客体化了的意欲。因此，由于智力从一开始就注定了为意欲服务，所以，智力理所当然就是从事于我们在一开始就已谈论的一类为意欲服务的活动。在从事这一类活动时，智力忠实听从这一类知识的自然形式——它们由充足理性原则所概括表达——的指引，受意欲——这是人的原初的东西——的驱动而投入活动；这活动也由意欲所维持。相比之下，从事第二类的认识则是对智力的某种非自然的滥用。所以，这类认识活动的前提条件就是拥有明显超常的，因而是相当少有的智力优势，以及脑髓——这是智力的客观体现——对身体其余部分所构成的明显优势。这样，智力也就超出了帮助意欲实现目标所需要的比例。正因为超常比例的智力是反常的，所以，由此引发的现象有时候使我们想起了疯狂。

在此，认识力挣脱了它的根源——意欲——并背叛了它。那本来只是为服务意欲而产生的智力在几乎所有的人里面，仍然为意欲效劳；这些人的全部生活就是在这些方面发挥智力并取得成果。如果把智力用在了自由的艺术和科学方面——那就是一种滥用了。然而正是智力在这些方面的运用和发挥奠定了人类进步和荣耀的基础。智力甚至还以另一种方式——通过一举消除了意欲——反过来对抗意欲，这表现出来的现象就是人的神圣行为。

不过，我们对于这一世界和万事万物所作的纯客观认识——它作为原初的认识构成了艺术、诗歌和纯粹哲学观念的基础——却只产生于匆匆的瞬间，稍纵即逝。这里面既有主体，也有客体的原因：首先，我们无法保持高度精神集中，而这对于得到上述认识是必不可少的；再者，世事的发展也不允许我们完全以无动于衷、置身局外的看客身份在这一世界生存，就像毕达哥拉斯所定义的哲学家那样。相反，每个人都必须

在生活的巨大的木偶戏里上演自己的角色，并且几乎一刻不停地感受着连接他的绳线发出的牵引，他也就身不由己地随之而动。

3

至于这种审美直观中的客体部分，因此也就是柏拉图式的理念，我们可以这样形容它：它就是当时间——这是我们认知的主观和形式条件——被抽走以后，摆在我们面前的东西，情形就像把玻璃片从万花筒中抽走一样。例如，我们看到植物含苞、开花、结果，并对那永远不知疲倦地推动这一循环重复进行的力量感到惊讶不已。如果我们能够知道，尽管发生着所有这些变化，但我们的眼前仍然是这一植物的一个和不变的理念，那么，我们的惊讶就会消失。但是，我们没有能力直接观照这一植物作为花苞、花朵、果实的统一起来的理念，我们只能够经由时间这一形式，对这一理念有所认识；通过这样的手段，植物的理念在各个阶段的形态就向我们的智力展现出来了。

4

如果我们考虑到诗歌和造型艺术总是把个体作为其主题，然后精确和细腻地把这一个体及其一切独特之处，甚至那些毫不显眼的地方展现出来；并且当我们从回顾中发现，科学是运用概念进行工作，而每一条这样的概念都代表了无数的个体，因为它一次性地描绘和确定了这一类事物的总体特征——这样，综合这些考察，我们似乎就会觉得：艺术的追求相当渺小和欠缺意义，那甚至就是小孩子的所为。不过，艺术的本质却在于它的以一类千，因为它对个体的精心、细致的个别描绘，其目的就是揭示这一个体的总类的理念。例如，从人类生活中选取某一事件、某一场景，连带参与其中的人物，经过精确、完整的刻画、描写，从而使我们清晰和深刻地认识这出自某一审视角度的、关于人的理念。正如植物学家从无限丰富的植物世界里摘取了一朵鲜花，然后把它剖开，以便让我们看到这植物的普遍本质，同样，文学家从熙熙攘攘、迷宫般混乱和似水流淌的人类生活岁月当中，提取了单独的一幕，甚至通常只是人的某种情绪和感触，以此让我们看清楚人的生活和人的真实本质。所以，我们看到莎士比亚、歌德、拉斐尔、伦勃朗这些伟大的思想者，并不认为认真、勤勉地精确描绘某一甚至并不声名显赫的个人，把他的所有特性，甚至极为细腻的特征，生动地展现在我们的直观之下，是一种有失身份的事情。因为只有通过直接观照的方式，才能把握每一独特的个别事物。因此，我曾把诗歌定义为一门通过运用字词使我们的想象力活动起来的艺术。

如果我们想直接感觉那作为基本和首要知识的直观认识是如何优于抽象知识，并由此真正意识到艺术是如何比所有的科学都更能启发我们，那么，就让我们审视一个人的生动、美丽、富于表情的脸吧，无论这是在自然生活中抑或经由艺术这一媒介。从这一张脸上我们对人的本质，甚至大自然的本质所得到的认识，比起从所有词语以及这些词语所表达的抽象概念所获得的都要深刻得多！在此附带说一句，我认为突然喷薄而出的阳光之于一处美丽的风景，就犹如笑容之于一张漂亮的面孔。所以：“欢笑吧，姑娘们！尽情地欢笑吧！”(3)

5

不过，一幅图画或者一尊雕塑比起一样实物更容易帮助我们认识事物的柏拉图式的理念，因此，它比现实更加接近理念——其中的原因大致上就在于：艺术作品已经是通过了主体作用的东西；因此，它对我们的精神思想而言就犹如动物营养，亦即已经吸收了的植物营养之于我们的身体。但经过更加仔细的考察，我们就可发现事情的原因在于这样的事实：造型艺术的作品并不像现实事物那样向我们展示那只存在一次、以后不再的东西，亦即特定的物质（材料）与特定的形式（形状）的结合体——这一结合体构成了那真正的个别事物；艺术作品展示给我们的只是事物的形式。如果这一形式能够完美地和多角度地全面表现出来的话，那也就是这理念本身了。因此，每一造型艺术作品马上就把我们从个体的东西引至单纯的形式上去，形式脱离了物质就已经使形式更加接近理念了。每一造型艺术作品都是这样的一种分离，不管这是一幅绘画，还是一尊雕塑。所以，形式与物质的分离就是美术作品的特征，这恰恰是因为美术作品的目的就是引导我们认识事物的理念。对于艺术作品来说，只把形式而不连带物质表现出来，是至为重要的事情；艺术作品就是要明显地达到这一目的。由此可以明白为何蜡制人形无法造成美学效果，也称不上艺术作品（在美学的意义上说），虽然这些蜡制人形造工巧妙，会比最好的绘画或者雕塑容易百倍地让人产生幻象，达到以假乱真的效果。如果模仿实物达到几可乱真的地步就是艺术的目的，那么，蜡制人形就必然是第一流的艺术品了，蜡制作品似乎不仅提供了形式（形状），而且还一并给予了物质（材料）；它们也就让我们产生了幻觉，以为我们的眼前所见就是具体实物本身了。这样一来，蜡制造型作品就不是像艺术作品那样，把我们从只存在一次、永远不再的东西，亦即某一个体引至那永远、无限次地存在于无数个体之中的东西，亦即形式或者理念；相反，蜡制造型作品明白无误地要把个体本身，亦即只存在一次、永远不再的东西提供给我们，但这些蜡制形象却又缺少了那赋予这一匆匆即逝之存在以价值的东西，亦即生命。正是这样，蜡制形象使我们毛骨悚然，因为它看上去就跟僵尸一般无异。

人们会以为只有雕塑才不带物质地给予形式，而油画则同时提供了

物质——只要油画运用颜色手段对所表现对象的材料及其属性加以模仿。但是，这样就等同于在纯粹几何学的意义上理解形式了，我在这里所说的形式却不是这个意思；因为从哲学的意义上说，形式是与物质相对应的，形式也就包括了颜色、质地、光滑度，一句话，包括每一特性。当然，只有雕塑才惟一给予我们纯粹的几何形式（形状）；它把这一形式（形状）展现在明显与这一形式（形状）格格不入的材料——大理石——上面，通过这样的方式，雕塑就显而易见把形式单独分离了出来。而油画则一点都没有提供物质（材料），它给予的只是貌似的形式——这里说的形式并不是几何的形式；而是哲学意义上的形式。油画，我必须强调，甚至没有给予这种形式，它展现的只是貌似的形式；也就是说，油画只作用于我们的一样感官——视觉，甚至也只是发自一个视角。因此，甚至油画也没有真正地制造出一种假象，让我们误以为眼前所见就是某一实物本身，亦即形式和物质合为一体的东西；非但如此，甚至油画所造成的貌似真实也总是带有这种表现方式的某些已被人们承认的条件。例如，由于不可避免地消除了两只眼睛的视觉差，油画呈现的样子，就总是跟一个独眼人所看到的差不多。所以，甚至油画也只是表现出形式而已，因为它只表现出形式所造成的效果，并且的确只是展现了全然单一的一面，亦即只作用于眼睛。至于艺术品为何比实物更有效地帮助我们把握理念的其他原因，读者可参阅《作为意欲和表象的世界》第二卷第三十章。

下面的讨论是与上述思想相关的，不过，在这里形式必须重新在几何学的意义上理解。黑白铜版画和墨水画比彩色铜版画和水彩画更能迎合高雅的趣味，而彩色铜版画和水彩画则更吸引有欠修养的人。这其中的原因显而易见就在于黑白的表现手法只给予了我们形式，就好比是把这形式在抽象上呈现出来，而对这种形式的领悟（正如我们所知道的），是智力的行为，也就是说，是属于直观悟性的事情。而对彩色的把握却纯粹是感觉器官的作用，也就是说，感觉器官所进行的一种特别调整（视网膜活动的质的可分性）。在这方面，我们也可以把彩色的铜版画比作押韵的诗行，黑白铜版画则可比作只有节奏的无韵诗。至于诗文里面韵脚与节拍的关系，读者可参阅《作为意欲和表象的世界》的第二卷第三十七章。

6

我们在青少年时代所获得的印象是那样充满意义，在生命中的黎明，呈现在我们眼前的每样事物都表现了理念性的东西，都被美化得焕然一新——这是因为个别的事物让我们首次了解到了这一个别事物的种类，而这一类事物对于我们仍然是新奇的。因此，每一个别事物也就代表了它的一类事物。所以，我们在这些个别的事物里面把握了这一类事物的柏拉图式的理念，而这一理念对于美是至为关键的。

7

“美”（schön）这个词毫无疑问是与英语词to show（展现）同源、相关；因此，showy就是显眼、夺目的意思，what shows well则是“很好地展现出来”的含义。因此，美就是清晰显现、可被直接观照，因而也就是清晰展现了事物的含义丰富的柏拉图式的理念。

“美丽如画”（malerisch）一词的含义从根本上是与schön（美丽）一词的含义相同的，因为前者形容那些展现自身，并把种类的理念也清晰地表现出来的事物。这词适合形容于画家（maler）的表现手法，因为画家致力于表现和突出理念，而理念正好构成了审美中的客体部分。

8

人体的美丽与优雅结合起来就是意欲在其最高级别上的客体化的清晰展现；正是因为这一理由，造型艺术所能达到的最高成就不外乎就是把人体的美丽与优雅展现出来。当然，正如我在《作为意欲和表象的世界》第一卷第四十一章所说的那样，每一大自然的事物都是美的，每一动物因而也都是美的。如果这种美在某些动物的身上并不那么明显，那么，原因就在于我们并没有处于一种对其纯粹客观地观照，也就是把握其理念的状态；我们因为一些无法避免的联想而导致脱离了这一客观状态。在大多数情况下，这是一种让我们不得不接受的某种相似之处造成的，例如，人与猴子之间的相似地方。据此，我们无法把握猴子这一动物的理念，而只是看到了某种人的歪曲形象。癞蛤蟆与污泥、泥浆的相似似乎也以同样的方式造成效果。但尽管如此，这仍不足以解释为何有些人在看到这些动物时会感觉无比的厌恶，甚至害怕和恐惧，就像一些人甚至在看见蜘蛛时所感受的那样。原因似乎在于更深一层的某种形而上和神秘的关联。与我这一说法不谋而合的是这样一个事实：正是这些动物通常被用作意念治疗，因而也就是应用于魔法目的。例如，把蜘蛛藏于一个坚果的外壳里，然后由病人把它系在脖子上，直到蜘蛛死去为止——这办法可以驱除热病；或者当遭遇巨大的、可以致命的危险时，把一只癞蛤蟆放在一个密封容器里，里面盛满病人的尿液，然后在正午刚好钟敲十二响时，把容器埋于屋子的地窖里。不过，这种把动物慢慢折磨至死是需要向永恒的正义赎罪的。这再一次解释了为何人们会有这样的看法：谁要是行使巫术、魔法，那他就是与邪魔签订了合约。

9

无生物的大自然要是没有了水，当它缺乏任何有生命的东西而呈现出自身时，会给我们造成一种相当悲凉，甚至压抑的印象。这方面的例子就是那些只让我们看到光秃秃岩石的地区，尤其是离法国土伦不远的一条通往马赛的狭长、没有任何植物的岩石谷。非洲的沙漠则是规模更大、更加震撼人心的又一个例子。无机体的大自然之所以给我们造成那种悲凉印象，首先是因为无机体团块惟独只遵循地心吸力的法则；因此，这里所说的无机体就只是朝着地心吸力的方向。相比之下，映入我们眼帘的植物使我们直接地感受极大的愉悦。当然，植物越是丰富多样，它们覆盖的范围越广，并且越是放任自然地生长，那我们感受到的愉悦就越大。这里面的首要原因就在于植物克服了地心吸力的法则，因为动植物世界朝着与地心吸力刚好相反的方向伸张起来。因为这一道理，生命的现象直接宣告了自己属于一种崭新的和更高级别的事物。我们人类本身就属于这一级别；具生命之物与我们是同源、相近的，它们是我们的存在的组成部分。生命的现象使我们心情愉快，心旷神怡。因此，植物世界垂直向上的伸展首先使我们在看见这些植物时就直接感受到了愉快。如果长势良好的树木丛，再加上十来株笔直、修长的冷杉树梢从中间脱颖而出，那原先的美景就更增加了不少魅力。相比之下，一株四周经过修剪的树木就再也不会打动我们，在造成美的效果方面，一株倾斜的树木会比挺拔的树木大为逊色：垂杨柳的细枝低垂下来，因而也就是屈从了地心吸力——为此原因，垂柳被人们称为“哀柳”(4)（trauerweide）。流水在很大程度上消除了无机大自然所造成的凄凉效果，因为急流的活泼、灵动，还有光在水中不断变化的折射使流水有了生命的外表。再者，水是一切生命首要和根本的条件。另外，大自然的植物景色让我们如此愉快，其原因就在于它们表达的是平和、静谧和满足；而动物世界却通常呈现出匮乏、不安、苦难，甚至争斗的生存状态。所以，植物世界轻而易举地使我们进入一种摆脱了自身的纯粹认知的状态。

大自然的植物，甚至那最平凡普通和毫不起眼的种类，一旦摆脱了人为的随心所欲的影响，马上就会结合在一起，呈现出图画般的美景

——此情此景令人惊叹。在任何躲过文明的入侵或者还不曾遭到文明侵袭的小块地方，我们都可以看到植物的这种情形，尽管那些只是蓟属植物、荆棘和一些最寻常普通的野生花卉。但在玉米地和蔬菜园里，植物世界的美学成分却降至了最低点。

10

人们很早就已经认识到，为人类的目的服务的制作品，因此也就是器具、建筑物等，要达到美的目的就必须具备与大自然的作品某种的相似。不过，如果我们认为这种相似必须是直接的，而且要体现于形式，例如，直柱应该表现出树木，或者是人的四肢的样子；盛器必须做得像贝壳、蜗牛壳或者花萼的外形；到处都要呈现出植物或者动物的外形——那我们就是错的。与此种做法相反，这种相似性不可以是直接的，而只能是间接的，换句话说，这种相似性不应只在于形式，而应该在形式的特性上面；亦即在完全不相同的形式里面，其特性却可以是相同一样的。所以，建筑物和器具不应只是模仿大自然，我们应该秉承大自然的精神制作这些东西。而大自然的精神就在于：大自然的每一样事物和事物的每一部分都直接符合这些事物和部分所服务的目的——前者马上就把后者显现出来了。每当通过最短的途径和运用最简单的方法达到目的时，就会出现这种情形。这种明显的符合某一特定目的就是大自然作品的特征。当然，在大自然的作品里，意欲由内向外地发挥作用，并且意欲完全地主宰着物质；至于人为作品，意欲则是从外面作用而达到其目的和表达出自己，并且在这个过程中，它首先得通过认识的媒介：人的直观认识，或者甚至是人对这一制作品之目的的看法、概念；然后通过制服一种陌生的，亦即本来表达着另一种意欲的物质。在人为的作品里，我们仍然可以保留上述大自然作品的特性。古老的建筑工艺就显示了这一特性，因为古老建筑的每一部分或者每一环节，都与其直接目的精确吻合，这些目的也就以此方式天真、单纯地被展现了出来。另外，古老的建筑并没有任何不带目的的东西。这与哥特式建筑恰恰相反：后者徒有一种高深莫测的神秘外貌，而这得归功于这种建筑的许许多多漫无目的的附件和饰物，因为人们会以为这些东西另有一种不为我们所知的用途。古老建筑也与那些冒充独特的衰败建筑风格形成鲜明的对照：后者采用花式多样、并无实际需要的忸怩手法，轻佻、任性地滥用对其目的不甚了了的艺术手段。古代的花瓶与古代的建筑是同一样的情形：这些花瓶的美就在于它们以一种天真直率的方式展示了它们是什么和作为何种用途。古代的其他器具也都是这样：看着这些东西，我们甚至觉得，如果由大自然来制作这些花瓶、陶罐、灯具、桌椅、头盔、盾牌、

铠甲，等等，那么，它们就会是这个样子的。相比之下，让我们看看今天那些镶金镂银的恶俗瓷具，还有那些女士服饰和其他东西。人们舍弃了我刚才谈到的那种古老风格，换回那种不知羞耻的洛可可[5]时尚——这种做法充分暴露了当今人们可悲的精神思想，并在他们的额头上永远地烙上了精神空虚、贫乏的印记。这些一点都不是鸡毛蒜皮的事情，它们是当今时代精神思想的记录。现代人的文学，以及那些不知所谓的舞文弄墨者对德语造成的损害就是这方面的明证——这些人恣意妄为地糟蹋德国语言，并且免受惩罚，就像那些摧毁艺术的汪代尔人一样。

11

人们把艺术作品的基本思想在头脑中的形成过程，称为“konception”（受孕、观念、构思）是相当确切的，因为“观念”、“构思”之于艺术作品，就像受孕之于人的出生一样，是最关键的。并且，与受孕一样，它不但需要时间，而且还需要时机和情绪。因此，那泛泛的客体不断地与主体交媾，前者就好比男性的身体，后者就好比女性的身体。但这种交媾只有在某一幸运的一刻，适逢情投意合的主体，才会产生思想的胚胎；但到了那一刻，一个新颖、独到的思想就产生了，并会继续成长、发展起来。就像在男女交媾中，受孕与否更多依赖女性而非男性一样，如果主体处于接收的情绪之中，那么，现在几乎任何进入主体认知统觉的客体都开始向这一主体发话，换句话说，都会在这主体认知统觉里形成一个生动活泼、深刻独到的思想。因此，某一微不足道的事物有时就成为了一件伟大和优美的作品的种子。例如，在看见一个锡制容器的瞬间，雅可布·伯默[6]突然豁然开朗，并随即感受到了大自然内在深处的本质。不过，一切事情最终都取决于我们自身的能力；正如没有一样食品或者药物可以给予我们生命元气，或者取代它，同样，没有哪一本书籍或拼命地下苦功学习可以给予或者取代我们自身独特的精神思想。

12

但是，一个即兴诗人（或者即兴演奏家）也就是一个“时刻都是聪明、灵活”的人，因为他有着一整套齐全的、精心挑选的各式泛泛之作，以备不时之需。这样，他就可以根据每次不同的情况和时机，为口味各异的需求提供快捷、即时的服务。“单腿站立而口吟诗句二百。”(7)（贺拉斯语）

如果一个人打算把文艺女神的垂青——我指的是这个人的文学天赋——当作一棵摇钱树，那在我看来就有点像一个把自己的姿色作为生财之道的姑娘。为了可鄙的利益，这两种人都把那本来应该是他们内在的自由禀赋糟蹋了。这两种禀赋因此很快就被消耗净尽，并且在多数情况下，这两种人都会落得个可耻的结局。所以，请不要把你的文艺女神降格为卖笑女子，而应该以歌德的

我歌唱，就像那
栖息枝头的小鸟。
从喉咙里发出的歌声，
已经是丰厚的酬报。

——歌德：《歌唱者》

作为文学家的座右铭，道理在于文学家的禀赋是属于生活的假日，而不是劳作的日子。就算文学家与此同时操持另一种职业，并感觉到自己的才能受到束缚和掣肘，他的天赋才能仍然会成功地发挥出来，因为文学家不需要去掌握丰富的知识和科学，但哲学家却必须这样做。事实上，文学家的天赋反而会因此得到浓缩，这跟拥有太多闲暇和职业性地发挥这种才能会把这种天赋稀释、淡化一样。相比之下，哲学家却由于我已说过的原因，不可以在同一时间从事另一种职业，因为以哲学挣取金钱有着众所周知的巨大不利之处。因此缘故，古人把这一点视为识别诡辩派与哲学家的标志。所罗门说的这些话值得赞许：“智慧加上一笔遗产就好了，这样，我们就可以享受阳光。”

我们在古代能有经典作家，能够写出历经千百年仍不失其青春光芒

的作品，其大部分原因就在于在古时候，撰写著作并不是一门行业或者一桩商业买卖；惟其这样，我们才能解释清楚何以在经典作家所写出的优秀作品里面，并没有掺杂着劣质次品；这是因为他们并不像我们当代甚至最好的作家那样，当精神挥发掉了以后（根据席勒《人的尊严》），仍然把麻木、迟钝带进市场以沽上几个金钱。

13

音乐是真正普遍、人人能懂的语言，因此，人们在世界各处、上下数千年都无比热切、投入地运用这门语言，从不间断。一曲意味深长的旋律很快就不胫而走，传遍全球；相比之下，一段空洞无物的旋律用不了多久就会销声匿迹。这一事实表明旋律是容易被人们理解的。不过，音乐却不是一种状物写景的手段，而只是传达哀乐之情的工具，而喜怒哀乐对于意欲而言才是惟一的现实。音乐向我们的心尽情倾诉，但却不曾直接向我们的脑讲述什么东西。如果指望音乐做到后者，就像人们在所有描绘性音乐里面所指望的那样，那就是对音乐的滥用。这样的音乐因而应该被彻底摒弃。虽然海顿和贝多芬也曾误入这一迷途，但根据我的了解，莫扎特和罗西尼却从来没有这样做。这是因为传情是一回事，状物则又是另一回事了。

另外，人们把这一普遍语言的语法规则整理得极为精细，虽然这只是在拉莫[8]为此奠定了基础以后的事情。相比之下，在破解这一语言的词汇——我指的是，根据以上所述，语法内容所传达的不容置疑和重要的含意——方面，也就是说，使理智能够把握音乐在旋律和声里面所表达的东西——哪怕只是大概地——这一工作在我着手之前，还从来没有人严肃、认真地尝试下一番功夫。这如同其他许多事情一样，充分表明了人们普遍不喜欢思考、琢磨事情；他们就是这样不知不觉地活着。人们的目的无一不是追求快活享受，并且尽量不用动脑思考。这是他们的本性所使然。所以，看着他们硬着头皮扮演哲学家的角色，那真的让人忍俊不禁，就像大家所看到的那些哲学教授，还有他们出色的作品和他们表现出来的对哲学和真理的真挚热情。

14

采用普遍和通俗的说法，我们可以斗胆这样说：音乐总而言之就是旋律，而这个世界，就是为这一旋律加上的歌词。但要理解这句话的含意，读者则先要弄明白我对音乐的解释。

音乐艺术与人们总是加之于这一艺术的某些具体的外在东西，例如，歌词、舞蹈、活动、游行、宗教的或者世俗的庆典，等等，两者间的关系就类似于纯粹的优美建筑，也就是说，着眼于纯粹美学目的的艺术，与人们不得不兴建起来的实用建筑物的关系：在建造这些实用建筑物时，人们必须争取把这些建造物的实用目的——这些目的与建筑艺术本身并不相干——与建筑艺术特有的目的结合起来；建筑艺术在这里是在实用目的所强加的条件下达成自己的目的。因此，我们就建造出了庙宇、宫殿、剧院、军械库等：这些建造物本身很美，同时又与这些建造物之实际用途相称，甚至通过建造物的美学特性把这些建造物的目的明白地显示出来。所以，音乐与歌词，或者其他加诸音乐本身的现实物，也是处于类似的仆从关系，虽然这并不像建筑艺术那样不可避免。音乐必须迁就、顺从歌词，尽管音乐一点都不需要歌词的帮助；事实上，如果没有歌词，音乐反而能够更加自如地活动，因为音乐不仅要让自己的每一个音符吻合歌词中字词的长度和含义，而且自始至终都必须与歌词保持某种一致。这样，音乐也就同样背负加在它身上的、相当随意的某一目的特征，音乐也就成了教堂音乐、歌剧音乐、舞蹈音乐和军乐等。所有这些目的、用途都是与音乐自身的本质完全不相干，就像纯粹美学上的建筑艺术与人的实用目的是风马牛不相及一样的道理。音乐和建筑只能顺应人们的实用目的，让自身的目的屈从于那些与自身不相干的目的。这对于建筑艺术来说几乎总是无法避免的，但音乐却不是这样：它在协奏曲、奏鸣曲，尤其是交响乐曲里自如地发挥——这最后者是它的最佳游戏场所，在这里，音乐尽可以恣意狂欢。

另外，我们已经步入歧途的音乐，可以比之于在罗马帝国后期的君主的统治之下，走进了弯路的罗马建筑。在当时，繁缛、过火的修饰部分遮盖，甚至破坏了建筑中简朴和关键的比例关系。同样，我们的音乐提供了许多噪音、许多乐器、许多技巧，但却不曾给予我们哪怕是点滴

清晰、深刻和震撼人心的基本思想。并且，在时下那些肤浅、空洞、欠缺旋律的音乐作品里，我们再一次看到了当今时代的同一样趣味——它对模棱两可、晦涩难懂、云山雾罩，甚至空洞无物的文风还挺受用的。这一切的源头主要在于那可怜的黑格尔学说以及他那套江湖骗术。

听一听罗西尼的音乐吧！它才不用歌词说话呢！在当今的音乐创作中，人们更为注重的是和声，而不是旋律。但我却持相反的观点：我认为旋律是音乐的内核，和声与旋律的关系就犹如调味汁之于烤肉一样。

15

大歌剧[9]其实并不是纯粹艺术意义上的产品；它是一个近乎粗野的概念的产物：人们以为只要拼命堆砌艺术手段，在同一时间炮制出各种各样完全不同类型的印象，不遗余力地投放人力、物力以渲染效果，就可以提升观众的美感。其实，音乐作为所有艺术中之最强有力者，全凭一己之力就可以完全占据对其敏感的心灵。事实上，要恰如其分地理解和欣赏音乐中的最上乘之作，听众必须全神贯注、心无旁骛——只有这样，我们的全副精神才能投进并融化于音乐里面，完全明白它那极为真挚、亲切的语言。在欣赏一部相当复杂的歌剧音乐时，我们的眼睛在同一时间却受着各种各样的刺激：五彩缤纷的华丽场面，奇幻无比的图景，灯光和色彩营造出来的至为强烈、鲜明的印象。除此以外，我们还得留意歌剧的故事情节。所有这些都使我们的思想处于游离、涣散的状态，精神变得麻木、晕眩。这样，我们对那圣洁、神秘和真挚的音声语言的敏感也就降至了最低点。所以，诸如此类的东西都直接与音乐的目的背道而驰。另外，我们还有芭蕾舞表演，这些表演通常都意在挑起观众好色的快感，而不是给我们带来审美的愉悦。更有甚者，由于施展这一手段的狭窄范围所致，以及由此产生的重复单调的表演，这种表演很快就变得相当烦闷、冗长，并因此消磨了我们的耐性。尤其当那同样二流的舞曲不断反复演奏——这经常持续十五分钟之久——我们的音乐感觉被折腾至疲惫、迟钝的地步。它也再没有能力感受接下来更加严肃和更高一级的音乐印象了。

如果把纯粹的音乐语言与词语互相配合起来，或者甚至加入和配上一些直观展示出来的情节动作，以便让我们那不喜完全空闲的直观和思考智力能够有一些轻松的、与欣赏音乐相关的事情可做；这样，我们的注意力就更能紧随着音乐；与此同时，结合那普遍的、不具图像的心声语言的表达，配上某些直观的图像，就好比为讲解某一泛泛的概念而画出的示意图或者举出的例子——这种做法虽然不会由能够纯粹欣赏音乐的人提出来，况且，纯粹的音乐是自足的，并不需要任何其他协助，但这种处理还是可以说得过去的。诸如此类也的确加深了音乐的印象。不过对这些的运用都应该控制在尽可能简单的范围之内。否则，它们所产

生的作用就有违音乐的主要目的。

在歌剧里，声乐和器乐的多声部大杂烩当然发挥出音乐的效果，可是就音乐的效果而言，从区区的四重奏一直到那百件乐器齐备的大乐队，却完全不是随着增加音乐手段就相应得到加强。这是因为和音不能同时超过三个调子——只有在一种情况下可以有四个调子，而我们在同一时间也无法把握比这更多的音调，尽管这三个或四个音调是由各自不同的八度音声部在同一时间演奏出来。由此可以解释为何一部优美的、只用四声部演奏的音乐有时候会比整部气派壮观的严肃歌剧更深地打动我们，因为歌剧的精华已经包含在这四重奏里面了；这就好比一幅素描有时候比一幅油画更能产生出效果。不过，削弱四重奏效果的主要原因是它欠缺和音的幅度，也就是说，从低音到上面三个声部中的最低音之间的二个或者三个八度音距离，而这可是在管弦乐队的低音提琴的掌握之中。正因此，如果一个能弹奏达到听觉极限的最低一级低音的管风琴，持续不断地弹奏出基本低音，就像在德累斯顿的天主教堂所弹奏的那种基本低音，那管弦乐队的效果就会令人难以置信地得到加强。只有这样才能使和音产生其全部效果。总而言之，简朴——它习惯与真理密切相连——是一切艺术、一切美、一切思想性描述都必须谨守的不二法门。至少，偏离这一法则总是危险的。

严格来说，我们可以把歌剧称为为欠缺音乐感之辈而设的欠缺音乐感的发明。在歌剧里面，音乐首先得借助某样与音乐本身并不相干的中介物蒙混进来。或许，它为一个繁冗拖沓、索然寡味的爱情故事及其清水汤一般的诗文伴奏，因为歌剧唱词不可以忍受凝练、浓缩和充满精神思想的诗句——不然，歌剧的乐曲就无法跟上这歌词了。不过，试图把音乐完全变成低劣诗歌的奴隶是偏离大道的歧途，格鲁克[(10)]在这方面可谓泥足深陷。因此，格鲁克的歌剧音乐除了序曲以外，缺少了歌词就变得一无是处。我们确实可以说歌剧毁坏了音乐，这不仅因为音乐卑躬屈膝地迎合那乏味无聊和天方夜谭般的故事情节，以及其中出现的那些全无规则可言的事件；不仅因为我们的头脑被布景和服饰所展现出来的幼稚、粗俗的华丽扰乱和转移了精神，还有男舞蹈演员卖弄的舞蹈招数、女舞蹈演员穿着的短裙，不，不仅是因为这些，而是因为甚至歌唱本身，也经常性地扰乱了和谐，那就是每当演员的歌唱——从音乐上考虑

人声也是一种乐器——不是与歌剧中其他声部互相合作，而是试图完全地压倒一切。当然，如果这是女高音，或者男高音，这是没有任何问题的，因为既然唱的是高音，旋律也就是基本上并且自然而然地归于这一高音。但在男低音和次中音咏叹调里，主旋律在大多数情况下都是交由高音调乐器完成；这时候，歌唱就凸现了自己，就像一个莽撞、插话的小孩子，但这歌唱本身却只是和音而已，主旋律应该盖过它的声音才是。或者伴乐被移至对位的高八度——这完全违背音乐的本质——以便把旋律交给高音或者低音，可是，我们的耳朵又总是追随着最高的音声，亦即伴乐。我的确认为：有乐队伴奏的独唱咏叹调只适合女低音（Alto）或者女高音（Soprano），而男声也就只适宜与女低音或女高音的二重唱，或者在多声部的剧里派上用场，除非男声在没有伴奏，或者只有低音伴奏的情况下演唱。演唱旋律是最高的声音和乐器的天然特权，并且应该继续是这样。因此，在一部歌剧里，当勉为其难和矫饰的男中音或者男低音咏叹调结束以后，轮到女高音咏叹调出场时，我们马上感到了满足，并且觉得这才符合大自然和艺术。莫扎特和罗西尼这样的大师知道如何减轻，甚至克服这一弊端，并不等于说这一弊端就不存在了。

弥撒里面的歌唱给我们带来比歌剧音乐更为纯净的音乐享受。歌词在大多数情况下听不大清楚，要么就是哈利路亚、光荣、怜悯、阿门等的不断重复，这把弥撒歌唱变成了一种单纯的（不带歌词的）视唱练习了——在这里，音乐只是保留着一种泛泛的基督教特征；它自由地发挥，而不像歌剧演唱那样在自己狭窄的地盘也饱受了各种各样的损害。在弥撒歌唱里，音乐没有受到那么多的制约，它也就得以发挥出自己的全部力量。在这里，情形有别于新教的道德气氛，它用不着总是匍匐地上，始终背负着新教教会音乐所特有的令人消沉、沮丧的清教或者卫理公会教派特性；相反，它就像六翼天使那样张开巨大的翅膀自由飞升。弥撒乐和交响乐才惟一给予我们纯净、不含杂质的音乐享受，而歌剧音乐却遭受浅薄的戏剧及其劣质诗文的折磨，尽量忍气吞声，将就着这一强加给它的陌生累赘。伟大的罗西尼有时候在处理歌词时表现出来的不屑一顾的态度，虽然并不完全值得称道，但这起码是真正出于音乐上的考虑。总的来说，既然大歌剧经过长达三个小时的演出，已经使我们对音乐的感觉变得迟钝；而那通常都是乏味的情节又以慢如蜗牛的步子，

不停地考验着我们的耐性，那么，这种大歌剧从本质上而言就是冗长、令人厌倦的。而这种缺陷只能经由个别异常出色的演出才可以克服。所以，在这一类大歌剧里面，也只有大师级的作品才值得欣赏，其他的平庸之作则只是鸡肋。人们应该尝试使歌剧浓缩、紧凑一些，如可能的话，把它们限制在一幕和一个小时之内。我在罗马的时候，罗马的瓦尔歌剧院的有关人等就充分意识到这一问题。但他们却想出了这么一个拙劣的解决办法：把一部歌剧和一部喜剧的每一幕交替着上演。一部歌剧的最长演出时间不应该超过两小时，而话剧的最长时间则可以是两个小时，因为观赏话剧所需要的注意力和思想活动可以坚持更长的时间——它远没有没完没了的音乐那么累人。到了歌剧的最后一幕，那音乐简直就是折磨神经了。所以，歌剧的最后一幕对于听众来说通常都成了一种刑罚，而这种刑罚对于歌唱员和乐队人员来说，则更加厉害了。因此，我们甚至会以为这么多的一大群人聚在一起，目的就是折磨自己。他们以毅力和耐性一直坚持到了最后结尾。其实，众人在私下里早就对这结尾翘首以待了——当然，那些中途退场者是例外。

歌剧的序曲应该告诉我们歌剧里面音乐的特征和剧情的脉络，以便让我们对欣赏歌剧有所准备。这可不宜做得太过直露，而应该采用像梦境预兆将来事件那样的含蓄方式。

所谓的“轻歌舞杂耍剧”（vaudeville）就好像是一个人穿着从旧货市场买回的乱七八糟的衣服炫耀自己：那些衣服都是别人穿过的，并且也是为别人量体而做，只适合别人。更有甚者，这些不同的衣服并不配对。这就类似杂烩剧中丑角所穿的衣服，全由从体面人家穿过的衣服剪下来的不同碎块拼凑而成。这种真正的音乐怪胎应由警察禁止演出。

16

这一点值得我们注意：在音乐里，作曲比演奏更加重要；但在戏剧里，则是恰好相反的情形。因此，一部很不错的乐曲，虽然只是经由一般水平的演奏，但如果能做到纯粹、无误，那与一部糟糕的乐曲，但却得到了更为出色的演奏相比，前者带给我们更多的愉悦。而一出糟糕的戏剧，如果交由优秀的演员表演，那与由纯粹业余的演员出演至为优秀的剧本相比，前者更能产生出效果。

演员的任务就是表现出人性的各个不同侧面——它们存在于上千个极为不同的性格当中，演员必须在自己既定的、永远不可磨灭的人性这一共同的基础上完成这一任务。为此原因，演员本人必须是一个有才能的、全面的人性标本；他尤其不可以是带有人性缺陷，或者是人性萎缩的人——这样的人，照哈姆莱特的话来说，不像是大自然创造出来的作品，而只是出自“大自然的帮工”之手。不过，一个演员所扮演的角色越接近这个演员的自身个性，那他就越能出色刻画这一角色。在众多角色当中，他扮演得最好的就是与他自己的个性相吻合的那一角色。所以，甚至最蹩脚的演员也有某一个他能表演得入木三分的角色，因为在那时候，他就犹如在众多面具当中的一副活生生的面孔。

要成为一个好的演员，他必须：具有把自己的内在形之于外在的天赋才能；拥有足够的想象力，生动地想象出虚拟的场景和事件，以便把自己的内在本性刺激、召唤出来；具备足够的理解力、经验和修养，以恰当理解人的性格和人与人之间的关联。

17

“人与命运的搏斗”就是悲剧的普遍主题——这是五十年来我们那些好发空洞、单调、不知所云、甜腻得让人恶心的言论的当代美学家异口同声说出的看法。这种说法的前提假设就是：人的意愿（意欲）是自由的——所有无知者都抱有这一奇想；除此之外，我们还有一种绝对命令——不管命运如何阻挠，我们都必须达到这一绝对命令的道德目的，或者执行其指令。上述的那些先生们从这种说法获取鼓舞和喜悦。不过，那个所谓悲剧的主题却是一个可笑的看法，因为我们与之搏斗的对手根本就是隐身的、戴着雾一般头罩的侠客；因此，我们发出的每一击都落入虚空；机关算尽要躲开这一对手，但却偏偏一头扎进他的怀里，就像拉乌斯[11]和俄狄浦斯王所遭遇的情形一样。再者，命运是全能的，与之搏斗因而简直就是可笑至极的大胆妄为。所以，拜伦的这一说法是完全正确的：

我们与命运拼争，
就像玉米束子反抗镰刀。

——《唐璜》

莎士比亚对此也有这样的看法：

命运，显示您的威力吧：
我们并不是自己的主宰，
命中注定的就必然发生，
那就让它发生吧！

——《第十二夜》第一幕结尾

古人把命运视为某种藏于总体事物当中的必然性。这种必然性既不理会我们的意愿、请求，也不会考虑我们的罪孽或者功德；它指引着人类的事务，并且通过一种秘密的关联，把那些从表面上看彼此没有关联的事情，根据命运的需要各自牵引到了一起。这样，这些事情乍一眼看上去是偶然地走到了一块，但在更高一层的意义上说，这全是某种必然

性所致。也正因此，通过神谕、占卜、睡梦等方式预知将要发生的事情也就是可能的了。

由上帝决定的命运则已经是把命运基督化了，也就是把命运变成上帝为这世界争取最大好处的旨意。

18

我认为，悲剧里面的合唱，其美学目的首先就在于：被暴风骤雨般的激情所震撼的剧中角色，在他们表达出对事情的看法的同时，也让观众听到一番旁观者冷静的见解；其次，那由剧情逐步、具体地展示出来的剧中的基本道德教训，也可以让合唱能在同一时间以一种抽象的、因而也就是简短的方式表达出来。合唱队以这一方式发挥的作用就跟音乐中的低音一样：在后者持续伴奏下，我们也就得以听闻那演奏中的每一单个和音中的基本音声。

19

正如地球泥石层的化石模型向我们展示了遥远太古时代生物的形体——这种化石模型历经无数的千百万年，仍旧保留着那些昙花一现的生物的痕迹；同样，在古代的喜剧里，古人给我们留下了反映他们欢快生活和活动的忠实和永久的记录。这些记录是那样的清晰、精确，就好像古人的目的就是要为一种高贵、美好的生活立此存照，以传给绵延的后世——匆匆即逝的生活本质实在是让他们扼腕叹息。现在，假如我们重新给留下来的这些躯壳、骨架注入血肉，把柏拉图斯[(12)]和泰伦提乌斯[(13)]的剧作搬上舞台，那么，逝去已久的活泼生活又将鲜活地呈现在我们的眼前，就像古代留下的镶嵌地砖一样，经水冲洗以后，就会重现其本来的色彩。

发自和刻画了德国民族的真实本质和精神的惟一货真价实的喜剧，除了《米娜·冯·巴恩海姆》以外，就是伊夫兰[14]的剧作。这些戏剧作品的优点，如同这些戏剧所忠实表现的民族的优点一样，更多的是在道德，而不是思想智力的层面；但我们可以说，法国和英国的喜剧则刚好是与此相反的情形。德国人的独创性是那样的绝无仅有，一旦他们确实表现出了独创性，那我们就不该像席勒和施莱格尔[15]那样，用每行四个重音的双行押韵的诗律干涉、指责他们的创作。席勒和施莱格尔对待伊夫兰是有失公正的，甚至在对待考茨布[16]的问题上，他们也做得过分了。同样，人们现在对待罗巴克[17]的态度也是不公平的；但对那些蹩脚的粗制滥造者炮制出来的闹剧，人们却给予了赞许。

21

总的来说，戏剧——作为反映人类生存的一面最完美的镜子——根据其对人类生存的认识，因而在其目的、意图方面，可被分为三个等级。在第一级，同时也是最常见的一级，戏剧只停留在纯粹有趣的层面；剧中人物在追逐与我们相似的目标的过程中，唤起了我们的同情。情节通过剧中人耍弄的诡计、他们的性格和各种各样的机缘巧合而铺展开来；插科打诨和妙语警句则是这一类戏剧的调料。第二等级的戏剧变得令人感伤了；它们刺激起我们对主人公，同时也是对我们自己的同情和怜悯。剧情变得哀伤、感人；但到结尾时，它们会让观众回复平静、得到满足。最高一级和难度最大的戏剧则旨在营造出一种悲剧意味：生存中深重的苦痛和磨难展现在我们的眼前；所有人为的努力、奋斗都会化为虚无——这就是我们最终得出的结论。我们被深深地震动了；我们的内心受到了鼓舞，求生意欲转过头来拒绝了生命——这是悲剧中回荡的一种直接的或者背景的和音。

当然，我并没有把那些带政治倾向的戏剧考虑在内。它们给媚人的大众暗送秋波，迎合他们心血来潮的趣味。这些是我们当代文人喜爱的批量产品。类似这些剧本很快——通常就在第二年——就会被扔到一边，就像那些已经过了时的日历一样。不过，这一点可不会让我们的那些写作匠烦心，因为在他们对文艺女神的呼喊里就包含了这一恳求：“今天就赐予我们每天的口粮吧！”

22

人们说所有的开局都是困难的；但在戏剧艺术里，与此相反的说法才是真的：所有的结局都是困难的。这一点可以通过数不胜数的戏剧作品得到证明：这些剧的前半部还是相当不错的，在这之后，戏剧的发展就变得模糊不清、淤塞不畅、摇摆不定，特别是到了声名狼藉的第四幕；到最后，不是搞出一个牵强附会、让人难以满意的结局，就是故事的结局是观众老早就预计到了；或者干脆就像《爱弥尼亚·加洛蒂》一剧那样，来一个倒人胃口的结尾，让观众们扫兴而回。构思结尾如此困难，其中一个原因就在于把事情弄混乱总会比把事情理出头绪容易得多。同时，也有这方面的原因：戏剧在开始的时候，我们交给作者的是一张白纸，让他自由发挥；到了结尾时，我们却有了具体的要求：剧情因而要么皆大欢喜地结束，要么就悲惨凄凉地收场。人事的发展却不会这样随意走向某一确定的方向。好的结局必须是自然而然和理所当然，来不得半点牵强附会；并且，如何收尾也不能为观众预先察觉。史诗和爱情传奇也同样应该如此。只是由于戏剧的紧凑特性，结局的问题才显得特别突出，因为创作结局的难度加大了。

卢克莱修的“无中只能生无”同样适用优美艺术。优秀画家在创作历史图画时，会把现实中的人作为模特，绘画中的头像也取自生活中的真实面孔。画家根据这些原型的美和特征使之理念化。我相信优秀的小说家也是这样做的：他们所认识的真实人物成了他们小说中虚构人物的原型，然后，作家根据自己的意图把这些原型化为理念和补充完整。

小说家的任务不是叙述惊天动地的大事件，而是把微不足道的事情处理得引人入胜。

一部小说如果刻画的内心生活越多，表现的外在生活越少，那这部小说的本质也就越加高贵。这种比例作为识别小说等级的典型标志，适用于各个级别的小说，从《特里斯坦·桑迪》[18]一直到粗糙无比、满是奇情、动作的骑士故事和大盗传奇。《特里斯坦·桑迪》的确几乎没有情节，《新爱洛依丝》[19]、《威廉·迈斯特》[20]里面的外在事件也是寥寥可数。甚至《堂吉诃德》叙述的行动事件也相对不多，并且，那些都是

毫不起眼和倾向于滑稽意味的事情。这四部小说都是它们的类别中的佼佼者。我们再看看约翰·保罗的奇妙小说吧：在那么一点点外在生活的基础上，所展现的内心生活却是那么丰富。甚至在华尔特·司各特的小说里面，内心生活也是明显压倒了外在生活，后者的出现也总是为着带动前者的目的。但在低档小说里面，描述外在事件就是为了这些事件的缘故。艺术就在于以尽量少的外在事件，引起剧烈的内心活动，因为内在的东西才是我们真正的兴趣之所在。

23

我坦率承认：《神曲》所享有的盛名在我看来是夸大了，原因肯定主要在于《神曲》里面的过分荒谬的基本思想；其结果就是到了《地狱篇》，基督教神话最让人反感的一面就马上刺眼地展现在我们的眼前。作品风格和隐喻的晦涩难懂也是原因之一：

傻瓜最喜欢也最赞叹
别人用花哨的语言和刁钻、古怪的字眼
向他们讲述的东西。

——卢克莱修

尽管如此，《神曲》中简洁并几近精炼的风格，表达的力度，更重要的是，但丁那无与伦比的想象力——这些都确实让人叹为观止。正因为这样，但丁就让他所描绘的那些不可能的事情带上了某种具体可见的真实性，也就是类似于睡梦的真实性：这是因为但丁不可能经历过那些事情，所以，看起来他肯定是在梦里面见到了这些东西，以致能够以如此清楚、精确和生动的笔墨把具体所见描绘下来。否则，我们如何解释：在第十一节的末尾，维吉尔描述了破晓时分、星星下沉的情景，但他忘记了自己正在地底下的地狱里面；而只有到了这主要部分的结尾处，他才“从里面出来，重又见到了星辰”（《地狱篇》，34，最后一行）？在第二十节的结尾处，我们再一次看到同样的错误。难道我们可以认为维吉尔揣着怀表，所以，他知道此时此刻在天上发生的事情吗？在我看来，这由记性所致的笔误，其糟糕程度比起塞万提斯那闻名的关于桑丘·潘莎的驴子的笔误有过之而无不及。

但丁这一作品的题目[21]相当准确、独特，并且毫无疑问是带有讽刺意味的。喜剧，是吗！对于这样的上帝来说，这一世界的确就是一出喜剧：在最后一幕，这个上帝永无厌足的报复欲望和匠心独运的残忍折磨，使他从那些生命忍受没完没了、漫无目的的痛苦的情景中得到幸灾乐祸的快感。这些生命是上帝自己在百无聊赖当中，漫不经心地创造出来的；他们只是因为自身发展不合上帝的旨意，并且在其短暂的一生中

做出了和相信了一些不讨上帝欢心的东西。此外，与上帝那些闻所未闻的残忍相比，所有在《地狱篇》里受到如此惩罚的罪行都变得不值一提。的确，上帝本人比起我们在《地狱篇》里所碰到的所有魔鬼还要凶恶得多，这是因为这些魔鬼的确只是秉承上帝的旨意、依仗他的权威行事。所以，宙斯不会对被笼统视为与上帝一体感激不尽，在诗中几处地方却奇怪地出现了这样的情形（例如，十四节70行；一三一一节92行）。事实上，在《炼狱篇》里，这样的描写简直就是到了可笑的地步（六节118行“高贵的朱庇特，他为了我们在地球上被钉上了十字架”）。宙斯对此到底会有何话说？“哎呀，惨呀！”维吉尔、但丁和服从上帝命令的每一位所表现出来的奴性的卑躬屈膝，以及接领上帝的圣旨时那种战战兢兢和毕恭毕敬着实让人感到恶心。在但丁引以为自豪的一个例子里，他在诗中的本人就把这种奴性心理发挥到了极致（三十三节109—150行），甚至荣誉、良心都已丧失殆尽了。也就是说，一旦荣誉、良心与上帝的残忍旨意有所抵触，那它们就不再起任何的作用。为了得到一份口供、证词，他郑重、严肃地向被施以精心设计、惨不忍睹的酷刑的受苦者许下诺言：给他一小滴的止痛水以缓解其痛苦。当受刑人履行了被强加于自己的条件以后，但丁却丝毫不顾及荣誉、良心，赤裸裸和不知羞耻地违反自己的承诺以“赞颂上帝的荣耀”。这是因为但丁认为缓解上帝施加的痛苦——哪怕是那么一点点——都是绝对不允许的；虽然这种缓解在此只不过是揩去一滴冷凝了的泪水，而上帝也不曾明确禁止他这样做。因此，无论在此之前的一刻他如何信誓旦旦地做出承诺，他都不会履行的了。在天上，这些行为可能是家常便饭、值得称道——这我不知道；但在人世间，谁要是做出了这样的行为，那他就是一个无赖、恶棍。顺便说上一句，由此例子可以清楚看出，道德如果除了上帝的意志以外，没有任何别的基础，那该是多么糟糕和尴尬的事情：因为好的可以变成坏的，坏的可以变为好的，速度之快就像电磁铁的两极弄颠倒了一样。但丁的整部《地狱篇》其实就是对残忍的礼赞；在倒数第二节，寡廉鲜耻和丧失良心也以上面提过的方式被大加颂扬。

我会大胆无畏地说出
通行天下的真理。

——歌德

另外，对于被创造者而言，这一切都是神圣的悲剧，并且是永无尽头。虽然这部作品的序曲在个别之处让人感到有趣和愉快，但与没完没了的悲惨部分相比，这些地方却是少得可怜。我们会不由自主地认为：但丁其实在内心深处对于这一整洁的世界秩序抱着讽刺、挖苦的态度，否则，津津有味地描画那些令人反胃的荒谬之处和持续不断的行刑场面，如果没有一种古怪的趣味是不行的。

对于我来说，我所钟爱的彼特拉克(22)始终居于所有意大利诗人之首。在感情的真挚和深度，及其直截了当的表达方面——这些都深获我心——在这世上无人能出其右。因此，我对他的十四行诗、凯旋诗、押韵歌谣的喜爱，远甚于阿里奥斯图(23)的离奇的胡闹作品，和但丁的那些描画令人毛骨悚然的丑陋面孔的诗作。彼特拉克直接发自内心的、行云流水般的语言，其诉说方式也完全有别于但丁过分讲究，甚至是矫揉造作的贫乏语汇。彼特拉克一直是我心仪的诗人，并将永远是这样。我们这个至为出色、卓绝的“当代今天”(24)竟敢以贬损的口吻谈论彼特拉克，只不过是更加证实了我对彼特拉克的判断而已。作为一条多余的证明，我们可以比较一下，打个比方说，穿着便装的但丁和彼特拉克——我是说，把他们写的散文放到一块比较一下：彼特拉克优美的、饱含思想和真理的《论孤独的生活》、《承受好运、厄运的方法》等，以及他的书信，和但丁那些干巴乏味、繁复冗长的谈论经院哲学的文字。最后，塔索(25)据我看来并不配占据紧随三位伟大的意大利诗人之后的第四位置。但愿我们这些后代人是公正的吧，虽然作为同时代人我们是不可以做到这一点的。

24

在荷马的作品里，形容事物的都是一些与这些事物完全和绝对贴切的属性词，而不是与当时正在发生的事情相关或者相类似的词语。例如，大地永远被称作生命的滋养者，天空是宽广的，大海则是葡萄酒一样的昏暗。这就是荷马的作品绝无仅有地表现出来的客观性。荷马就像大自然一样，他并没有以人为的事件、人的情绪触动影响他所看到的东西。不管他的人物是高兴抑或悲恸，大自然都不为所动地继续她的前进步伐。相比之下，当主观的人悲哀时，整个大自然在他们的眼里都变得阴暗和忧郁，等等。荷马却不是这样。

在我们这个时代的诗人里面，歌德是最客观的，而拜伦则是最主观的。拜伦总是叙述着自己，甚至在写作最客观的一类诗歌时，例如，诗剧和史诗，情况仍然如此。

歌德与约翰·保罗之比，就犹如正极之于负极一样。

25

在威尼斯的艺术学院里，在画在亚麻布上的湿壁画之间有这样一幅图画：神灵们端坐在云端里的金桌、金椅上；在下面则是被羞辱了一番的客人——他们被投进了黑夜的深处。歌德首次到意大利并写作《伊菲格尼亚》时，肯定看到过这幅图画。

26

阿普莱伊斯[26]所写的一个故事讲述一个寡妇觉得看见了那在狩猎中被人谋杀了的丈夫。这故事与《哈姆莱特》的故事完全相似。

在此，我想把我对莎翁这一巨作一处地方的猜想写下来。当然，这一猜想相当大胆，但我还是写下来供识者评判。在“生存还是毁灭”的著名独白里，有这么一句话“When we have shuffled off this mortal coil”[27]——一直被人视为模糊，甚至不可解，并且又从未得到过真正透彻的解释。原文的动词短语会不会是“shuttled off”（梭织）呢？“shuttle”作为动词已经不再使用了，但“shuttle”则是织布用的梭子。因此，句子的意思就可能是“当我们飞速梭织完这一可朽的线卷”，小小的笔误是不难发生的。

27

说起历史，我总是想到了与它相对立的文学。历史学之于时间就等于地理学之于空间。地理学与历史学一样，都算不上是本来意义上的科学，因为两者的课题都不是普遍的真理，而只是个别的事物。关于这一点，我建议大家阅读《作为意欲和表象的世界》第二卷第三十八章《论历史》。历史一直是这一种人的喜爱科目：他们想知道点事情，但却不肯付出学习一门真正的科学所要求的脑力劳动。时至今日，历史比起以往都更加流行了：每年出笼的数不胜数的历史题材书籍可以为此作证。谁要是像我那样，在所有的历史中都不由自主地看到了同一样的东西，正如在万花筒的每次转动时，我们都看到换了个花样的同样东西一样，那他是不会参与到这种狂热兴趣之中的，虽然我并不反对人们的这种热情。惟一可笑和荒唐的事情就是许多人想把历史变成哲学的一部分，甚至把它弄成是哲学本身；他们误以为历史能够取代哲学。在各个时代，大众对历史都情有独钟。要解释这其中的原因，我们可以观察一下人们惯常的社交谈话。这种交谈一般来说都不外乎是某一个人讲述某样事情，而另一个人则叙述这同一样事情的另一个说法。在这种情况下，每个人就都可以获得别人的注意。这类社交谈话跟历史研究是一个样子，人们的头脑只是关注着个别的事情。正如在科学探索中那样，在高贵的交谈中，人们的思想会提升至普遍事物的原理。不过，这并不就此剥夺了历史的价值。人类生命是那样的短暂和仓促，它分散于无数百万个个体生命之中。后者大批成群地一头扎进被称作“遗忘”的巨兽那永远张开着、等待着它们的大嘴洞里。这样，把那些即将被吞没的东西的一鳞半爪抢救出来，留下对最重要和最有趣的事物、主要事件和人物等的纪念，使它们不至于遭到全盘毁灭——是一件值得称道的事情。

在另一方面，我们也可以把历史学视为动物学的延续，只不过对于全体动物来说，我们考虑它们的种属就足够了；至于人类，由于人具有个体的性格，所以，我们也就有必要了解单个的人以及个别事件，后者是引出前者的条件。历史本质上的缺陷也就马上由此显现出来了，因为单个的人和事是数不胜数、永无尽头的。在研究了历史的这些单个的人和事以后，我们就会知道：我们需要了解的总量并不会因为我们已经知

道了的而有所减少。至于其他严格意义上的科学，我们有可能完整地掌握其中的一门。当我们面对中国和印度的历史，看着那些浩如烟海的典籍资料，我们就会知道这根本就是一条错误的路子，那些孜孜不倦的求知者不得不认识到：我们只能从单个里面看到众多，在个别情况中得出规律，通过对人性的了解，辨认出各民族的活动，而不是永无休止地罗列事实。

历史从头至尾除了讲述战争以外，别无其他。而战争也是最古老和最现代的雕塑作品的主题。所有战争的根源不外乎就是偷窃的欲望而已。伏尔泰说得很对："所有的战争不过就是偷窃而已。"因此，一旦一个国家感觉有了多余的力量，就扑向它的邻国，奴役其他民族；这样，它就可以不用自食其力，而是把他人的劳动成果据为己有，不管这些成果是现成的，抑或将来才会产生。这为世界历史和英雄业绩提供了素材。尤其是在法语辞典里，艺术和文学的名声应被收在"gloire"(28)的词条下面，而在"gloire militaire"(29)一词下面，应该写上"voyez butin"(30)才对。

但是，当印度人和埃及人，这两个宗教意识很浓的民族有了多余的力量，似乎通常都没把这些用在掠夺性的战争或英雄业绩上面，而是用于建造能够抵御千百年时光侵蚀的建筑物——它们使后人保有对他们肃然起敬的怀念。

历史除了上述的根本缺陷以外，不可回避的还有这样一个事实：历史女神克利奥全身上下都感染了谎言、假话，情形就像一个长满了梅毒的街边妓女。确实，当代的历史考证在尽力医治历史的这一疾患，但以它局部的医治也只能抑制个别的症状；再者，许多混杂其中的江湖郎中只会加重病情而已。所有的历史大致上都是这样的情况——当然，除了《圣经》中记载的历史以外。我相信历史上记载的事件和人物与真实的事件和人物的相似程度，就跟书籍首页的作者画像与作者真人的相似程度差不多。也就是说，这些画像只在大致轮廓方面与作者的模样相符，所以，它们与作者本人有约略几分相似；这些画像都经常由于某一特征的出错而全然歪曲了真人的形象。有时候，画像与真人没有丝毫的相似之处。

报纸是历史的秒针，但这一秒针通常不仅由更次一级质量的金属做成，而且它也是甚少正确的。报纸上所谓的头版文章就是由时事串成的戏剧里面的合唱。各式夸大其词是报纸报道的本质，正如夸张也是戏剧的本质一样，因为报纸必须炒作每一事件，尽量地小题大做。因此，由于职业的缘故，报纸写手都是危言耸听的高手；这是他们增加吸引力的手段。正因为这样，他们就像那些一有风吹草动就狂吠一番的小狗。所以，我们必须控制自己，不要太过留意它们的大呼小叫，以免影响我们自己的消化。并且，我们应该清楚：报纸通常都只是一副放大镜而已，甚至在最好的情形下也是如此，因为那通常只是映在墙上的手影游戏而已。

在欧洲，我们有一种奇特的伴随着历史岁月演变的显示器：它以直观显示的方式，让我们第一眼就可辨认出每个不同的年代；它处于衣服裁缝的控制之下（例如，1856年在法兰克福展出了一幅据称是莫扎特青年时代的肖像画。我一眼就看出这幅画不是真作，因为莫扎特所穿的衣服属于比他们那时候早20年的年代）。只是到了现在这个年代，这种历史显示器才失去了作用，因为我们的时代甚至没有足够的创意发明一件属于自己时代的衣服款式。这个时代更像是一个化装舞会：每个人身上穿着的都是很早以前人们就弃置一边的衣服；他们好像是弄错了生活年代的人。而在这之前的年代，人们还起码有足够的头脑发明了燕尾服呢。

仔细考察一番，我们就可以知道事情是这样的：正如每个人都有一副面相——据此我们可以暂且判断这个人的为人——同样，每个时代也有其毫不逊色的外貌特征；这是因为每个特定时代的精神就像一股强劲的东风吹遍万物。我们在人们的所做、所想，或者所写里面，在音乐、绘画和某种风行的艺术中都可找到这种时代精神的痕迹。它把自己的印记打在每样事物的上面。例如，我们会有只见词语但难觅深意的年代，也有只有音乐没有旋律、只有形状没有目的的时期。修道院筑起的厚墙充其量顶住了这股东风的吹袭，如果这东风没有把这些厚墙推倒的话。所以，一个时代的精神也一样形之于外；而这一时代的建筑风格和式样则永远是这种时代精神的基本低音。各种饰物、家具、器皿、用具等，甚至人们穿的衣服，理的发型和修剪胡子的方式无一不受到时代精神的

影响。[31]正如我已经说过的，由于人们在所有这些方面缺乏创意，当今时代被打上了欠缺个性的印记。不过，最可悲哀的事情却是它竟然选中粗野、愚蠢、无知的中世纪作为它模仿的范本；法国法兰西斯一世时期，甚至路易十四时期也偶尔成为了被模仿的对象。当今时代的外在一面——它保留在图画和建筑物中——到了将来某一天会给后代人留下什么样的印象啊！那些见钱眼开、以取悦大众为宗旨的人把这一时代画龙点睛地称为铿锵悦耳的“当代今天”；就好像连绵的过去全为了当今的到来而铺桥搭路、精心准备，现在终于大功告成了一样。

这个时代普遍欠缺审美趣味，这一点也反映在人们为纪念伟人而竖立的纪念塑像上面。这些雕塑人物都是身穿现代人的衣服。塑像纪念的是理念中、而非现实里的个人，人们心目中一个如此这般的英雄，一个具备了这样或者那样素质的人，一个创作了这些著作或者做出了这些事迹的人物；而不是纪念一个曾经在这世上颠沛流离，背负着与我们的本性密切相关的缺点、弱点的凡夫俗子。正如后面这些东西不值得称道一样，我们也不应炫耀他所穿过的上衣、裤子。作为一个理念性的人物，他应该显现出人的形态，以古人的方式着装，亦即半裸着身体。只有这样的处理才符合雕塑的原则，因为雕塑依靠纯粹形式，所以，它要求完整，没有弯曲、变形的形体。

既然说起塑像的话题，那我就想一并指出：把塑像放置十到二十英尺高的基座上面，是明显缺乏美感，甚至是荒谬的做法，因为这样，人们无法清楚地看到这一塑像，尤其是这种塑像一般都由青铜做成而呈深黑色。如果从远处观赏，我们无法看清这一塑像；如果太过靠近这一塑像的话，那它又高高在上，蓝天也就成了它的背景，并且刺人眼睛。在意大利的城市，特别是在佛罗伦萨和罗马，我们在广场和街道都可见到大量的塑像。那些塑像的底座都比较低，这样，人们就可以清楚地观赏它们。甚至罗马蒙地·卡瓦罗的巨型塑像的底座也是很低的。因此在这方面都可以看到意大利人表现出来的良好审美趣味。而德国人则喜爱一个刻有浮雕的高高的糕点甜食架子去表现英雄人物的形象。

28

在讨论美学的一章的结尾处，我想谈一下在波阿色莱藏画（在慕尼黑）中老莱茵河低地画派的作品。

要欣赏一件真正的艺术品，我们并不真的需要先来一番艺术史的介绍；但对于我们在此谈论的画作，情况可就不一样了。我们起码只有在看过范·艾克[32]之前的油画以后，才可以正确评估范·艾克的作品价值。也就是说，在范·艾克之前，油画的风格和趣味来自拜占庭，所以，采用金的底色和胶画颜料；画中的人物僵直而生硬，既没有生气，也没有动感，并且头上都圈着带有圣者名字的一大神圣光环。范·艾克是一个真正的天才；他回归自然，在油画中增添了背景，赋予画中人物以生动的姿势、动作和构图。人物的脸上流露出真实的表情，服饰的皱褶也得到了精确的描画。另外，范·艾克引入了透视技法，在运用技法方面大致上达到了至为完美的程度。他的部分后继者，例如，舒利尔和亨林（或者梅姆灵），承继了他的衣钵；其他的则重拾以前的荒谬处理手法，甚至他本人也不得不顺应教会的意见而保留一部分这样的表现法。例如，他仍然得画上光环和巨大的光线；我们看到他已尽其所能摒弃了不少陋习。范·艾克总是与他时代的精神作斗争，舒利尔和亨林也是一样。因此，对他们的评判要结合考虑到他们的时代。他们画作的题材通常都是空洞乏味、荒谬愚蠢的，并且无一例外都是陈腐、老套、跟宗教有关的事情，例如，“三个国王”、“垂死的玛丽”、“圣克利斯朵夫”、“描画童贞女玛丽的圣卢克”等——这些都应归咎于他们的时代。同样，他们所画的人物很少有一种自由的、纯粹的人的外表和态度；他们一般都做着教士的手势动作，亦即拘束、死板、造作、卑躬屈膝，这些简直就是乞丐的举止动作——这些也是他们的时代的过错。另外，这些画家并不了解古人的作品。因此，他们所画的人物甚少长有一副美丽的面孔，在大多数情况下，这些人物的相貌都是丑陋的；他们也没有优美的四肢。虽然线条透视大部分是正确的，但空中透视却阙如。他们根据自己对大自然的了解，把大自然作为描绘的事物的范本。人物的面目表情是逼真和诚实的，但不曾透露出更多别的东西；他们所画的圣人没有一个脸上是带有一丝发自真正神圣性的庄严、超凡脱俗的表情——而这也只有意大利人

才能刻画出来，尤其是拉斐尔和柯列吉奥在早期的画作里面。

所以，我们可以对这一节所讨论的油画作品作出这样的客观评价：这些作品在表现现实的东西：头部、长袍和其他素材方面大都达到了完美的技巧——在这方面，画家几乎可以与在很久以后的17世纪出现的真正荷兰画派所取得的成就相比肩。但在另一方面，至为高贵的表情、达到极致的美和名副其实的优雅对于他们来说又是陌生的。正因为这些才是艺术的目的，而技法只是手段而已，所以，这些作品就不是第一流的艺术品。事实上，欣赏这些作品是带有一定条件的，我们必须首先去掉上述列举的缺陷，还有言之无物的题材，以及那些千篇一律的宗教动作，并把这些归之于他们所处的时代。

这一画派的主要贡献——这是范·艾克和他的最好学生做出的——在于他们对现实的几可乱真的摹写，而这得之于画家对大自然的清晰观察和在描绘方面下过的刻苦、勤勉功夫；还有就是颜色的生动鲜明——这是这一画派特有的出众之处。在这些作品之前或者之后，还没有哪些油画具有这样鲜艳夺目的色彩，这些色彩的最大能量都被发挥出来了。所以，历经四百余年以后，这些画作看上去似乎只是完成于昨天。如果拉斐尔和柯列吉奥知道这些颜色的奥秘，那该有多好！不过，这是这一画派的秘密，因而是已经失传了。我们应该对这些画作进行化学分析。

注释

(1) 充分的满足、最终的安慰、真正让人羡慕的状态，永远只能由图画、诗歌、音乐和其他艺术品呈现给我们。由此当然可以相信这种满足状态毕竟是存在的。

(2) 我们忘记了自身，以便完全地投入到直观所见之物里面，这样，在我们的意识里，就只有这些被观照之物——在这样的时候，我们就是纯粹的认识主体。

(3) 马尔克斯·马绍尔（40—100）：罗马警句、短诗作者。该句出自其《警句集》。——译者注

(4) 有趣的是，在英文和法文中，垂柳被称为“哭柳”：weeping willow，saule pleureur。——译者注

(5) 洛可可时尚是继巴洛克之后，欧洲18世纪的建筑、艺术风格，以矫揉造作、纤巧、华丽、烦琐为特征。——译者注

(6) 雅可布·伯默（1575—1624）：德国神秘主义者。——译者注

(7) 卢斯利斯经常在告辞离去时（贺拉斯因此戏称他为单腿站立），即兴吟诗。

(8) 让·菲利浦·拉莫（1683—1764）：法国歌剧作曲家和音乐作家，是通奏低音中音调和弦功能的发现者。——译者注

(9) 全剧只用唱，不用说白的歌剧。——译者注

(10) 克里斯朵夫·格鲁克（1714—1787）：德国古典主义作曲家，以所创作的歌剧闻名。——译者注

(11) 俄狄浦斯王的父亲。——译者注

(12) 第提斯·柏拉图斯（前254—前184）：罗马喜剧作家。——译者注

(13) 泰伦提乌斯（前195—前159）：罗马喜剧诗人。——译者注

(14) 威廉·伊夫兰（1759—1814）：德国演员、戏剧作家。曾在曼海姆做过演员，后在柏林担任剧院总导演。——译者注

(15) 弗里德里希·施莱格尔（1772—1829）：德国作家、批评家。——译者注

(16) 奥古斯特·冯·考茨布（1761—1819）：德国喜剧作家。——译者注

(17) 恩斯特·本·罗巴克（1784—1852）：德国戏剧作家。——译者注

(18) 英国小说家劳伦斯·斯泰恩（1713—1768）的小说。——译者注

(19) 法国作家卢梭（1712—1778）的一本小说。——译者注

(20) 德国作家歌德（1749—1832）的作品。——译者注

(21) 《神曲》的准确译名应该是《神圣的喜剧》。——译者注

(22) 佛朗西斯科·彼特拉克（1304—1374）：意大利诗人和学者。——译者注

(23) 卢多维科·阿里奥斯图（1474—1533）：意大利诗人。——译者注

(24) “Jetztzeit”是叔本华故意生造出来的重叠词，叔本华借此表示了讽刺的含意。——译者注

(25) 托尔卡多·塔索（1544—1595）：意大利诗人，著有《解放了耶路撒冷》。——译者注

(26) 卢西斯·阿普莱伊斯（公元2世纪）：罗马小说家，著有《论魔法》。——译者注

(27) 这一句一般译为“当我们摆脱了这一可朽肉身的烦恼”，句中的“coil”既有“纷乱”、“烦恼”的意思，也有“卷”、“圈”的含义；“shuffle”则被勉强解释为“摆脱”。——译者注

(28) gloire，法语，意为荣耀。——译者注

(29) gloire militaire，法语，意为战争、军事的荣耀。——译者注

(30) voyez butin，请参阅“赃物”。——译者注

(31) 胡子成了遮住人的脸部的半个面具，它应该遭到警察的禁止。再者，这一处于脸部中央的男性性征是诲淫的，因此，它取悦于女人。蓄须与否始终是测量希腊人和罗马人的精神文化的晴雨表。在罗马人中，西彼奥·阿菲加奴斯是第一个剃去胡子的人（普林尼：《自然历史》）。在安东尼执政时期，胡子又再一次冒出来了。查理曼大帝并不允许人们留有胡子，但中世纪在亨利四世时期，蓄胡子到了登峰造极的地步，路易十六废除了蓄须的风俗。

(32) 约翰·范·艾克（1386—1440）：画家，老弗兰德斯画派的创始人。——译者注

心理散论

1

每一种动物，尤其每一个人，如果要在这一世界生存和发展，那就必须获得某一合适比例的意欲和认识力。大自然越是精确地为他（它）作出了这方面的安排，那他也就越能安全、适意地度过自己的一生。而大概接近正确的程度也足以保护他免遭毁灭。当然，上述合适和正确的比例有其一定的幅度。下面就是在这一方面获得认可的标准。因为认识力的天然使命就是为意欲照明道路，并为其指引步伐，所以，意欲的内在冲动越厉害和激烈，那这一意欲所配备的认识力就必须越完善和敏锐。只有这样，强烈的渴望和欲求、炽热的激情、剧烈的情感等才不至于把人们引入迷途，或者驱使人们作出欠缺考虑、铸成大错的行为，或者走向毁灭。如果意欲相当强烈而认识力又相当微弱，诸如此类的情形就会不可避免地发生。相比之下，一个麻木不仁的人，也就是说，一个意欲衰弱、呆滞的人，则只需具备微弱、有限的认识力就可以生存下去。一个温和、节制有度的人只需要普通、一般的智力就足够了。一般来说，意欲和认识力之间的不成比例、亦即偏离上述的正常比例都会造成人们的不幸福，哪怕这种不成比例是由于认识力超出比例所致。也就是说，认识力获得超常和显著的发展并由此形成对意欲的不成比例的压倒性的优势——类似情形构成了真正天才的本质——不仅对于生活的需要和目标而言是多余的，同时也完全是有害的。这种人早在青年时代，在理解、把握这一客观世界方面就有着充裕的能量，另外，加上活跃的想象力和完全欠缺经验——这就造成这种人的头脑轻易接受夸张的观念，甚至虚幻不实的东西，并以此填塞自己的头脑。一种偏执乖僻的性格就由此形成。甚至在稍后的岁月，当他们获得了经验教训并把原先的夸张、虚幻的东西忘掉和放弃以后，这种具有过分充裕认识力的天才仍然永远不会在平凡、普通的外在世界和小市民的生活中得心应手，他们不会像那些只具备正常认识力的人那样恰到好处地契入这样的生活，时时处处都表现得如鱼得水。相反，这种人经常会犯下一些奇怪的错误。这是因为认识力平平的人在自己观念和知识的狭窄范围内，能够完全驾轻就熟；在这一地盘里无人比他更能活动自如，他的认识力始终如一地

忠实于它原初的目的，履行为意欲服务的职责，心无旁骛，从来不作非分之奢想。但一个认识力方面的天才，归根到底却是一个“由于过分盈余而变成的怪物”——就像我已在讨论天才时所说过的那样[1]。与此相反的情形：一个激烈、冲动但又缺乏认识力的人，一个没有头脑的野蛮人，则是“由于缺陷不足而变成的怪物”。

2

生存意欲作为构成一切生物的内核，在最高级、亦即最聪明的动物的身上至为清晰地表现了出来；所以，在这些动物的身上，我们可以清楚地观察到这种生存意欲的真正本质；这是因为在这一级别动物以下的生物身上，意欲就不再那么清晰展现出来，它的客体化程度也是低级别的；但在这一级别的动物以上，到了人这一级别，聪明、谨慎伴随着理智机能一同出现，而伴随着聪明谨慎而至的是人伪装和虚饰的能力，这马上就给人披上了一层面纱。所以，只有在人的感情和欲望爆发时，意欲才不带伪装地呈现出来。这就是为什么当人的激情发话时总能获得人们的相信——不管这种激情是什么——这也理应如此。出于同样的理由，种种激情成为了文学家们的主题和演员们的拿手好戏。但我们对于犬、猫、猴子等的喜爱却是基于我在上文关于高等和聪明动物所作的一番议论。正是这些动物表现出来的单纯、质朴给我们带来了许多的愉快。

看着那些自由自在的动物无拘无束地率性而为，或寻找食物、照顾自己的孩子，或与其同类交往——这是一种多么特别的乐趣！这些动物该干什么就干什么，能干什么就干什么。或许那只是一只小鸟，但我却能够长时间饶有趣味地看着它；或者那是只水獭，青蛙，或者是一只刺猬，一条黄鳝，一头狍子，一头鹿——那就更好！这些动物能给观赏者带来愉快，主要是因为它们把我们人的本性以如此简朴的方式呈现在我们的眼前。

在这世上只有一种会说谎的生物，那就是人类。其他种类的生物都是真实、真诚的——它们都坦白、公开地展现出自己的本质，表露自己喜怒哀乐的感觉。能够表达出这种根本差别的象征性或者比喻性说法就是：所有的动物都以其天然形态出现，而这一点使我们在看见它们的时候能够获得一个愉快的印象。看着这些动物，尤其正当它们自由自在的时候，我的心都飞到它们那里去了。但人却在自己衣服的遮蔽下变成一副滑稽、丑陋的模样，一个怪物，看上一眼都已经使人反感，尤其再加上身上那种不自然的白色、违反自然的食肉习惯，还有喝酒、抽烟、纵欲和各种疾病。他简直就是大自然的一个污点！希腊人把衣物减至最

少，就是因为他们对我说的这些有所感觉。

3

精神上的惊恐、不安会引起心的颤动，而心的颤动又会引致精神上的惊恐、不安。悲哀、焦虑和情绪骚动会妨碍或者破坏人体的生命程序和机体功能，这些会反映在血液循环、消化或者排泄方面。反过来，如果由于身体原因而导致心脏、大肠、血脉、储精囊等某个部位的工作受到干扰、阻碍，那就会产生情绪不安、焦虑害怕、郁郁不乐和没有来由的哀伤，亦即处于人们称之为疑心病的状态。正因如此，内心愤怒会使人咆哮、跺脚和做出激烈的手势动作；而这些身体的动作表示反过来也会增添愤怒，或者煽起这股愤怒，使它一触即发。所有这些几乎不用我多说，都有力地证实了我的这一论断：意欲与身体两者是一致的，是一个统一体。根据这一论断，身体不是别的，它只是意欲在头脑的立体直观中呈现自身而已。

4

人们把发生的许多事情归之于习惯力量，其实这里面真正的原因就是：我们原初的、与生俱来的性格是持续如一、不可改变的。因此，在相似的情形下，我们总是做出同一样的事情，而这样的事情不管是第一次做，或是第一百次做，都是遵循着相同的必然性。然而真正的习惯力量，却是建立在懒惰、迟钝或者惯性之上，它希望免去我们的智力、意欲在做出新的选择时所遭遇的麻烦、困难，甚至危险。这种懒惰、迟钝和惯性让我们每天都做着昨天做过的、已经做了百次之多的事情，并且，我们也知道这样做所达到的目的。

不过，事情的真相藏于更深的层面，我们不可以停留在乍一眼看上去的情形，而应该以其本来的意义理解个中的真相。惯性作用之于物体——只要这些物体是因为机械原因被推动起来——正好等于习惯力量之于被动机驱动的生物体。我们纯粹出于习惯做出的行为，的确不是出于某一个单个、具体、在这种特定情形下发挥作用的动机；在做出这些行为的时候，我们确实没有想到这些动机。在所有已经成为习惯的行为当中，只有最初的行为才具备了动机，而这一动机所产生的后果就是目前的这一习惯。这一习惯足以使该行为得以继续发生，情形就跟受到某种推力而活动起来的一件物体一样：它不再需要新的推动就能持续地永远地活动下去——只要这一活动不受到任何阻碍。动物也是同样的情形——驯兽其实就是强制动物形成某种习惯。马儿用不着连续驱使就会若无其事地继续拉车前行——这种动作仍然是鞭打所产生的效果，而这一效果根据惯性定律变成了一个习惯。所有这些都不仅仅是比喻而已；这是事物相同的特性，也就是同一样的运动规律，根据意欲在不同级别的客体化，所表现出来的不同的形式。

5

“祝您长命百岁”是西班牙语中的一句很普通的问候语；恭祝别人长寿在全世界都是一种惯常的做法。这一做法确实不能从人们对生活的认识中找到解释，而只能从人的本性，亦即生存意欲里面找出答案。

每个人都希望别人在他死后能够记住他，这一愿望在那些野心勃勃的人身上发展成为对于身后名声的渴望——这种愿望，在我看来，似乎源自对生命的执著。当看到自己与现实生存的一切可能都被割断时，这一个体生存就只有抓住那惟一剩下的——虽然那只是在理念上的生存；因此，它也就是抓住了一个影子而已。

6

对于我们所从事的一切事情，我们都或多或少地希望尽快完成。我们急不可耐地盼望事情尽快了结，并且，当一切终于结束的时候，我们都会很高兴。只有对那总的结束，一切结局中的结局，我们才希望，一般来说，越迟到来越好。

7

每一次的分别都让我们提前尝到了死亡的滋味，而每一次的重逢则让我们提前尝到复活的感觉。这就是为什么那些对别人淡漠的人，过了二十或者三十年以后，在重新见到故人时会感到那样的高兴。

8

看到我们熟悉和感到亲切的人的死亡，我们会感受到某种深刻的创痛，原因就在于我们感觉到：在每一个人的身上都有某种无以名状、为这一个人所独有的东西；现在这种独特之物是完全不可挽回地一去不复返了。“每一个人都是深不可测、难以探究的”，这一说法甚至适用于个体动物。谁要是无意中造成了自己宠物的死亡，并看到了这宠物在与我们阴阳分隔之前所流露出来的眼神，他就会深切地感受到这一道理。这一告别眼神会使我们悲痛万分。

9

这种情形是有可能发生的：我们会为我们的敌人和对手的死亡感到悲哀——甚至那只是在他们死了很短的时间以后。情形就跟我们哀悼死去的朋友差不多，也就是说，我们缺少了他们见证我们的辉煌成功。

10

突然获知我们交上了某一特大好运会轻易造成致命的后果，我们感到幸福抑或不幸福只在于我们所期望得到的和我们已经实际得到的这两者所构成的一个比例数字。我们不会把已经占有的，或者预先就可以肯定会得到的好东西认为是好东西。这是因为所有的快感乐趣其实只是否定的，它只是消除了苦痛以后产生的效果；而苦痛或者祸害却是肯定的——它直接就能被我们感觉得到。在拥有某物或者有了确切能够拥有某物的前景以后，我们马上就提升了期望，我们接纳更多拥有物的能力也就提高了，在这方面的视野也就被拓宽了。如果由于持续不断的不幸，我们的心情备受压抑，期待和要求也已降至最低，在这时候，突如其来的好运会让我们无力承受。也就是说，这一大好运没有得到原有期望和要求的中和，那它现在似乎就产生着肯定的效果，也就是以全部力量造成效果。这样，它就会胀裂我们的情绪，亦即造成致命的结果。由此才有了这众人皆知的小心谨慎的做法：首先，让这个人对自己实际已经交上的特大好运产生希望，然后给他描绘实现了这一希望的情景，最后才是一点点、逐步地把这消息传达给他。这样，每一步的做法就通过提高这个人的期望、使消息的内容成了意料中的事情，卸去了这一消息所能产生的力度，并继续保留期望的空间。根据所有这些，我们可以这样说：我们消化好运的肠胃是没有底的，但它的入口处却是狭窄的。对于突然降临的不幸，上述却并不完全适用。在听到关于不幸的消息时，希望始终在对抗着这一不幸，于是，不幸的消息造成致命效果的情形要少得多；而在遭遇好运时，恐惧却并没有扮演相类似的抗衡角色，我们本能地更加倾向于希望，而不是恐惧，就犹如我们的眼睛自动地转向光明而不是黑暗一样。

11

希望就是把渴望某一事情的发生混淆成认为这一事情很有可能发生。或许无人能够摆脱这种心的愚蠢——它扰乱了智力对一件事情发生的可能性的正确评估，以至于把一件绝大多数人都认为不可能发生的事情也视为很有可能发生。不过一桩不给我们留下任何希望的不幸就像即时毙命的一击；而希望不断破灭、不断重生就酷似凌迟处死。

被希望抛弃了的人，恐惧也同样放过了他；这就是“绝望”一词的含义。一个人渴望什么，他就会相信什么，这是相当自然的事情；正因为他渴望，所以他才相信。如果一个人由于受到命运接二连三的、异常冷酷的打击而最终失去了本性之中这一有益和起缓解痛苦作用的特点，当他甚至反过来走到这一地步：相信他不情愿的事情肯定会发生，而他渴望的事情绝对不会发生——绝对不会发生是因为这是他渴望的事情——那这样一种状况确实就是我们所说的绝望了。

12

在判断他人时，我们经常出错——这并不每次完全是我们的判断力的罪过。在大多数情况下，原因就在于培根所说的“智力并不是一盏不烧燃油的灯，它需要得到意愿和激情的供应”（《新工具》I，49）。也就是说，从一开始，在不知不觉之中我们就会由于琐碎不足道的小事对别人产生了先入为主的喜好或者反感。另外，经常也有这一方面的原因：我们并不会只停留在我们所确实发现的别人的素质上面，而是从这些素质推断出其他的素质——这两者，我们认为，要么紧密相连，要么互相排斥。例如，看到别人的慷慨大方我们推断出正义，从虔诚推断出诚实，从说谎推断出欺骗，从欺骗推断出偷窃，等等。这种做法就为许许多多判断上的错误敞开了大门，一方面是因为人的性格是千奇百怪的，另一方面是因为我们的观点失之片面。虽然我们的性格是连贯和始终如一的，但由于人的总体素质根源埋藏太深，我们并没有能力仅靠一些零星素材就可以断定哪些素质能够在某一情况下共存，哪些却不可以。

13

在所有的欧洲语言里，人们普遍地把“person”一词用作泛指个体的人，这种无意识的用法相当精确和恰当，因为“persona”的意思是演员所戴的面具。另外，人又的确并非如实表现出自己，每个人其实都戴着一张面具和扮演一个角色。总的来说，我们全部的社会生活就是一出持续上演的喜剧。内涵丰富的人会觉得这些乏味、无趣，但平庸之辈却乐此不疲。

14

我们会经常失口说出一些对我们有可能构成危险的话；但对那些会使我们显得可笑的话语我们却不会忘记保持缄默，因为如果我们不这样做的话，后果是即时显现的。

15

每一个受到不公正对待的人，内心自然都会燃起报复的炽热渴望，并且人们经常说：报复是甜蜜的。要证实这一点，我们只须看看人们所作出那许许多多的牺牲，目的只是为了享受报复所带来的乐趣，而所有这些报复行动都无补于已经遭受的损害。人头马腿怪物的死亡是充满苦痛的，由于他把生命中的最后时刻都用于精心安排一场布局巧妙无比的复仇，所以，在预见到将肯定出现的复仇场面时，人头马腿怪物的死亡也带有了某种的甜蜜。而近代，对这同一观点更为可信的描述见之于意大利小说家贝多洛蒂的小说《两姐妹》——这一小说已被翻译成三国语言。华尔特·司各特爵士把这种人性的喜好有力而贴切地表达了出来：“复仇是以地狱之火烧熟的、味美无比的一小口食物。”在此，我想为渴望复仇找出一种心理上的解释。

我们由于天灾、或者偶然、或者命运的原因所遭受的痛苦——在此每人都处于相同的处境——并不像别人任意加在我们身上的痛苦那样让人难以忍受，我们承认大自然和偶然就是这一世界本来的统治者，并且，我们看到自己经由这两种原因所遭受的损害每人也都会同样遭受。当我们承受出自这些源头的痛苦时，我们更多的是哀叹人类共同的命运，而不是自己个人的运数。别人任意给我们造成的痛苦除了本身的伤害和损失以外，还有着某样相当奇特和苦涩的东西，也就是说，它让我们感受到了别人的优势——不管那是通过武力抑或狡猾——和相比之下自己的无能。如果可能的话，造成了的伤害、损失可以设法弥补；但那额外的苦涩，亦即这一想法：“我必须忍受你的这些！”却经常给我们带来比原来的损害更多的痛苦，而要中和这种痛苦也就只能运用报复的手段。因此，通过损害那损害了我们的人——不管运用武力抑或狡猾——我们也就显示了自己的优势并由此一举抹去了他所显现的优势。这为我们带来了我们热切渴望得到的一种情绪上的满足。所以，一个人越高傲，或者虚荣心越强，那么，他就越加热切地渴望复仇。不过，正如每一个愿望在实现了以后才让我们发现这愿望或多或少只是一种假象，复仇以后的感觉也是同样如此。在许多情况下，期望从复仇中获得的快感由于同情的作用而变了味道。并且，我们做出的报复行为会在以后的时

间撕扯我们的心，我们的良心也备受折磨，因为促使报复的动机已经不再发挥作用，剩下与我们面对的只是表明我们狠毒的证据。

16

愿望无法实现的苦痛与悔疚留下的苦痛相比，是不足道的：前者的前景是开放的、无可估量的将来时光，但后者面对的是无法挽回地成了既成事实的过去。

17

“耐性”（geduld，patientia）一词[2]，尤其是西班牙语的“suffrimiento”，正是由“痛苦”一词而来；所以，这是一种由被动形式的单词所标示的精神被动状态，与精神的主动状态恰成对照。如果精神非常活跃，那它是无法跟耐性相妥协的。“耐性”是麻木不仁的人、精神呆滞贫乏的人和女人与生俱来的优点。不过，耐性如此有用和必要也就告诉了我们这个世界的悲惨特性。

18

金钱是人的抽象中的幸福，那些再也没有能力享受具体幸福的人，就只有一门心思扑在金钱上面了。

19

所有执拗、顽固都是因为意欲强行挤进了认知的地盘。情绪乖张、易怒与忧郁是大有分别的；从兴高采烈到忧郁的距离比从乖张、易怒的情绪到忧郁的距离要短许多。

忧郁吸引人，但乖张、易怒的情绪却赶走人。

病态性忧郁折磨人之处不仅在于它使我们对现在的一切怀有一种没有来由的恼怒和不快，为将来某一杜撰的不幸而毫无根据地担忧，而且还在于它让我们莫须有地指责自己过去的行为。

病态性忧郁造成的直接后果就是每时每刻地考虑或者寻找那些会引起我们愤怒和不安的事情。其中的原因就是一种内在的病态不满，通常再加上发自脾性气质的一种内在不安。如果这两者达到最厉害的程度，那就会导致自杀。

20

下面的议论更详细地阐释了我在《附录和补遗》114条里援引过的尤维纳利斯[3]的诗句：“些微的理由就足以让我们发怒。”

愤怒很快就会造成一种假象，那是由愤怒的理由被出奇地歪曲和夸大了所致。而这种假象本身又加剧了愤怒，而加剧了的愤怒又再度夸大了这一假象。这种互相作用持续加剧，直至形成贺拉斯所说的“刹时的暴怒”。

为防范这一点，性子急和强烈的人在刚感觉到不愉快的时候就应马上尝试强迫自己暂时把这件事情抛诸脑后；因为过了一小时以后，当他们回到这一问题时，事情早已不再显得那样可怕，甚至会显得毫不重要了。

21

憎恨是心的所为，而鄙视则是头脑的事情。这两者都不在我们的控制之下：一个人的心是无法改变的，他受着动机的驱动；而头脑则根据不变的定律和客观的材料作出判断。“我”只是心和脑的连接而已。

憎恨和鄙视肯定是互相对立并且彼此排斥的。不少人的憎恨情绪，其根源甚至不是别的，而只是别人的优势迫使他们不得不对别人另眼相看。另外，如果我们要去憎恨我们见到的所有可怜兮兮的坏蛋，那我们就会忙得不可开交。我们却可以用鄙视一概打发他们——这样做方便、容易得多。货真价实的鄙视正好是真正的骄傲的背面，它是深藏不露的。谁要是把鄙视表现出来——只要他想让别人知道他根本瞧不起别人——那他就已经流露出了某些尊重的痕迹。这样一来，他就暴露出了憎恨，而憎恨是排斥鄙视的，那么，他现在只是在装出鄙视的样子而已。相比之下，真正的鄙视就是坚信一个人是毫无价值的，这种鄙视可以与体谅和容忍并存而相安无事。为了我们自身的安宁和安全，我们可以通过体谅和容忍以避免激怒我们鄙视的对象，因为每个人都可以做出危害他人的行为。一旦这种纯粹、冷静和发自内心的鄙视表现了出来，那就会换来对方的极度憎恨，因为受到鄙视的人并没有能力以同样的武器做出还击。

22

引起我们某种不快情绪的事情，无论多么微不足道，都会在我们的脑海里留下某种后果；只要这种后果仍然存在，它就会妨碍我们客观和清晰地理解事情。它甚至使我们所有的想法，都沾上了颜色。这种情形和放置在接近眼前的很小物体会限制和歪曲了我们的视野是一样的道理。

23

人们变得铁石心肠是因为这样一个事实：每个人自己都要承受够多的烦恼，或者自认为是这样。所以，某种非同寻常的幸福状态会使人变得慈善、富于同情心。持续、不变的幸福状态却往往产生出与此相反的效果，因为这种状态使人远离痛苦，以致人们再也无法对痛苦感同身受了。这就是穷人何以有时比富人更加乐意助人的原因。

而人们的好奇和喜欢打听——这可以从他们四处张望、暗中打探别人的事情看得出来——却是因为无聊的缘故。无聊是人生中与痛苦相对应的另一极，虽然嫉妒在这里也经常发挥了作用。

24

如果我们想窥探自己对某个人的真实感情，那就要留意在第一眼看到邮差交来的发自这个人的一封令人意想不到的来信时我们头脑中的印象。

25

有时候我们似乎在同一时间既愿意又不愿意某样事情的发生，于是对这同一件事情我们既高兴，同时又感到忧虑。例如，如果我们需要参加一次至关重要的考试，而能够顺利通过则对我们大有好处，那么，我们就既渴望又害怕考试时间的到来。如果在等待期间，我们得到消息说这次考试暂时被推迟了，那我们就会同时既高兴又担忧，因为这消息有违我们的目标，但却让我们得到了暂时的放松。当我们等待一封至关重要的、决定性的信件，而它又迟迟没有到来时，我们遭遇的是同样的情形。

在类似这种情形中，其实只有两种动机在对我们发挥着作用：一个动机作用更加强烈、但它距离我们较为遥远，那就是，希望通过考试并获得事情的结果：另一个动机作用稍弱，但距离我们更近，那就是在现时能得到安宁和继续享有保留着希望的好处——虽然这是不确定的状态，但它起码比那可能出现的不幸结局要好。所以，在精神世界里也同样发生了这在物理世界出现的情况——在我们的视野里，一件更小、但距离更近的物体遮蔽了更大但距离更远的东西。

26

理智机能也配得上称作先知，它把将来发生的情形，亦即我们现在的行为将要发挥的作用和导致的结果显示给我们。当性欲、暴怒、贪婪引诱我们做出将来就会后悔莫及的事情的时候，理智正是通过这一作用方式，使我们得以控制住自己。

27

我们个人生活的路线和事件，就其真正的含意和相互之间的关联而言，大致就像粗糙的镶嵌砖块组成的图案作品。当我们太过靠近这些图案时，我们无法辨认出这些图案展现的内容，也看不出它们的含意，更看不出它们的美之所在。只有与这些图案相隔一段的距离，上述东西才会一一显现。同样，在我们生活中的重要事件仍在发生或者刚发生不久，我们通常都不会明白它们相互之间的真正关联。只有在事过境迁很长一段时间以后，我们才能做到这一点。[4]

这到底是因为我们需要想象的放大镜作用，还是因为事情的整体只能相距很远的距离才可以让我们浏览一个大概？抑或必须在激情冷却下来以后，或者，只有经验才会使我们的判断力成熟起来？或许所有这些因素加在一起吧。不过，有一点可以确定：只有在许多年以后，我们才会正确了解别人的，有时甚至是我们自己的行为。这在我们的生活当中是这样，在历史上也同样如此。

28

通常，人的幸福处境犹如一些小树林：从远处看过去，这些小树林显得很美；但靠近距离或者走进树林中以后，原先的那种美感就消失了。我们置身于树林之中，但却不知道那种美已经消失于何方了。我们经常羡慕别人的处境，原因就在这里。

29

一个人尽管有千百面镜子的帮助，但仍然无法真正了解自己的模样，也无法在脑海中形成一幅自己本人的图像；但对自己相熟的其他人却可以做到这一点。这是怎么一回事？这是向“认识你自己”（狄尔菲的阿波罗神庙的格言）迈出第一步时就碰到的困难。

这里面的部分原因无疑在于这一事实：一个人在照镜子的时候，眼睛都是朝向镜子并且静止不动的。这样，他的眼睛富有含意的活动，连带眼神的特征也就失去十之八九了。但除了这身体上的不可能和没有办法以外，与此类似的在伦理方面的不可能似乎也发挥了作用：我们不会以一双陌生的眼睛注视镜子中的自己，但这样做却是客观了解自己的条件。我们看自己的眼睛归根到底建立在一种自我之上，但它们必须同时深切感受到某种的非我（参看《伦理学的两个根本问题，伦理学的基础》，22节）。如果我们要纯粹客观、不打折扣地看清所有的缺陷不足——也只有这样整个人的形象才会真实显现——那这样一双陌生的眼睛是必不可少的。但当我们注视镜子中的自己时，上面所说的自我总会在我们的耳边悄声防护性地说：“这个可不是非我，而是我。”——这起到的作用就是“别碰我！”。它让我们无法获得纯粹客观的了解，也就是说，要纯粹客观地了解一个人没有少许恶意这一发酵酶的催化似乎是不可能的事情。

30

我们并不知道自己承受痛苦和做出实事的潜力如何——除非有机会运用和发挥这些能力。例如，看着池塘里波平如镜的静水，我们并不会想到它可以从岩石上咆哮着、翻滚着奔腾而下；或者作为喷泉它能够迸升至怎样的高度；我们也不会想到冰冻的水所能蕴含的热量。

31

只有当无意识的存在呈现在生物的意识里，这些无意识的存在，对这些生物而言，才具备了现实性和真实性：直接的现实性和真实性是以自身的意识为条件的。所以，人的个体现实存在也就首先在于他的意识。不过，作为意识它必须能够反映事物的表象，也就是说，这种意识以智力和智力工作的范围和素材为条件。意识的清晰程度，也就是深思熟虑的程度，可被视为存在的现实程度。人类自身深思熟虑的程度，或者说能够清晰意识到我们自身存在或他人存在的程度，却根据人们得之于自然的精神能力的大小及其发展程度，以及人们用于静思默想的闲暇时间的多寡，而出现许多梯级差别。

至于人与人之间精神能力的真正和原初的差别，只要我们停留在泛泛、大概的情形，而不是对单个例子进行考察，那我们就不容易对人与人在这方面的差别作出比较；因为我们无法从远距离就可以对这些差别一览无遗，并且，它们并不像人们在教育、闲暇、职业等方面呈现的差别那么外露和明显。不过，就算根据后面这些差别进行考虑，我们也不得不承认不少人享有比其他人至少高出十倍的存在程度，因而比他人多存在十次。

在此，我不想谈论那些野蛮人——他们的生活通常只是比树上的猿猴高出一级而已——我们还是考察一下，例如，在那不勒斯或者威尼斯（在北方人们由于需要应付冬天，所以必须考虑更多的事情，他们因而变得更加深思熟虑）的某个挑夫，并大致浏览一下这个人从开始到结束的一生。这种人为贫穷和匮乏所迫，全凭自己的体力，依靠辛勤的劳作以解决每天的温饱和其他每时每刻的燃眉之急；没完没了的喧哗、骚动，直到身体消耗疲乏以后，就蒙头呼呼大睡；与他人产生摩擦，斗嘴争吵，没有片刻思考的时间；过一天算一天的事，享受温暖气候中的感官舒适，和得过且过的食物；最后，再加上从教会中接受过来的一些粗糙愚笨的成见，作为他生存中添加的一点点形而上学的要素。大致而言，这个人对自己追逐的一生，或者更确切地说，被追逐、驱役的一生，只是浑噩地有所意识。这场焦灼不安、混乱不堪的梦构成了千百万人的一生。他们只知道意欲此刻要求他们知道的东西。他们不会回想自

己生存中的内在关联，更加不会考虑这一生存本身。在某种程度上，这些人存在着，但却又不曾真正地觉察到自己的生存。所以，浑浑噩噩、不假思量地生活的贫困者或者奴隶，其生存比起我们一般人更加接近动物的生存，后者完全局限于现在此刻。不过，也正因为这一缘故，这种贫困者的存在却并不那么充满烦恼。事实上，既然所有快感乐趣从本质上而言都是否定的，亦即快感产生于摆脱匮乏或者苦痛，那么，永远与贫困者工作相伴的这样一种从困难到消除困难的持续、快速的变换——而这又以更加强化的方式最终体现为从工作到休息和需求得到满足——就成了产生快感乐趣的永恒之源。证实这一产生快感的丰富源泉的证据就是我们经常见到在贫穷者、而不是有钱人的脸上流露出来的高兴表情。

现在，让我们考察一下具理性、考虑周到的商人吧。他们在一生的时间里筹谋和盘算未来，小心谨慎地实施精心制定的计划，创立公司，养活妻儿，传宗接代，同时，也积极参与公众活动。这种人的生存，比起上面所说的那一种人，明显具有更高程度的意识，也就是说，他们的生存具更高程度的现实性。

接下来，我们可以看看博学多闻之士的情况，例如，研究过去历史的专家。这种人已经意识到了整体的存在；他们的视线超越了自己本人和生存的时间，他们思考的是世界发展的历程。最后就是诗人、作家，甚至哲学家。在这些人的身上静思默想达到了如此的高度，现在他们并不是受到某种驱使去探索存在中的某一个别现象，而是对这一存在本身，这一巨大的斯芬克斯之谜，感到惊讶莫名；这一存在就成了他们的研究课题。他们的意识达到了如此之高的清晰度，实已成为了反映这整个世界的意识。这样，在这种意识中的图像（表象）已经脱离了为意欲服务的一切干系；他们的意识向其展现的世界需要他们去探究和考察，而不是投身于营役的俗务。如果说对现实的意识程度也就是现实的程度，那么，当我们形容这一类人是“至为现实的生物”时，这种表达就具有了它的含意。

上述描述了意识的两个极端及其中间级别；每个人都可以在两极端之间找到自己对应的位置。

奥维德[5]的这一诗句：

动物弯曲着腰，面对着大地。

——《变形记》，I，84

以其本来的含意只适用描绘动物；不过就其所包含的比喻和精神上的含意而言，这一诗句却也不幸地适用人类的绝大多数。人们的感觉、思想和追求完全投入到谋求身体的快意、舒适中去；人们当然也有某些个人兴趣，不过尽管这些个人兴趣的范围的确在很多时候包括多个方面和多种事物，但这些兴趣归根到底都是因为与他们全力谋求的上述东西扯上了关联才变得重要，它们也不会超越这些关联的范围。这些人的生活方式、他们的谈吐不仅可以证明我所说的话，甚至他们的眼神、面相及其表情、走路的姿势和说话的手势动作都可以表明我说的是事实。他们身上的一切都在呼喊着：“弯腰向着地面吧！”所以，奥维德的第二行诗句：

他惟独给了人类一副庄严、崇高的表情，
并且要求他们以喜悦的眼神眺望天空中的星辰。

并不适用描绘这些人，而惟独适用于形容那些更加高贵、更具禀赋的人，那些思考和真正审视自身周围的人。但这些人却只占人类中的少数而已。

33

为什么德文里“平凡”、“庸俗”，或者“俗气”（gemein）这个词是表达蔑视的字眼，而“脱俗”、“不同凡响”、“与众不同”（ungemein）却表达了赞叹？为何凡是庸俗的东西都招人蔑视呢？

庸俗（gemein）一词的原意是为所有人，也就是说，整个种属所普遍共有，因此，也就是与整个种属有关的东西。所以，那些除了具备人类这一种属所普遍共有的素质以外就再别无其他的人，就是一个庸俗的人。“常规”、“平凡”的人（gewohnlich ermensch）则表达得比较温和；它更常用于描绘人所具有的智力素质，而“庸俗”的人则涉及人的道德素质。

的确，一个人如果与自己种属的千百万人并无二致，那他又能有什么价值呢？千百万人？不对，应该是数不胜数、永无穷尽的人才对——他们从大自然永不枯竭的源泉里绵绵不断地涌现。大自然在这方面慷慨施予，一如打铁匠的锤子迸发出左右飞舞的火花。

很明显，这一说法是对的：一个人如果除了具备自己种属的素质以外就再没有其他的素质，那么，他除了拥有一种属的生存以外，没有权利要求享有别样的生存。

我不止一次地探讨过这一点（例如，《伦理学的两个根本问题》中的《论意欲的自由》第三部分（2）；《作为意欲和表象的世界》卷1，55）：动物只有种属的性格，惟独人才具备了真正的个体性格。但是，在大多数人的身上却只有为数不多的、真正属于个人的东西：他们完全可以被纳入一大类。“这些都是样品”。他们的所思、所欲，正如他们的面相一样，是整个种属的所思、所欲；或者至少是他们所隶属的阶级的所思、所欲。为此理由，他们庸俗、渺小，并以庞大的数目生存着。我们可以相当准确地预见到他们将要做出的事情和说出的话语。他们没有特别的标记，就像工厂大批生产的产品一样。

他们的存在难道不应该，就像他们的真正本性那样，融进种属的存在中去吗？平庸这一诅咒通过只给予了这些人种属的本性和存在把这些

人在这一方面降至与动物接近的水平。

但不言自明，一切伟大、高贵的事物，其本质已决定了它们只能孤独地存在于这样一个世界：在这里，要描绘卑劣、下流和无耻，再没有比用以形容一般存在的东西的“平庸”、“庸俗”更好的词语了。

作为自在之物的意欲，是构成一切生物的共同材料，是事物的普遍元素。意欲是我们与所有人，甚至与动物和其他更加低级的存在形态都共同拥有的东西。在意欲方面，我们和万物是一样的，只要它们充满着意欲。在另一方面，一种生物赖以优越于另一种生物，一个人赖以优越于另一个人的却是认识力。因此，我们要表现出来的东西应该尽可能地局限于认识力方面，只有认识力才可以显现出来。这是因为意欲既然是我们共有的东西，那它就是所谓俗的东西。根据这一道理，意欲的每一次激烈显现都是“俗”，也就是说，它使我们降格为种属的一个纯粹标本、范例而已，正是在这个时候我们显示了种属的特征。因此，所有的愤怒都是俗；所有的纵情狂欢、所有的仇恨和恐惧，一句话，每一种情绪，亦即每一意欲的活动，当它变得那样强烈，以致在我们的意识里远远地压倒了认识力，使我们变得更像是一个意欲着的生物，而不是一个认识着的人——在这时候，我们就都是俗。一旦屈从于诸如此类的情绪活动，哪怕是最伟大的认识天才也会变成一个最普通的凡俗之人。相比之下，谁要是希望成为超凡脱俗，亦即伟大，那他就绝对不能允许意欲占据优势的活动完全占据他的意识，哪怕他受到极大的诱惑要这样做。例如，他必须察觉到别人对自己憎恨、仇视的态度，但又能够不为所动。确实没有比这一迹象更能确切无误地显示出一个人的伟大：对任何敌对的、侮辱性的话语都能够无动于衷，只是把这些东西，正如其他无数的错误一样，归之于说话者肤浅的认识力；因此也就是察觉到这些东西，但却丝毫不受影响。由此我们也就理解了格拉西安[(6)]所说的话：“没有什么比让人家发现自己毕竟只是一个常人更加降低自己的身份。”

根据以上所言，我们必须隐藏起自己的意欲，就像我们不得不隐藏起自己的生殖器一样，虽然这两者都是我们本质的根源。我们应该只让我们的认识力显现出来，犹如我们只露出自己的脸。否则，我们就会变得凡俗。

甚至在戏剧——它们专门和惟一的主题就是激情和情绪——意欲的表现仍会轻易变得俗不可耐。这点尤其见之于法国的悲剧作品。它们的作者除了描绘激情就再没有更高的目标了。他们时而营造出一种可笑、

愚蠢的怜悯，时而又写出一些简短的俏皮、挖苦的话语，目的就是借助这些幌子以掩盖其主题的低俗。在看到由著名的拉切尔小姐扮演的苏格兰女王玛丽·斯图尔特，对着英格兰女王伊丽莎白大发脾气的一幕时，尽管拉切尔小姐的演技很出色，但我还是想起了市场上的女鱼贩子。由于这样的表现手法，最后的一幕送别也同样失去了一切崇高的成分，也就是说，真正悲剧性的、法国人没有半点认识的东西。同一个角色却由意大利女演员丽斯托利表演得异常出色，因为意大利人和德国人尽管在其他方面存在着巨大的差异，但对于在艺术中什么才是深刻、严肃和真实的东西却有着相同的感觉，因此他们和处处暴露出缺乏这类感情的法国人恰成对照。戏剧中的高贵，亦即超凡、脱俗和崇高、壮美，首先就是经由认识力——它与意欲互相对立——而产生；认识力自由地翱翔在意欲的活动之上，它甚至把意欲的活动也当作审视、考察的材料。莎士比亚的戏剧尤其让我们看到了这一点，特别是《哈姆莱特》一剧。那么，如果认识力上升至这样的高度：领悟到了所有的渴望与争斗都是毫无意义，并由此取消了意欲本身，那这一戏剧就有了真正意义上的悲剧性，因此也就是真正的崇高和壮美。这悲剧也就达到了它的最高目标。

35

我们的智力能够集中其力度，抑或松懈、无力，决定了生活呈现在我们眼里的样子。如果我们的智力属于前一种情况，那生活就会显得短暂、渺小和匆匆即逝；生活中没有什么事情值得我们为之激动，相反，一切都是无足轻重的，甚至快乐、财富和名声也是这样。我们对生活甚至会形成这样的看法：无论一个人如何遭受过失败，他也不会真的在这方面失去很多。但如果智力属于后一种情形，那在这种智力的审视下，生活就反而显得漫长和重要，一切都是马虎不得，但又充满艰难，我们因此全身心地投入其中以争取快乐，跃跃欲试地要大展一番拳脚，并确保占有从搏斗中获得的战利品。对生活的后一种看法是形而下的，亦即格拉西安所说的“对生活太过认真”。而前一种观点却是超验和形而上的，对此奥维德的“一切并不那么重要”（《变形记》）是不错的表达。但柏拉图的这一句话把这种观点表达得更好：“没有什么人、事值得我们为它如此烦心。”

第一种看法的产生，其实是因为在持这种看法的人的意识里，认知取得了主导地位。这样，认识力就不再纯粹为意欲服务，而是被用以客观地理解生活的现象；它也就不可避免地看清楚了生活现象的徒劳和虚无。而在持第二种观点的人的心理意识，意欲占据了优势，认识力存在的目的纯粹是为意欲照明目标以及通往这一目标的途径。一个人的伟大抑或渺小，全在于上述哪一种观点在意识里取得优势。

36

每个人都会把自己视觉范围的尽头当作是世界的尽头，这一错觉无论对于肉眼——它们把地平线上的天、地视为相连——还是精神智力方面的眼界而言，都是难以避免的。正是部分出于这一原因，每个人都以自己的标准衡量别人，而这样的标准通常不过是一个裁缝的标准而已，但我们却又不得不对此加以忍受；另外，每个人都毫无根据地把自己的平庸和渺小加之于我们，而这样的天方夜谭却又居然马上就被人们作为事实接受下来。

37

在我们的头脑中，有一些概念甚少是清晰和明确的，这些概念只是通过其名称而勉强存留着。这些名称其实只标示着这些概念的存在而已；一旦没有了这些名称，这些概念就不知其踪了。例如，智慧这一概念就属于这里说的情形。这一概念在几乎所有人的脑子里都是那样的模糊不清！我们只需看看哲学家对此概念所给予的解释！

在我看来，智慧不仅标示了理论上的完善，而且还包括实践中的圆满。我给予智慧的定义就是：对整体和普遍的事物能有一个完美和正确的认识，这一认识完全渗透在一个人的身上，它指导着这个人的一言一行，甚至在他的一举手、一投足也充分显示出来。

38

人们身上一切原初的，因此也就是真正的东西，就像自然力一样无意识地发挥作用。经过了意识的东西，也就因此成为了表象（思想图像）。因此，把诸如此类头脑中的表象形之于外也就在某种程度上变成了表象的传递。据此，一切真正的和经受得住考验的性格、精神素质从一开始都是无意识的；也正因为这样，它们才给人们留下了深刻的印象。有意识做出的事情都是经过一番补足和带有目的的；所以，这类行为已经变成了造作，亦即欺骗。一个人在无意识的情况下所完成的事情是不费吹灰之力的，这却是任何努力都无法代替的。原初、自发的观念、思想就属于这一类东西——它构成了一切真正成就的根基和内核。因此，与生俱来的才是真正的和无懈可击的。任何人如果想成就某样事情，就必须在他所从事这一工作的时候——不管这是商业、写作抑或教育——在不认识个中规律的情况下遵循着规律。

39

许多人在生活中交上好运确实就是因为他们脸上常常挂着一副愉快的笑容——这使他们赢得了别人的欢心。但我们还是要小心谨慎一点为妙，并从哈姆莱特的不朽名句中认识到这一道理：“一个人会微笑着、微笑着捅你一刀。”

40

具有闪亮和伟大的素质的人并不介意承认自己身上的缺点和不足，或者让别人看见这些东西。他们觉得自己已经偿还了因为这些缺陷而欠下的债务；他们甚至会认为：他们其实为这些不足争了光，而不是这些缺陷真会贬低了他们自己。如果这些缺点、不足是与他们的伟大素质直接联系在一起，“作为必不可少的条件”，那情况就更是这样。这与已经引用过的乔治·桑[7]的这一句话不谋而合：“每个人都有自己的美德所带来的缺点。”

相比之下，某些享有清白的名声和一副无可指责的头脑的人却从来不会承认自己哪怕是一丁点的不足。他们小心翼翼地想尽办法把它们遮掩起来，对任何关于这些不足的暗示都相当敏感。这是因为这些人的全部优点就在于没有缺点，因此，一旦他们暴露出了某种缺点，他们的这一可取之处就马上被打了折扣。

41

对于平庸的人来说，谦虚只是诚实而已；但对于具有非凡能力的人而言，谦虚却是一种虚伪。因此，后一种人如果坦然显现和不加修饰对自己出众能力的感觉和意识，那这种做法跟平庸之人表现出谦虚是同为诚实和合理的。华列日斯·马斯姆斯在《论自信》一章里提供了这一类做法的相当优美的例子。

甚至在被驯服、接受训练的能力方面，人也是优于一切动物的。基督徒受训练在某种特定的场合在自己的胸前划十字、鞠躬，等等。一般来说，宗教的确就是人为训练的杰作，我的意思是，在训练人的思维方面。所以，众所周知，在这方面开始做工作，无论如何都是不会太早的。只要我们在小孩6岁之前，极其严肃、认真，反复不断地教小孩背诵一样东西，那么，没有什么明显荒谬的东西是不可以牢固植入这一小孩的脑袋，因为训练人就跟训练动物一样，只有尽早开始才会完全成功。

贵族被训练成惟一只把自己的诺言奉为神圣；认真、死板地笃信骑士荣誉的怪诞规则，甚至在必要的时候不惜为遵从骑士荣誉而赴死；把国王真的视为某种更高级的生物。我们出于礼貌说出的客套话，尤其是对女士毕恭毕敬、细心周到的行为，都是人为训练的结果。我们对于出身、地位、头衔所怀有的尊崇也出自同样的原因。同样，我们对别人针对我们的某些话语的生气程度也不一样。例如，英国人被训练成把别人责备他们不是绅士的话视为极大的侮辱，如果被别人指为说谎者，那就更加不得了；法国人不能原谅别人说他是“懦夫”；德国人则觉得骂人“愚蠢”的行为，简直就是十恶不赦的大罪，等等。许多人从小接受训练，能够在某一方面始终不渝地信守诚实，但在其他各个方面的表现却不值一提。所以，不少人不会盗窃钱财，却会随手拿走可以直接享用的东西。很多商人在欺骗别人的时候可谓不择手段，但肯定不会做出偷窃财物的事情。

43

医生在看人的时候眼睛只察看这个人是否患病；法律学家则只盯着人们的劣性；而神学家则会留意世人的愚蠢。

在我的头脑中存在一个对立的反对派：它对我所做的事情或者已经作出的决定——哪怕经过了深思熟虑——在事后都会与我展开论战，这反对派却又并不总是对的。我想这只是人的研究精神的一种核实和纠错方式，它经常把一些莫须有的指责强加在我的身上。我怀疑很多人也有同样的情况，因为谁又可以用不着对自己说：

你以自己的能力做了什么样的事情，
而又无悔当初的尝试和最后的成功。

——尤维纳利斯

如果一个人的头脑直观活动足够活跃，用不着每次在感官受到刺激直观活动才能得以开始，那么，这个人就具备了很强的想象力。

据此，对外在的直观越少经由感官提供，那我们的想象力就越活跃。孤单一人长时间地呆在囚室或者病房里，寂静、昏暗、朦胧，都会增加想象力的活跃程度；想象力在诸如此类的影响下，会自动开始活动起来。反过来，当我们的头脑直观地从外在获得许多观察素材，例如，在旅行中，在熙熙攘攘的人群里，或者在光天白日之下，我们的想象力就会停止工作；甚至在需要的时候，也仍然无法活动起来：它知道现在并不是适合它工作的时间。

不过，想象必须从外部世界获取了许多的材料以后才能变得丰富起来，因为只有这些材料才可以填充它的储藏室。我们的想象需要接受材料跟我们的身体必须得到食物是同一样的原理：当身体从外在获得了许多它要消化的食物的时候，它是最没有能力进行任何工作的，身体乐意得到休息。不过，身体在以后适当的时候所展现的各种力量却全靠这些食物。

45

人们的意见、评价遵循着物体摆动的法则：如果它越过了重心的一边，那它必须在这之后走回另一边的同等距离。它们只能随着时间才可以找到并停止在真正的静止点上。

在空间，距离增大就会使物体收缩从而变小。通过这样的方式，这一物体的缺点和不足就可以消失不见了。所以，由缩小镜或者针孔照相机反映出来的东西都显得比在现实中的这些东西漂亮。在时间上，过去也同样发挥着类似的效果。逝去已久的一幕往事，包括参与其中的人物，在我们的记忆中显得特别令人愉快，因为记忆把无关紧要的和烦扰人的东西都清除掉了。现在此刻却没有这一优势，所以它在我们的眼中总是充满着缺陷不足。

在空间，接近我们的东西显得大；如果距离相当接近的话，那它们就会占据我们的整个视线范围。一旦我们与这些东西拉开了一段距离，它们就会显得细小和不起眼了。在时间上也是同样的道理。我们日常生活中的琐碎小事和芝麻、绿豆般的烦恼、不幸，只要它们是在现时和在我们身边发生，并因此刺激起我们的感情、忧虑、懊恼和情欲，那么，这些事情就会显得很大、很重要。一旦永不疲倦的时间长河把这些事情带走了一段距离以后，它们就会变得毫无意义，不值一提，并且很快就被我们忘掉，因为这些事情的大小与否全在于它们与我们距离的远近。

由于高兴和悲伤并不是头脑中的表象，而是意欲所受到的刺激，所以它们不会停留在记忆的地盘，我们也无法回想起那些刺激本身，也就是说，我们不能重温它们。相反，我们只能回想起当时与它们相伴的头脑里的表象，特别是在当时由高兴或者悲伤情绪所引发的说话和表现。我们只能通过当时这些表达以测量当时那些感情。所以，我们对高兴和悲伤的回忆总是有欠完美；在事过境迁以后，我们就会对当时的高兴和悲伤无动于衷了。这就是为什么每当有时候我们重温过去的快意或者苦痛时，我们都总是无功而返，因为这两者的真实本质存在于意欲。而意欲就其自身而言，是没有记忆的。记忆是智力的一种功能，而智力就其本质而言，就是提供和保留纯粹的表象而已，但这些不是我们现在讨论的主题。奇怪的是，到了糟糕的日子，我们都能生动地回想起过去的幸福时光；但在美好日子里，我们对糟糕的时候却只有相当不完美和冷冰冰的图像。

48

对于我们的记忆，我们担心的不是因为学过太多东西而导致记忆超出负荷，而是记忆内容的纷乱和相互混淆。记忆能力不会因为学过东西而有所削弱，这就好比沙子不会因为已经堆砌成不同的形状而失去塑造新形状的能力。在这种意义上说，记忆是深不可测的；不过，一个人的知识越丰富多样，那么，要马上应付不时之需则需时更多，因为记忆就像一个商店主：他必须从一间很大的、摆满五花八门的货品的商店找出他所需要的物件；或者更确切地说，一个人必须从多条可能的联想当中，回忆起惟独的一条；这一条联想由于这个人以前所受训练的原因，可以引向他想回忆起来的东西。记忆不是一个用于储蓄的容器，它只是使精神力得以发挥的一种本领，所以，头脑始终只是在可能中，而非在实在中拥有其全部知识。关于这一话题，我推荐读者阅读我的《论充足理性的四重根》第二版45章。

49

有时候，我无法回忆起某一个外语词、一个名字，或者一个技术用语，虽然我很熟悉它们。在用心想了一段或长或短的时间但又一无所获以后，我就完全放弃回想了。然后，在一两个小时之内，在少数情况下甚至更迟一点，有时甚至是在过了四到六个星期以后，当我正在思考完全不同的事情时，那要找的词就会突然出现，就好像是有人在我耳边悄声告诉了我这一个词似的（所以，一个不错的做法就是临时用一个记忆符号把需要找的字词记录下来，直到它重新出现在我们的记忆中为止）。经过许多年对这一奇特现象的观察，我得到了下面这一可能的解释。在经过一番艰难而又没有结果的搜索以后，我的意欲继续保留着要找到这一词语的意愿，并且委派智力进行监察。这样，稍后在我的思路、联想中，一旦某个与我的目标词有几分相似的词偶尔出现——或许这词只是具有相同的开首字母——那暗中的监察者就会扑向前去，把它补足成我要找到的词；这个词也就这样终于被揪住，并被作为战利品突如其来地拖至我的面前。但对这个词是如何和在哪里被逮住我却全不知情。所以，它的出现就好像有人在我耳里悄声说了出来一样。这道理跟下面这个例子是一样的。当一个小孩无法说出学过的一个单词时，老师最后只能把单词的第一个或者第二个字母提示给他，而小孩也就终于想起这个词了。如果无法得到这种提示，那我们最终就只能逐一按字母表顺序寻找这一单词。

直观形象比纯粹的概念更能牢固地留在我们的记忆中。所以，那些有想象天赋的人比常人更加容易学到语言，因为他们把所学的词语马上与相对应的事物的直观形象联系起来，而其他人则只是把所学的词语与自己语言中的字词联系起来。凡是我们想留在记忆里的东西，我们都应尽可能地把它们还原为某一直观形象，不管这直观形象是直接的，抑或只是某一个例子、一个明喻、一个类比或者其他别的东西。这是因为我们的记忆能更牢地抓住一切可被直观之物，而不是只在抽象思考中的东西或者只是纯粹的字词。所以，我们所经历过的事情比起我们阅读过的事情更容易留在我们的记忆里。

记忆法或记忆术（mnemonik）不仅仅只是考虑如何运用技巧把直

接的记忆通过俏皮话或者警语转化为间接的记忆，它其实应该附属于这样一门研究记忆的系统理论：这门理论阐述和解释记忆的独特之处，并且能从记忆的本质引出它的特性，然后再从这些特性推论其本质。

50

我们只是不时地学到一些新的东西，但却整天在忘记旧的东西。

在这一方面，我们的记忆就像一个筛子：随着时间的流逝和长久地使用，筛子只能留住越来越少的东西。我们的年纪越老，那么，我们仍在交付记忆的东西就流失得越快；而在早年就已存留在记忆里面的东西则仍然保留着。因此，一个老人记忆中的往事距离现时越遥远，就越清晰；而越接近现时，记忆中的事情就越发不清楚。这样，一个老人的记忆也就像他的眼睛一样，变得只能看清远距离的东西。

51

在生活中的某些时候，在没有什么特别外在原因的情况下，我们对周围环境和当下瞬间的感官把握能达到某一少有和更高一级的清晰度，原因应该是那发自内在的、获得了加强的敏感性，这也只能从生理方面作出解释。这些时刻及其独特之处，就以这种方式永不磨灭地长留在我们的记忆里。我们不知道为何在生命中无数相似的时刻里面，偏偏是这些瞬间。看上去一切都是那样的偶然，就像保存在岩石里面的一些已经绝迹了的动物的零散样品，或者被人们无意中夹在一本书里面的昆虫。但这一类记忆又总是愉快的。

当我们回忆起往昔的许多情景和事件时，它们是多么的美好和充满意义，虽然那时候我们不曾珍惜就让所有的这些情景溜走了！不过，不管我们是否珍惜，所有这些还是要消逝的；它们就像是一块块的镶嵌砖，共同组合成了我们对生活经历的记忆图案。

52

有时候，逝去已久的一幕往事似乎在没有明显原因的情况下突然栩栩如生地浮现在我们的记忆里。在很多情况下，这有可能是因为我们嗅到一缕淡淡的、还没有进入我们的清晰意识的气味，情形就跟当年我们嗅到了这一气味一样。这是因为气味尤其容易勾起人们的回忆——这已是广为人知的了，而头脑中的联想只需要些微的驱动就可以展开。随便一提，眼睛是悟知官能（《论充足理性的四重根》，21章）；耳朵则是理性的官能；而嗅觉，正如我们在这里所看到的，是记忆的官能。触觉和味觉是现实的，它们与接触联系在一起；这两种并没有理念性的一面。

53

记忆的一个奇特之处就是轻微的醉意会增强对往昔时光、情景的回忆，它使我们比在清醒的时候能更清楚地回想起当时的个中情形。对于我们在有轻微醉意的时候所说的话、所做的事，与我们在清醒时候的言、行相比，我们却倒过来能更好地回忆起后者。事实上，如果我们真的醉了，那在事后是没有回忆的。轻微的醉意会有助于我们的回忆，但可被记忆的素材却提供得很少。

54

神志不清歪曲了直观；疯狂则歪曲了思想。

55

思维活动的最低一级是算术，这一点可由这一事实得到证明：算术是惟一可以用机器来进行的思维活动。在现在的英国，为了方便人们广泛使用了计算器。对有限数和无限数的分析归根到底也就是算术运算，我们应据此评估所谓的“数学的深奥思想”——利希腾贝格[8]（《杂作》，I，198）是这样取笑这一说法的：“那些所谓的专业数学家，全凭世人的幼稚，赚取了思想深刻的美誉；这种情形与神学家自认为就是圣洁的颇为相似。”

56

一般来说，具有伟大才能的人与智力很低的人更容易相处，这是跟平常人相比较而言的。基于同样的道理，暴君与群氓，祖父母与孙儿女，都是天然的盟友。

57

人们需要外在的活动是因为他们没有内在的活动。一旦他们有了内在的活动，那外在的活动就成了一种麻烦，很多时候的确就是某种可恨的骚扰和负担。此时，我们的愿望就是得到闲暇和享有外在的宁静。正是由于人们需要外在活动，所以，那些无事可做的人就会坐立不安，并对旅行有着盲目的狂热。正是他们的无聊迫使他们穿梭往来于国与国之间。在家的时候，同样的无聊就把他们驱赶在一块。此情此景，让人发噱。证实这一真理的绝妙例子是一个五十来岁的陌生男子提供的。他告诉我在两年间他游玩过的边远国家和地区。听到我说他肯定承受了不少不便、吃了不少苦头和经历了不少危险时，他马上直截了当地、以省略三段论的前提给了一个非常天真的回答：“我可一刻都没感觉到无聊。”

人们独处就会感到无聊烦闷，这一点都不奇怪：他们单独一人的时候是不会笑的，甚至觉得这样做是一件古怪的事情。那发笑是否只是一个给予他人的信号，就像文字一样？欠缺想象和活泼的思想（就像第奥弗拉图斯[9]所说的“精神呆滞、麻木”）就是人们不会在单独时发笑的主要原因。动物则无论单独还是聚在一块时都是不会笑的。

厌恶人类的迈森[10]有一次在单独一人的时候笑了起来，并且被人看见了。人家就问他为何单独一人时仍会发笑。“这正是我发笑的原因”，迈森回答说。

59

一个有着麻木、迟钝气质的笨人，如果改换了爽朗活泼的气质，那他就变成了一个小丑式的傻瓜。

60

不上剧院看戏就像穿衣打扮化妆不照镜子；但不征求朋友的意见就作出决定则更加糟糕——因为一个人可以对各种事情都有中肯、准确的判断，偏偏在判断自己个人的事情时是个例外，原因就在于我们的意欲在这里扰乱了智力的判断。就像医生可以医治别人，偏偏医治不了自己一样；所以，在生病时他就得找一个同行诊治。基于同样的道理，我们在处理自己的问题时应该征求朋友的意见。

61

我们日常的自然而然的手势动作，例如，在热烈的交谈中伴随出现的手势动作，本身就是一种语言，并且确实是比话语更为普遍的一种语言——只要这种手势语言独立于话语语言，并在各国都是相同一致。确实，各个民族都是根据自己民族的热烈和活泼程度使用这一语言；某些民族例如意大利，他们的手势语言多了一些纯粹是他们民族约定俗成的手势动作，这一类手势动作因此也只能适用于当地。手势动作的普遍性类似于逻辑和语法所具有的普遍性：因为手势动作表达的是谈话中属于形式的部分，而不是谈话中的内容。不过，手势动作却有别于逻辑和语法，它不仅与智力有关，而且它还和道德，也就是说，意欲的活动有关。手势伴随着讲话就犹如准确跟进的基本低音伴随着旋律；像这低音一样，手势动作加强了这些话语的效果。最有意思的莫过于尽管谈话中的素材、亦即具体内容和谈论中的事情千差万别，但当谈话的形式部分是相同时，那么人们采用的个别手势动作是完全一致的。因此，当我从窗口看到两个人在热烈地交谈，但又听不到他们所说的哪怕是一个字的时候，我却可以明白他们谈话中泛泛的，也就是说，纯粹形式的和典型的含意，我能准确地看到说话的人正在辩论，提出他的根据，界定这些根据，然后有力地强调它们，最后以胜利者的姿态得出他的结论。或者我看见他讲述所遭受的一桩不公，生动、形象地向我们诉说对手的愚蠢、麻木不仁和难以对付；或者他得意洋洋地告诉别人他如何制定了一个绝妙的计划并付诸行动，最后又如何终于取得了成功，或者因为遭受了厄运的缘故，以至于计划功亏一篑。我还看到他承认目前处于一筹莫展的困境；或者，根据他的叙述，他如何及时识破了对手的用心和手腕，通过行使自己的正当权力，或者动用武力，挫败了对手的阴谋和惩罚了玩弄这一阴谋诡计的人，等等。不过，单纯的手势动作能够告诉我的，说到底就是在抽象之中的整段谈话所包含的道德或者智力方面的关键内容，也就是这谈话的精髓部分，真正实质性的内容——这些，尽管个别的谈话是在不同的场合进行，交谈的事情因而又是多种多样、千差万别，其实都是一样的。手势动作之于话语内容，就犹如概念之于被这概念所涵括的个体事物。正如我已经说过的，至为有趣的事情就是：甚至脾性各异的人，在表达相同的境遇时，运用的手势动作却是完全一样

和固定不变的，这和每个人嘴里都说着一种语言里面的相同词语是同一样的道理。但是，正如每个人所选用的词语会因为受过不同的教育和发音不同而稍微有所不同，同样，手势动作也会因人而异呈现些微的差别。至于现存的、为众人所遵循的手势形式，确实并不是以约定或者俗成作为其基础。手势动作都是原初和自然而然的，是一种真正的大自然的语言，虽然它会通过模仿和习惯而被固定起来。我们都知道：演员和大众演说家都必须认真研究手势动作——大众演说家的研究范围稍微狭窄一点——而这主要就是观察和模仿，因为手势语言不可以化为一些抽象的规则，除了一些比较泛泛的主导原则以外，例如：手势动作不能出现在话语之后，而只能恰好走在话语之前——它宣告话语的到来，并以此引起人们的注意。

英国人对手势语言有着一种典型的蔑视，并把它视为粗俗和有失身份。据我看来，这只不过是拘谨的英国人的一个幼稚偏见而已。我们在这里谈论的是大自然给予我们每一个人、而我们又都能明白的一种语言，所以，纯粹出于对众人称赞的绅士风度的喜爱而摒弃手势语言，把它视为禁忌——这种做法是否妥当令人怀疑。

注释

(1) 参见本书的《论天才》。——译者注

(2) “耐性”一词的德语和拉丁语词根“dulden”和“pati”是“痛苦”的意思。——译者注

(3) 尤维纳利斯（约60—约127）：罗马最有影响的一位讽刺诗人。——译者注

(4) 我们并不容易看出现时人、事的含意。只有当它们已成往事，依靠回忆、讲述、描绘的帮助，它们才会凸现其含意。

(5) 奥维德（前43—17）：以《爱的艺术》和《变形记》闻名于世的罗马诗人。——译者注

(6) 巴尔塔扎尔·格拉西安（1601—1658）：西班牙哲学家、作家。——译者注

(7) 乔治·桑（1804—1876）：法国浪漫主义女小说家。——译者注

(8) 乔治·克里斯朵夫·利希腾贝格（1742—1799）：德国物理学家兼讽刺作家，以其嘲笑形而上学和浪漫主义的过火论点而知名。——译者注

(9) 第奥弗拉图斯（前373—前287）：亚里士多德在雅典的继承人。——译者注

(10) 海因里希·封·迈森（1260—1318），又名弗劳恩洛布。中古晚期高地德语诗人，中产阶级诗人流派的早期代表。最著名的诗《马利亚之歌》。——译者注

论命运

偶然在生活中是没有位置的，和谐和秩序把持着对生活的统治。

——波洛提奴斯[(1)]

我在这里向各位传达的思想不一定会引出某个扎实的结果，其实，我或许只能把这些思考称为形而上学（玄学）的梦幻想象。尽管如此，我仍然无法下定决心把这些思考付诸遗忘，因为这些讨论对于不少人来说是受欢迎的，它们至少可以让思考过这方面问题的人对照一下自己的想法。不过，这些读者应该记住：在下面的讨论中，一切都是无法确定和充满疑问的，不仅对论题[(2)]的解答是这样，甚至这论题本身也是如此。在本文中，我们不能期待能够得到任何明确的解释，而只能指望对一些晦暗模糊的事物的关联稍加梳理而已——这些事物关联在我们的一生中，或者当我们回顾一生时，曾经不由自主地进入我们的头脑。我们对这一论题的思考跟我们在黑暗中的摸索相差无几：在黑暗中，我们注意到了某样东西，但这东西究竟是什么，它在哪里，这些我们都不甚了了。在对这论题的讨论中，如果我有时采用了某种肯定的，甚至是权威说教的口吻，那么，我就在这里作一次性的说明：那只是因为反复表示怀疑、猜想的套语会变得啰嗦、乏味，而这点是需要避免的。读者不要对那种口吻太过认真。

确信某种天命的主宰，或者相信在冥冥之中有某种超然的东西在驾驭着我们每一个人一生中的大小事情——这在各个年代、时期都极为普遍和流行，甚至那些对迷信把戏感到反感的思想家有时候也会对这定命的说法深信不疑，而这跟任何既定的教义完全无关。反对这种信念的首先是这一事实：这种信念一如其他所有信奉神祇的信仰那样，并不出自“认识”，而只是“意愿”（或“意欲”）的产物；也就是说，它首先是我们的贫苦状态的产物。这是因为那本来只应由认知所提供的、构成这一信念的素材，其源头可能是这样一个事实：虽然偶然和变故无数次别出心裁地使我们事与愿违，但事情的最终结果有时候却是对我们有利的，或者是间接地使我们得到极大的好处。在诸如此类的情形里，我们认出

了冥冥之中的命运之手，尤其当命运无视我们的见解，甚至以我们讨厌的方式引领我们踏上幸运之途的时候，我们就更能清楚地看到它的作用。这样，我们就会说："虽然我的船只触礁了，但旅途总算一帆风顺。"我们自己做出的选择和命运的引领在相互对照之下，可谓泾渭分明，我们可以感觉到后者更胜前者一筹。由此，当我们偶然遭遇逆境时，我们就会用这一句经常被证明是千真万确的话安慰自己："这或许会是好事情呢，谁知道？"这种看法其实源自这一观点：虽然偶然统治着这一世界，但错误却也是它的统治伙伴，我们既臣服于前者，也同样受制于后者。现在在我们看来是不幸的事情或许正是一件大好事。这样，在我们避过了偶然，转而求助于错误时，我们也只是逃离了一个世界暴君的打击，却投向了另一个作弄人的暴君。

除了上述这一点以外，把纯粹明显的偶然事件视为带有一定的目的确实是一个大胆无比的想法。不过，我相信每个人都会在其一生中至少一次曾经明确地产生过这一想法。在一切种族和一切信仰里面，都可找到这种思想，虽然在穆罕默德的信徒当中，这种思想至为明确。这一思想可以是至为荒谬或者至为深刻——这视我们对这一思想的理解而定。虽然支持这一思想的事例有时候相当明显和有力，但反驳这些事例的意见始终是：如果偶然性从不曾作用于我们的事务，那可才真的是一大奇迹呢——在这一方面偶然性与我们的理解力和见解一样发挥着作用，它甚至能发挥更大的作用呢。

发生的一切事情都遵循严格的必然性而发生。这是一个先验的、因而是一个颠扑不破的真理。在此我把它称为可论证的定命主义。在我的《论意欲的自由》的获奖论文里，我表明了这一真理。它是我在那篇文章中经过探讨、思考以后得出的结果。这一真理也得到了现实和后验的证实，材料来自于这些再也毋庸置疑的事实：催眠、个别人所具有的预见幻觉，还有我们那些甚至直接和精确地预兆了将来事件的睡梦(3)。能够证实我的这一理论——一切事情的发生都遵循着严格的必然性——的最突出的现实例子，就是人的"预见幻觉"。因为某些人具备"预见幻觉"的缘故，我们目睹通常很早之前就被预言了的事情按照预言的样子准确发生，还有那伴随发生的情形都跟预言准确吻合。我们甚至故意想出种种办法阻挠预言中的事情发生，或者至少在某些附带细节上使事情的

发生不尽如预言的样子。这些努力总是徒劳无功，阻挠这些事情发生的努力总是正好促成了这些事情的发生。在古代的历史和悲剧作品中，也发生了同样的情形，神谕或睡梦所预兆的灾难正是由于人们采取防范措施而促成。从众多的例子当中，我只需引用俄狄浦斯王和希里多德第一本书中的克拉芬和阿德拉斯图斯的优美故事。与这些例子相符的还有由值得信赖的本德·本森提供的有关凭“预见幻境”预言的例子——它们登载于基撒编写的《催眠术》第八卷第三部分（尤其是第四、十二、十四、十六的例子）以及容·史蒂林的《预兆的理论》（155）。如果预言能力更为常见而不是像现在这样稀罕，那么，无数被预见到的事情就会准确无误地发生，证实这一真理——事情的发生总是遵循严格的必然性——不容否认的事实证据就会普遍存在，每个人就都可以接触它们。这样，人们就再也不会对这一事实产生怀疑：虽然事情的发展看上去是纯粹的偶然所为，但归根到底，事实却不是这样。相反，所有的那些偶然本身都被一种深藏不露的必然性所完全控制，那些偶然本身只是这种必然性所采用的手段而已。能够一窥这其中的堂奥就是自古以来所有占卜术努力争取的事情。从上述那些有事实根据的预见将来的事例，自然可以引出这一结论：所有的事情不仅遵循着完全的必然性而发生，而且，这些事情的发生从一开始就以某种方式注定了，成为了客观上确定下来的东西，因为这些事情在预言者的眼里已经是此刻存在的事情了。尽管如此，我们仍然可以把这种情形归于因为因果链的发展所必然导致的事情。不管怎么样，这种认识，或者观点——认为所有发生的事情所根据的必然性并不是盲目的，亦即确信我们的人生历程既是必然的，同时也是有着计划安排的——所有这些，都是更高一级的宿命论。这种宿命论不像一般的宿命论那样可以简单地说明或者证明。不过，我们每一个人或许迟早都会在某一段时间里有过、或者从此永远认定了这种宿命思想，这视一个人的思想方式而定。我们可以把这种宿命论称为“超验的宿命论”，以把它从那种普遍的、可被明示的宿命论区别开来。“超验的宿命论”不像后者那样得自确切的理论性知识，或者必要的调查研究——因为这些工作几乎无人能够胜任。我们只是在人生进程中逐步得出这一认识。在人们经历的事情当中，某些事件的发生特别引人注目，一方面，这些事件与当事人尤其贴切吻合，我们在这里面看到了一种道德的或者内在的必然性所留下的印记；另一方面，我们也看到了一种外在、纯属偶然的明显痕迹。这类事情的频繁发生就使人们得出了这一观点，它通

常还会演变成这样一种确信：一个人的人生历程，无论从表面上看是如何的杂乱无章，其实却是一个自身协调与和谐的整体；它有着某一确定的发展方向，也包含某一给人以启迪的意义——整个一生简直就是一部构思极尽巧妙的史诗。[4]不过，一个人从自己一生中获得的启迪教训也只惟一与他的个体意欲有关，而他的个体意欲归根到底也就是他的个体错误而已。这是因为我们并不能从世界历史中找到规划和整体，就像哲学教授手中的哲学所告诉我们的那样，而只有在个人一生中才能看到这些东西。事实上，民族只存在于抽象之中；只有个人才是真实的。所以，世界历史并没有直接的形而上的意义；它其实只是偶然形成的形态。在此我提醒读者参阅我在《作为意欲和表象的世界》第一卷第三十五章对这一问题的论述。因此，在个人命运的问题上，许多人都会形成超验宿命论的看法。并且，只要人们度过了生命中相当长的一段时间，对自己的生活仔细检查一番，那么，或许每一个人都会在某个时候产生这种超验宿命论的看法。的确，当一个人回顾自己人生历程中的细节时，自己一生中所发生的一切有时候显得像早就安排好了似的，而出现过的人物就犹如在一部戏里循例登场的演员而已。这一超验宿命论不但包含不少慰藉的成分，而且或许还有许多真实的东西。因此，在各个时代，这一思想甚至成为了人们宣讲的信条。[5]在这里，有必要提及一段完全不带偏见的证词，它出自一个年逾古稀、饱经世故的宫廷大臣。90岁的涅布尔[6]在一封信里写下了这一段话：

> 经过仔细的观察，我们就会发现许多人的一生都有某种的规划——这一规划通过人们的自身天性或者通过外在的情势得以实施；这种规划就好像预先就被细致地确定了下来。尽管人们的生活状态起伏不定和变化多端，但到了人生的最后，我们看到的是一个统一体——这里面有着某种确切的和谐一致。……虽然某一确切的命运在隐秘地发挥着作用，但这命运之手仍然清晰可辨；外在影响或者内在冲动伴随着它而动，甚至相互矛盾的原因都常常结合起来向着这命运之手的方向活动。不管人生进程如何迷惘、混乱，动机和方向总会显示出来。

——《涅布尔的文学遗著》，第二版，1840，第三卷，452页

我这里所说的每个人一生中的某种规划性，可以部分地从一个人与

生俱来的、呆板如一的性格得到解释；这一性格始终把一个人拉回到同样的轨道上去。每个人都可以直接和准确地认出与自己的性格至为吻合的东西；一般来说，他根本不是在清晰的思维意识中认出这些东西，他只是直接地、就像本能一样地循着自己的性格行事而已。只要这种认识没有进入清晰的意识就径直化为行动，那就与马绍尔·荷尔[7]的条件反射行为相差无几。由于这一特性，每个人都会追求和抓住适合自己个人的东西，他甚至无法向自己解释清楚为何会这样做；他这样做既非受到外在的影响，也不是由于自己的虚假观念和偏见所致，情形就像在沙滩上被阳光孵化的水龟：它们破壳以后马上就会径直向海里爬去——这时它们甚至还没有发现海水的能力。所以，这是我们内在的罗盘，一种神秘的冲动——它引导我们准确地走上那条惟一适合我们的道路。不过，也只有当一个人走完了自己的人生之路以后，他才会发现这条道路始终如一地通往同一个方向。但是，与外在环境所发挥的巨大力量和强烈影响相比，仅仅这种内在的牵引又似乎并不足够；在这里，在这世上最重要的事情，亦即人们经过这许多的忙碌、折磨和痛苦之后才换来的人生过程，其受到的另一半指引，亦即来自外在的指引，竟出自的确盲目的偶然性之手——这偶然性本身什么都不是，也没有任何秩序和安排——这种说法是不大可信的。我们更宁愿相信是这样的情形：正如某些叫做“失真形象”的图像那样（蒲叶[8]：《实验气象物理的元素》）——这些图像肉眼看上去只是扭曲失真、残缺不全的东西，透过圆锥镜察看，它们却显示出正常人形——我们纯粹依靠经验对人生世事发展的看法就像是用肉眼直观“失真形象”，而认为事情的发展在冥冥中遵循命运的旨意却犹如我们透过圆锥镜所看到的情形，因为圆锥镜把原来分散的和支离破碎的东西连接和安排在一起了。不过，针对这种观点总有这样的反对意见：我们在生活事件中以为看到的那种有组织的联系只不过是我们的想象在发挥作用而已：它无意识地发挥着整理、图解的作用，就像在斑驳的墙上，我们会看到清晰和美丽的人物形象——那是因为我们的想象把偶然分散各处的斑点有组织地联系了起来。不过，可以这样认为：对于我们是合理和有益——就这些字的最高和最真实的意义上而言——的事情，不会是我们只是计划过但却又从来没有具体实行过的事情，亦即只存在于我们的头脑里面、被阿里奥斯图[9]称为“空洞不实的计划”的东西：这些计划因为偶然和变故而遭到挫败——为此，我们在后半辈子而感到懊丧、悲哀。对于我们真正是合理和有益的事情只能是在现实的图

案中确确实实留下了印记的东西，并且，在我们认识到这些事情与我们的目标吻合以后，能够确信地说出这一句话以形容这些事情，“这就是命运的安排”（奥维德语），亦即必然发生的事情。这是因为与我们的目标吻合的事情能够得以发生，偶然性与必然性就必须以某种方式结合统一起来，深藏于事物发展的原因之中。在人生进程中，由于这一统一体的原因，内在必然性显现为人的本能冲动，然后是理性的权衡、思维，最后，外在情势也加入共同发挥作用；这样，在人生走到尽头以后，在这些因素的共同作用下，这一生就犹如一件终于圆满完成的艺术品——虽然在此之前，当人生还在发展变化时，它看上去似乎欠缺计划或者目标。这种情形跟每一件在计划中进行、但还没竣工的艺术品是一样的。当人生圆满完成以后，仔细审视这一人生的每一个人，都会忍不住目瞪口呆：这一人生轨迹活生生就是匠心独运、深谋远虑和持之以恒结出的成果。总的来说，这一结果是否意味深长则视这一人生的主体是平凡庸俗，抑或出类拔萃。从这一观点出发，我们就能领会这一相当超验的思想：在偶然占据着统治地位的现象世界的背后，却存在着一个无处不在的思考的世界——它控制着偶然和变故。当然，大自然所做的一切事情都着眼于种属，它不会只为个体效劳，对于大自然来说，前者是一切，后者则什么都不是。只不过在我们现在所作的假定中，在此发挥作用的并不是这一大自然，而是超越大自然以外的某种形而上的东西——它完整、不可分地存在于每一个体里面。所以，发生的所有这一切都涉及全部个体。

为彻底澄清这一问题，我们的确首先应该回答这些问题：一个人的性格有可能与命运完全不相吻合吗？或者就主要方面而言，每个人的命运都与他的性格相匹配吗？或者最后这一问题：是否某一隐秘、无从捉摸的必然性，就像一部戏剧的作者那样，总是把一个人的命运和他的性格天衣无缝地连接在一起？正是在这一问题上，我们并非一清二楚。

这样，我们就认为在每时每刻我们都是自己行动的主宰；可是，在我们回眸审视我们的生命历程，尤其当我们清楚回想起自己迈出的错误一步，以及由此招致的后果时，我们通常都无法理解我们为何做了这样的事情，而疏忽了那样的事情。似乎冥冥之中某种奇怪的力量操纵着我们的步伐。所以，莎士比亚说：

命运，显示您的力量吧，我们身不由己，
命定如何，就该如何。

——《第十二夜》第一幕，第五景

古人们用诗歌和散文永远不知疲倦地强调命运的无所不能和以此衬托出人的无能为力。在世界各地，我们都可以看到人们对此信念深信不疑，因为他们怀疑除了那明显可经验的事物的关联以外，还深藏着某种秘密的事物关联（参看卢奇安《死者的对话》，XIX和三十；希里多德的《历史》）。因此，在希腊语里对这一概念有多个称谓。[(10)]甚至歌德也在《柏利行根的神祇》一剧第五幕写道：“我们人类无法驾驭自己；控制我们的力量由那些邪恶精灵所一手掌握；他们恶意戏弄我们，使我们沉沦、毁灭。”另外，在《艾格蒙特》（第五幕，最后一景）写道：“人们以为指挥着自己的生活；但内在深处却不由自主地受到自己命运的牵引。”的确，先知耶律米亚已经说过：“每个人的行事并不在自己的掌握之中，指挥脚步的并不是行进中的那个人。”所有这一切都是因为我们的行事是两种因素作用之后的必然结果：其一是我们的性格——它固定不变，并且只能后验地、因此是逐渐地为我们所了解；其二就是动因（动机）——它存在于外在，随着世事的发展而必然出现。在性格保持不变这一前提下，动因决定了既定性格的作为，其必然性可以与机械活动的必然性相提并论。对事情随后的发展过程做出判断的我是认识的主体，性格和动因对于这个认识主体而言是陌生的，这个认识主体只是对这两者作用的效果评头品足的旁观者。这样，它当然有时候就会大惊小怪了。

然而，一旦领会了这种超验宿命论的观点，并从这一观点出发审视一个人的一生时，我们有时候就会看到一些至为奇特的现象：在发生的一件事情里面，明显物理上的偶然性与某种道德的、形而上的必然性结合在一起，相映成趣；但后者永远无法加以论证和说明，我们只能运用想象去理解。为使读者清楚明白这种情形，我举出一个著名的例子，同时，由于这是一个特别明显的例子，它又非常适合成为这一类情形的典型代表。我们不妨看一看席勒的《跟随着铁锤前行》一剧。在剧中，可以看到费利多林由于参加弥撒而迟到是出于偶然，但是这一迟到对他来说又是极其重要和必然发生的。如果我们仔细思考一番，我们或许就可

以发现在我们每个人的生活当中不乏类似的情形，只是没有那么重要和明显罢了。许多人就会因此不得不做出这样的假设：某种秘密的和不可解释的力量引导着我们生命进程中的转折和变化；虽然很多时候，它的引导与我们当时的目标和打算相违背，但是，这种引导与我们生活的客观整体和主观目标是互相一致的；因而也就是促进了我们的真正利益。所以，在事过境迁以后，我们通常都认识到我们当初朝着相反方向的欲望是多么的愚蠢。“命运引领顺从者，但拖曳不情愿的人”（塞尼加语）。这一力量还必须以一条贯串一切事物的无形线绳，把那些不曾被因果链互相连接起来的事物结合起来，这样，这些事物才可以在必要的时候走到了一块。因此，这种力量完全主宰着现实生活中的连串事件，就犹如一部戏剧的作者主宰着他戏剧中的事件一样。首要和直接地干扰了事物有规律的因果发展的偶然和错误，则只是这力量无形之手所运用的手段而已。

深藏不露的必然性与偶然性结合在一起，由此产生出这样一种深不可测的引导力量——这是一个大胆的假设，最有力促使我们做出这一假设的是考虑到这一事实：每个人所具有的确定和独特的个性——它包括体质、道德、智力方面，对于这个人来说就是全部的一切，并因此肯定出自一种至高的形而上的必然性——同时（正如我在我的主要著作第二卷，43已经表明了的）却又是这个人父亲的道德性格、母亲的智能和双亲的身体结合所导致的必然结果，而双亲的结合一般来说都是明显由偶然情况所致。所以，我们不得不把必然性和偶然性最终结合在一起，或者说，我们无法抗拒地只能做出把这两者结合在一起的道德与形而上的假设。要对这两者合为一体的根源获得一个清晰的概念，我认为是不可能的；我们只能这样说：它就是古人所说的命运，也包括了人们对“每个人都有一个守护神”这一说法所理解的内容，以及被基督徒崇拜为无所不能的上帝。当然，这三者是有区别的：命运被看作是盲目的，但后两者却不是这样；不过，与事物的深层内在具有某种形而上的本质这一想法相比，把命运拟人化的做法就站不住脚，并变得毫无意义。我们也只能从这种形而上的本质中寻找把偶然性与必然性令人无法解释地统一起来的根源，而这种统一也就表现为操纵我们所有人类事务的神秘力量。

认为每一个人都有一个守护神，并且这守护神掌管着这个人的一生

——这种看法据说源自古代意大利西北部的伊特拉斯坎人，但这种看法在古代流传很广。它的中心内容包含在米兰特[11]的一首诗里，这首诗由普卢塔克为我们保存了下来；它也见之于斯托拜阿斯的《物理学与伦理学》一书中："一个人在出生的时候就获提供一个守护神，后者指引他走过生命中的迷途。"

在《理想国》的结尾处，柏拉图告诉我们：在再生之前，每个灵魂都要自己选择命运，以及与此命运相应的人物。柏拉图写道："当所有的灵魂都已经选定了自己的一生时，他们列队走到拉赫西斯跟前。她便派给每个灵魂一个守护神，以便保护他们度过自己的一生，完成自己的选择。"波菲利[12]对这一段话加上了颇值一读的评论——它被斯托拜阿斯保留了下来。但柏拉图在这之前就曾谈及与此相关的问题：命运只决定了做出选择的次序；不是神决定你们的命运，而是你们自己选择命运。谁拈阄得到第一号，谁就第一个挑选自己将来要过的生活。贺拉斯把这种情形优美地表达了出来：

这种事情只有守护神才会知晓
他缓和星辰的命运预言
他是具人性的一个可朽神祇
他变化多端，形象因人而异，
一会儿是光明的形象
一会儿又是阴暗形体。

关于这种守护神的值得一读的描述见之于阿波莱伊斯[13]的著作。伊安伯利科所写《埃及之谜》中的一节也有谈论这一问题的短小但却重要的一章。但更值得人们注意的是，波洛克奴斯[14]对柏拉图的阿基比亚德斯[15]的评论："引领我们的一生，实现我们在降世前就已生效的选择，把命运的礼物和诞生自命运的神祇给予的礼物，以及上天神灵的阳光分派给我们——他就是守护神。"柏拉色斯[16]也异常深刻地表达过同一样思想，因为他写道："要恰当理解命运的话，那就是：每个人都有一个精灵，它寄住在人的自身之外，他的座椅就在星星的上面。他向这个人预兆将要发生的事情，这些精灵就叫做命运。"值得注意的是，普卢塔克也已经有过同样的见解，因为他说除了沉浸在人的尘世肉身里面的那一部分灵魂以外，更加纯净的另外一部分却作为星星悬在人的头顶，并被正

确地称为这个人的守护神。守护神引导着这一个人，而一个人越明智，那他就越愿意听从守护神的引导。这一大段太长了，不宜在这里照录下来，它见之于《苏格拉底的守护神》一书。里面的关键句子是这样的："在肉身里暗中流动的部分称为灵魂，但那永不消亡的部分则被大多数人称作精灵；他们相信精灵就寄住此身内部。不过持有正确见解的人却认为这种东西寄住身外，并把它称为守护神。"附带说上一句，就我们所知，那把异教徒的一切神祇、鬼怪随手转变为魔鬼的基督教，好像把古人所说的这种"守护神"变成了学者和魔法师手中的"亲密精灵"了。基督教所描述的人格化的命运主宰大家都相当熟悉，不需要我在这里多说。但是，所有上面这些称谓和说法，都是对我们正在考察的问题借助寓言、形象表达出来的看法，总的说来，除非运用寓言和比喻的方法，否则，我们无法理解最深刻、最隐秘的真理。

事实上，那种深藏不露，甚至可以控制外在影响的力量，归根到底植根于我们神秘的内在，因为所有存在之谜确实最终就在我们自身。就算碰上最幸运的例子，我们也只是从很远的距离向揭开这一谜底的可能投向匆匆的一瞥而已，也只能通过类推、比喻的方式。

与那种发挥神秘控制作用的力量至为类似的例子就是大自然的目的论，它让我们看到：一些符合某一目的的事情是在人们对这些事情的目的并没有认识的情况下发生的，尤其是外在发生的事情符合某一目的，亦即在不同，甚至异类或者无机体之间发生的事情。这类事情的一个令人惊异的例子就是海水把大量的浮木冲至没有树木的极地。另一个例子就是我们这一行星的主要土地群完全是向着北极堆积——由于天文学上的原因，在北极冬季少了八天，并因此比南极暖和许多。在完整和封闭的机体里面清晰表现出来的内在与目标吻合之处，以及大自然的技巧和纯粹的机械论，或者终极原因和作用原因，为促成某一目的相互结合得天衣无缝（与此相关的论述可参阅我的主要著作第二卷第二十六章）——这种令人吃惊的协调一致，让我们由此类推地看到那发自不同甚至彼此相距遥远的点、似乎对自己的目的毫不知情的东西，却为着一个终极的目标通力合作，并准确地汇聚在这一终极的目标。在这里，并没有认识力的指引，一切都是根据那先于一切认识的可能的更高一级的必然性，再者，如果我们回想起依次由康德和拉普拉斯[17]提出的关于我们这

一行星体系的起源的理论——这一理论的可能性几乎已经是确凿无疑的了——并且对我在主要著作第二卷第二十五章中所作的考察进行一番思考，也就是再三思考那些盲目的自然力如何通过遵循各自既定不变的定律而展开活动，最终引出了这一井然有序、让人赞叹的行星世界，那么，我们在此就有了一个类似例子——它可以帮助我们大致上和从远距离看到这样一种可能性：甚至一个人一生中所遭遇到的各种事件，尽管经常受到盲目偶然的随心所欲的摆布，但这些事件却好像有计划地指引着这一个人的生命进程，以便符合这一个人的真正和最终的利益。(18)根据这一假设，上帝决定我们命运的信条——这一完全拟人化的说法——当然也就不是一种直接的、在本来意义上的真实，而只有可能是对一个真理所作的间接的、寓言式的和神话式的表述；就像所有宗教神话一样，在给予主观安慰和服务实际目的方面它是完全足够了。在这种意义上，这一信条跟诸如康德的道德神学是一样的。我们只能把康德的道德神学理解为一种行为、态度的样板模式，也就是寓言式的。一句话，这样的信条有可能在事实上不是真实的，但与真实也已相差无几了。大自然的原始自然力深沉、盲目——我们的行星系统就出自这些原始力的相互作用——随后出现在这世界至为完美的现象界的生存意欲，早就在这些原始自然力的内在起着运作和主导的作用。从一开始，生存意欲就已经通过严格的自然法则，为着自己的目标而奋斗，并为建立这一世界及其秩序打下了基础。例如，它通过最偶然的一次推进或者摆动就永远地决定了黄赤交角和自转速度，而最终导致的结果必然表现了生存意欲的全部本质，这恰恰是因为在那些原始自然力的活动中，生存意欲就已经在发挥作用了。同样，决定着一个人的行为的大、小事件，连带引出这些事件的因果关联，也只是意欲的客体化表现——这意欲与展现在这一个人身上的意欲是同一样的东西。由此可见——虽然这仍然相当于雾中视物——这些事件必定与这个人的特定目标协调、吻合。在这一意义上，它们也就构成了那种指引个人命运的神秘力量，并被寓言式地称为这个人的守护神，或者决定着他命运的上帝。从纯粹客观的角度考虑，毫无例外包罗万象的正是并将继续是普遍的因果关联。由于这种因果关联的作用，一切发生的事情都以严格和绝对的必然性发生。这种因果关联取代了那种对主宰世界的力量纯粹神话式的理解，并的确有权利称得上是主宰世界的力量。

下面这些泛泛的思考会帮助阐明上述的道理。“偶然”意味着彼此没有关联的事情在时间上同时发生。可见，没有什么事情是绝对偶然的。相反，甚至至为偶然的事情也是必然发生的事情，只不过这些事情是从距离更远的途径汇聚在此而已，因为处于因果链遥远上端的某些决定性的原因，很早就已经必然地决定了某一事情就在现在此刻发生，与另外的其他某些事情同时发生。因此，发生的每一件事情都是在一条循着时间方向的因果链上的某一特定一环。由于空间的关系，无数条这样的因果链相互并存着；它们并不是彼此陌生和互相没有丝毫的关联。相反，这些因果链以多种方式纠缠在一起。例如，现正同时发挥作用的多个原因——这些原因各自会产生不同的结果——都源自更早的一个共同的原因，这些原因与更早的原因之间的关联就犹如曾孙子与曾祖父一样。在另一方面，现在产生的某一特定的结果通常需要许多不同原因的巧合，而这些彼此各异的原因都是它们所在的、由过去发展而来的那条因果链上的一环。于是所有那些顺着时间方向移动的因果链，共同形成了一个多方缠绕的巨网；这一巨网连同它囊括的一切同样顺着时间的方向移动，并正好构成了世界的发展进程。如果我们用经圈把那些因果链表示出来——顺着时间的方向——那么，同时发生的并且为此原因互相没有直接因果关系的因果链，可以在任何一处以纬圈标示出来。这样，虽然处于同一纬圈的所有事情之间没有直接互为因果，但是，由于这整个网络的交织相联，或者说，那向着时间方向滚动的所有因果构成一个整体的缘故，所以，这些事情之间仍然有着一种间接的联系。它们在此刻的同时并存是一种必然。正是基于这一道理，在更高的意义上而言一件必然发生的事情，它之所以发生的一切条件就会巧合地走到一起——这种事情的发生也就是命中注定了的。例如，下面这一事实也是基于同样的道理：由于日耳曼部落大迁移的结果，野蛮的洪流在欧洲泛滥；这时候，希腊雕塑最精美的作品，还有拉奥孔、梵蒂冈的阿波罗神像等就好像经由剧院舞台的活板门似的马上进入了泥土的怀抱。它们在那里毫发无损地等待了一千年，直到一个更加温和、高贵、懂得并且欣赏艺术的时代的来临。到了15世纪末，在教皇朱利二世统治下的这个时代终于到来。那些巨作完好无损地重新露面了——这些作品被视为艺术的典范和表现了人体的真正形态。基于同样的道理，我们一生中重要的和决定性的时刻和境遇也以同样的方式适时而至。甚至预兆的发生也是这样。人们对预兆的相信是普遍的和无法根除的，甚至至为卓越的头脑也会相信

预兆这回事，这种情形并非罕见。没有什么是绝对偶然的；相反，一切都必然地发生，甚至那些彼此之间并没有因果联系的事情同在某一时间发生，亦即我们称之为偶然的事情，其发生也是必然的，因为现在同一时间发生的事情在很久以前就已经通过各种原因的作用，确定了要在此时发生。因此，一切事情都会相互间引起回响和得到反映。希波克拉底(19)的那句适用于机体的内部协调合作的名言同样可用作描绘总体事物："血液的一次流动，空气的一次呼吸，彼此都息息相关。"人们对重视预兆的癖好和习惯始终无法根除，他们"从动物的内脏或者鸟儿的飞行预测将来的事情"；不经意翻开的《圣经》的一页，扑克牌，掷铅，查看咖啡渣都可用以预测未来。这些证实了人们抗拒理智根据而始终坚持这样的假定：从此刻眼前清晰可见的事物就有可能知道由于空间或者时间的缘故而深藏不露的东西，也就是在遥远的地点或者在将来的时间所发生的事情；这样，只要人们掌握了真正的解码钥匙，就可以从此看到时间上或者空间上的彼。

第二个类似例子，可以帮助大家从一个完全不同的角度间接明白我们此刻正在思考的这一超验宿命论。这就是睡觉中所做的梦。我们的生活与梦境有着许多相似之处，人们对此早有认识，并且也经常表达过这种认识。甚至康德的超验唯心主义——在我们看来——也就是最清晰地阐明了我们被意识到的生存所具有的梦幻般的性质。这一点我在《康德哲学批判》中已经指出。确实，正是由于这种与睡梦的相似之处，使我们看到——虽然这仍然只是远距离地雾里看花——一种神秘的力量在控制和引导着与我们有关的外在事件，而这些事件都有其涉及我们的一定目的。这种神秘力量有可能就根植于我们那难以测探的本质深处。因此，甚至在梦里，纯粹偶然的机会把一些情境巧合在一起，变成了我们行为的动因，而这些情境都属于外在的，并不听任我们的指挥，甚至通常是招我们讨厌的。但这些情境相互之间却有着某种秘密的、符合一定目的的关联，因为某种隐藏着的力量——梦里的一切偶然都对它唯命是从——在控制和安排着这些情境，甚至仅仅在与我们有关的方面。但在这里，最奇怪的事情就是这一种力量归根到底不是别的，而只是我们的意欲，只不过它所出发的角度没有进入我们的睡眠中的意识罢了。因此，梦里发生的事件通常都与我们在梦里的意愿相悖，使我们感受着惊讶、懊恼甚至极度恐惧，而命运——我们自己其实在暗中操纵着它——

却没有加以援手。同样，在梦里，我们热切地询问某样事情，并且能够得到一个让我们大为惊叹的答复；或者，我们被别人问起一个问题，例如在考试的时候，又无法找到答案，而另一个人却给出了一个完美的答案，并使我们自愧弗如。在上述两种情况下，对问题的答案都只能是来自于我们自身的能力。为能更清楚地表明在梦里这种来自我们自身的对事件的神秘指引，以及它的运作，我这里还有一个惟独能解释清楚这一问题的例子，虽然这例子无法避免地带有某种淫秽的性质。我想读者诸君不会介意，同时也不要把它作为笑谈。众人皆知，我们有一些梦是大自然用作某一物质上的目的的。例如，释放满溢的精液。在这种梦里，当然会出现色情的情景，有时候在其他没有或者无法达到这一目的的梦中，同样的情景也会出现。不过，这两种梦却有着区别：在第一种梦里，美女和机会很快就会促成我们的好事，大自然就此达到了她的目的；但在第二种梦里，在得到我们热切渴望的尤物的过程中，障碍总是层出不穷，而我们又无法扫除这些障碍。这样，到最后我们仍然无法达到目的。那制造出这些障碍并且接二连三使我们的强烈愿望受挫的只是我们的意欲；不过，它发挥作用的领域远在梦中产生表象的意识之外，所以，它在梦中就显现为强硬、无情的命运了。那么，现实生活中的命运和每个人从自己的一生或许都会逐渐注意到的那种符合一定的目的、计划，不就有可能与我所描绘的梦中情形相类似吗？[20]有时候会出现这样的情况：我们拟定好了一套计划并且充满热情地要把它付诸实行——在事后，这一计划才被证明与我们的真正利益完全不相符合——但正当我们热切地要执行这一计划时，我们却感觉到命运对此的存心捉弄，因为它动用一切手段破坏这一计划。这样，命运最终违反我们的意愿强行把我们推回到那条真正适合我们的路上。看到这些似乎怀有目的的阻挠抵抗时，不少人会说出这样的话："我就知道事情不应该是那样的"；也有人会把这称为不祥之兆；另外，更有人会说这是上帝发出的暗示。不过，他们都会达成这一共识：当命运明显执拗地阻挠我们的某一计划时，我们就应该予以放弃，因为既然这一计划与我们无法意识到的命运不相吻合，那么，它是不会实现的；如果我们一意孤行地想完成这一计划，那我们只会招致命运更加残酷的打击，直至我们终于重新返回正确的道路上为止。或者如果我们终于成功地强行实施了计划，那只会给我们带来祸殃和损害。上文所说的那句话"命运引领顺从者，但拖曳不情愿的人"，在此得到了完全的证实。在很多情况下，事后的结果清楚表明这

一计划的功败垂成无论从哪一方面来说都对我们的真正幸福大有裨益，但关于这一点我们自己却有可能并不清楚，尤其当我们把形而上、道德层面的东西视为我们的真正幸福和利益的时候。现在，如果我们回顾一下我的全部哲学所得出的主要成果：创造出并维持着这一现象世界的东西正是意欲——它存在于每一个个体之中，并不断地挣扎、追求——并且，如果大家同时还回想起生活与睡梦那种已经获得人们普遍承认的相似之处，那么，作为对我到此为止所作的论述的总结，我们可以大致上认为这种情形是可能的：正如每一个人都是自己睡梦的秘密导演，那么，采用由此类推的方式，控制我们的真实人生轨迹的命运归根到底也同样以某种方式源自意欲——这也是我们自身的意欲——但在此，以命运面目出现的它，却是在产生表象的个人意识之外的某个领域制造效果。而我们的个人意识则只发现和提供动因，以指引我们那只有经过实际经历以后才可被我们认识的个体意欲。因此，我们的个体意欲不得不经常与我们那显现为命运的意欲、我们的守护神、“居住在我们的自身之外并在星辰中有其位置的精灵”[21]发生异常激烈的冲突，而作为命运、守护神、精灵等的意欲则居高临下地监察着个体意识，并因此毫不留情地针对个体意识安排和确定了某样计划作为对个体意识的一种外在约束，而这一计划它不会让个体意识有所察觉，也不会让这一计划无法执行和流于失败。

首先，引自司各图斯[22]关于“神”的一段见解会缓和我斗胆说出的话所产生的令人诧异，甚至近乎天方夜谭的效果，但必须记住：司各图斯所说的“神”是没有认识力的，也没有时间、空间和亚里士多德的十大范畴这些属性；其实，它仅有一个普遍的称号，那就是意欲——司各图斯的“神”不是别的，正是我称之为“生存意欲”的东西：“只是因为一些事情还没有在我们对现实事物的经历过程中出现，所以，我们就说神并不知晓他其实早就知道、并且早就确定了的事情——这是对神的另一种无知。”他相隔不远又接着写道：“对于神的第三种无知就是我们这样的说法：神并不知道那些只能随着行动和做事才会显现出效果的事情，虽然神自身具备了我们无法看见的、事情发展的根据、原因——这些是神自己创造出来，并为神所知悉。”

如果我们借助那已获得认可了的人生与梦的相似之处，更好地理解

了我所阐述的观点，那么，我们仍然必须注意到人生与梦之间的这一差别：在梦里，关系是单方的，也就是说，只有一个正在感觉着和意欲着的自我，其他的一切都是幻影而已；在人生的大梦里，关系是相互的，因为一个人不仅必须在另一个人的梦中现身，同样，另一个人也会在他的梦里现形。因此，由于一种真正的“预先确定了的协调一致”，每个人都根据自己来自形而上的指引，梦到与他本人相符合的人和事；人生的梦幻是那样别出心裁地相互纠缠在一起，每个人都经历过对自己发挥效果的东西，与此同时又为他人做出必须的事情。于是某一重大的世界性事件与千万人的共同命运相吻合，方式却因人而异。所以，一个人一生中的所有事件是以两种根本不同的方式联结起来的。第一种是客观的大自然进程的因果关联；第二种则是某种主观（体）上的关联——它只为经历这些事件的个人而存在，并且跟这一个人所做的梦具有同样的主观性，但在这种主观的关联里，事件出现的顺序和事件的内容也同样被必然性决定了，只不过所采用的方式，与在一部戏剧里面依次变换的场景由戏剧作者的计划所决定是同样的道理。上述两种关联同时并存，而同一事件作为两条完全不同的链中的各自一环，却精确揳入这双重的链条。这样的结果就是一个人的命运与另一个人的命运总是相互配合得恰到好处。每个人都是自己的戏剧的主角，与此同时也在别人的戏剧中扮演角色。当然，所有这一切，都超出我们的智力所能理解的范围，并且只是由于事物中那奇妙至极的“预先确定了的协调一致”的缘故，我们才可以把所有这一切认为是可能的事情。而把在所有的人生交往中协调一致的和谐认定是不可能的事情——就像认为作曲家不可能赋予交响乐中那些看上去似乎杂乱、轰鸣的音声以一种特有的和谐——那这种做法是否胸襟狭窄、欠缺了勇气？如果我们记得人生之大梦的主题在某种意义上只是一样东西——生存意欲——而复杂多样的现象是以时间和空间为条件，那么，我们对于这玄乎的思想所感到的厌恶就会有所减弱。这是全体人所做的大梦，但方式却是每个人都参与其中，一齐做梦。因此，所有一切都互相渗透并互相迎合。一旦我们同意这一点，接受了事情发生的双重链条——正是通过这双重链条，每一个人都在一方面为自己而存在，根据自己的本性以某种必然的方式行事和发挥影响，走完自己的路程；在另一方面，又完全被注定和适宜于理解别人，就像呈现在别人梦中的图像一样地影响别人——那么，我们就只能把这一道理推广至整个大自然，也就包括了动物和其他没有认识力的东西。这样，我们就看

到了预兆、预言、奇迹昭示的可能性，因为在自然的进程中，所有必然发生的事情又可以在另一方面被视为对我来说只是一幅影像或图像，我的生存之梦的素材、内容，它们的发生和存在仅仅因为与我有了关联，或者甚至只是我的行动和经历的一种反映，回响而已。如果一件事情包含了自然的成分，其因果关联可被显示出来以表明这件事情是必然地发生，那这丝毫不会消除这件事情的预兆性质。同样，后者也不能消除前者。所以，不少人以为通过表明一件事情的发生是不可避免的就可以驳倒事件的预兆成分，他们可是大错特错。这些人采用的方法就是把导致这一事情发生的自然和必然的作用原因非常清楚地显示出来；如果这是一件自然界发生的事情，那就用物理学方法表明其发生的原因，并且显示出一副很有学问的样子。没有一个理智的人会怀疑他们这些东西，也没有人会硬把事物的预兆说成是一大奇迹；正因为因果链——它延伸至无穷无尽，遵循着特定的必然性，并且具有预先就确定了事情的发展的特性——已经确定了这一事件是在这样一个时刻不可避免地发生，所以，这一件事的发生才会有它的预兆。那些似乎懂得很多的人，尤其当他们学会了用物理学的观点看待和理解事物以后，尤其应该记住莎士比亚的这一句话：“天地间的事情比你们的哲学所能想象的多得多。”（《哈姆莱特》第一幕第5景）但随着对预兆的相信，研究占星术的大门重又打开了，因为哪怕是最微不足道的被认为是预兆的一件事情，例如，鸟儿的飞行，与某人的不期而遇，等等，其发生的条件是长无尽头、遵循严格必然性的一条因果链，其发生的必然性与在某一特定的时间，星星会到达某一可计算出来的方位是一样的。当然，星座高高在上，地球上半数的人都能在同一时刻看到它们；相比之下，预兆则只出现在与个人相关的领域里。再者，如果我们想形象地理解预兆现象的可能性，那我们可以把这样一个人——他看到或好或坏的预兆，并因此对自己一生中做出的某一重大举措提高警觉或者增强信心，因为这举措所带来的结果仍然藏而不露，到将来才见分晓——比之于乐器上的一条弦线：当弦线被击打时，弦线不会听到自己的声音，但却会听到由于自身颤动而引起另一条弦线共振所发出的声音。

康德对自在之物与现象的划分，连同我把前者归于意欲，而后者归于表象的做法，使我们有了看到——虽然那只是遥远和并非完美地——三个悖论统一起来的可能。这三个悖论为：

1．自在之意欲的自由与个人所有行为所遵循的普遍必然性。

2．大自然的机械论与大自然的技巧；或者，大自然的作用原因与目的原因；或者，大自然的产物出于纯粹的因果关系与出于某种目的（与此有关的问题可参看康德的《判断力批判》78，以及我的《作为意欲和表象的世界》第二卷第二十六章）。

3．一个人一生中所发生的所有事件都带有明显的偶然性与这些事件所具有的道德上的必然性——这些事件的具体形成符合这一个人的超验的目的。用大众的语言表达，就是：自然而然的发展与天命注定如此。

我们对协调这三对悖论的见解虽然有欠清晰、完美，但针对第一对悖论的见解较之第二对悖论则更为清晰，对如何协调第三对悖论则至为模糊不清。但能够把其中一对悖论协调统一起来的见解，不管如何有欠完美，都会增进我们对其他两对悖论的理解，因为这里面的一对悖论就是另外两对悖论的影像和例子。

至于我们从正在讨论的这整个话题——个人的一生受到某种神秘的控制——到底看出了什么，我们只能给予一个相当大概的说法而已。如果我们只是停留在个人的情形，那么，这种控制通常看上去只着眼于我们尘世的、稍纵即逝的幸福利益。考虑到这种个人幸福和利益是那样的充满缺陷、渺小不堪和匆匆即逝，这不可能就是这种神秘力量的最终目的。这样我们就不得不越过个体生命，在我们永恒的存在里面寻找那种最终目的。这样，我们就只能相当泛泛地说：我们的人生历程受着某种操纵力量的安排，从我们在这人生历程中所获得的全部知识看，我们的意欲——作为我们人的内核和自在之本质——所得到的印象就是我们所得到的指引属于形而上、并且符合一定的目的。这是因为虽然生存意欲完全在普遍的世事发展中获得它的回报——而这显现为争斗的现象——但每一个人的生存意欲，其方式是完全个人的和独一无二的；每一个人仿佛就是生存意欲的一个个体化了的行动，因此，它的足够回报也只能是构成世事发展的某一具体部分，并表现为这一个人所特有的经历和事件。既然从我哲学中的严肃部分（以区别于只是教授们的哲学或者滑稽哲学）所得出的结果已经看到：意欲最终摒弃生命就是短暂存在的最终

目的，那么，我们就必须假定：每个人生命都被引领至这一目的，但采用的则是一种适合这一具体个人的方式，因而通常经过漫长迂回曲折的道路。再者，幸福和快乐妨碍这一最终目标的实现，所以，我们也就看到我们的每一个生命历程都与不幸和痛苦不可避免地交织在一起，虽然具体的分量各自差别很大，并且这些不幸和痛苦甚少达致极点，亦即发展成具悲剧性的结局，而真到了这个时候，意欲似乎就在某种程度上受到强力驱使而摒弃生命，情形好比剖腹以得到小孩的出生。

因此，一种看不见的操纵力量指引着我们，直至死亡这一真正的结局，亦即就这方面而言生命之目的；但这种视而不见的操纵力量也只呈现于真真假假的外象之中。在死亡的一刻，一切神秘力量（虽然它们植根于我们自己）就聚合在一起发挥作用——它们决定着一个人的永恒命运。这些力量角力后的结果就是这个人即将踏上的道路；这个人的再生、轮回也就准备好了，连同其所有的痛苦快乐。所有这些从这一刻以后都是无可挽回地被注定了。正因为这样，死亡时分才有了极为重要、严肃、庄重和可怕的特性。这也是最强烈意义上的决定性时刻——这是末日审判。

注释

(1) 波洛提奴斯（前269—前203）：新柏拉图主义哲学家。——译者注

(2) 这篇文章的论题（题目）原为“对个人命运具有的明显目的性所作的超验思考”。——译者注

(3) 1852年12月2日的《泰晤士报》，登载这样一篇司法报告：在格罗卓斯特郡的纽温特，法医官乐格夫对一个名叫马克·赖恩的男人进行了尸体检查。马克·赖恩的尸体是在水中被发现的。死者的兄弟是这样陈述的：在听到自己兄弟马克失踪的消息以后，我就马上回答说：他溺水死了，因为在昨天晚上我梦见自己站在深水里，并且试图把他从水中拉起来。接下来的晚上，我又梦见我的兄弟在奥森荷尔的水闸附近溺水身亡，一条石斑鱼在我身旁游弋。第二天早上，我和另一个兄弟来到了奥森荷尔。在那里我们看见了在水中的一条石斑鱼。我马上就认定我们的兄弟一定在水里面。我们确实就在水中找到了马克的尸体。因此，像在水里的一条石斑鱼这样一件刹那间的事情，在数小时之前就分厘不差地被预见到了！

(4) 如果我们在脑子里仔细回想许多过去的情景，就会发现其中的所有事情似乎早被事先安排好了，就像一部小说里面计划得有条不紊的情节一样。

(5) 我们的行为和我们的人生轨迹都不是自己的作用所致，我们的本质和存在才是自己一手造成的，虽然无人会作如是观。理由就是我们的本质和存在，加上那根据严格因果关联而出现的情境和发生的外在事件——在这基础上，我们的行事和人生轨迹就会遵循着绝对的必然性而产生。在一个人诞生的时候，这个人将来整个一生的轨迹，直至每一个细节，都已经无法挽回地被确定下来了。因此缘故，当催眠者发挥出他的最强能力时，能够精确地预言一个人的一

生。当我们思考和评价我们走过的人生道路，做过的事情和承受过的痛苦时，应该牢记这一伟大和确切的真理。

(6) 卡尔·路德维希·涅布尔（1744—1834）：魏玛宫廷大臣，作家、翻译家。——译者注

(7) 马绍尔·荷尔（1790—1857）：最先科学地解释了反射作用的英国生理学家。——译者注

(8) 蒲叶（1790—1868）：法国物理学家。——译者注

(9) 阿里奥斯图（1474—1533）：意大利诗人，以史诗《疯狂的罗兰》闻名。——译者注

(10) 奇怪的是：古人的头脑充满着命运无所不在、无所不能的思想。不仅诗人，尤其是写作悲剧的诗人，甚至哲学家和历史学家都是这方面的证人。在基督教时代，这一思想退居幕后，不再被大肆强调了，因为排挤它的是上帝控制命运的观念——这种命运观念预先假定了某种智力根源的存在；由于这智慧发自某一个体神灵，这种命运也就不是那么一成不变、毋庸更改了。与此同时，这一观念也就不再那么深刻和神秘了。后一种命运论无法取代前一种，更有甚者，它还责备前者欠缺信仰呢。

(11) 米兰特（前342—前290）：希腊喜剧作家。——译者注

(12) 波菲利（232—304）：新柏拉图主义者。——译者注

(13) 阿波莱伊斯（2世纪）：罗马小说家。——译者注

(14) 波洛克奴斯（410—485）：《柏拉图对话录》的注释者。——译者注

(15) 阿基比亚德斯（前450—前404）：雅典政治家和统帅。——译者注

(16) 柏拉色斯（1493—1541）：瑞士医学家和自然哲学家。——译者注

(17) 拉普拉斯（1749—1827）：法国天文学家和数学家。——译者注

(18) “甚至当你睡着的时候，事情仍然由于自身的原因而持续发展，既可能是为了你的幸福、平安，也可能是为了与此相反的目的。”——米兰特

(19) 希波克拉底（约前460—前377）：古希腊医生，被誉为医学之父。——译者注

(20) 客观地看来，一个人的人生历程遵循着一种普遍和严格的必然性；因为这个人的所作所为就像一台机器的运作一样地出于必然，并且，所有外在事件都出现在一条因果链的主导线上，而这条因果链上的各个环节彼此都有着严格的必然联系。如果我们记住这一道理，那么，当我们看到一个人的一生发展的结果与这个人贴切吻合，恰似早有安排时，我们就不会感到惊讶了。

(21) 根据柏拉色斯所言。

(22) 约翰·司各图斯（约810—877）：德国神学家。——译者注

论性爱

你们这些有智慧和高深学问的人，
你们想过，并且也知道，
一切事物为何都要交配？
这到底是怎样发生，
他们为何亲吻和相爱？
你们这些高贵的智者，
告诉我这到底是怎么了？
何时、何地、为何
这会发生在我的身上？

——比格尔[(1)]

我们习以为常地看到文学家主要着眼于描写性爱。总的来说，性爱是所有戏剧作品的主要题材，这里面既有悲剧，也有喜剧；既有浪漫剧，也有古典剧；既有出自印度的，也有产于欧洲的。性爱也同样是绝大部分抒情诗和史诗作品的素材，尤其当我们把浪漫爱情小说也归入史诗作品的类别——这些浪漫爱情故事自多个世纪以来，在欧洲的文明国家年复一年地大堆涌现，其定期重复就像大地结出的果实。至于所有这些作品的主要内容，那都不外乎是对性爱从多方面或简短、或详尽的描写。而描写这一主题的最成功的作品，诸如《罗密欧与朱丽叶》、《新爱洛依丝》[(2)]、《少年维特的烦恼》等则获得了不朽的声名。拉罗什福科[(3)]认为狂热的爱情犹如鬼魂：所有人都谈论它们，但却没有一个人亲眼见过它们。利希腾贝格在他的文章《论爱情的力量》（《杂作》，1844）里怀疑和否认这一激情的存在，认为这一激情并不合乎自然。但是，上述两人都大错特错了。这是因为一件有悖于人性，并且为人性所不熟悉的事情，不会在各个时代都受到文学天才们不知疲倦的描绘和表现；这类作品也不会吸引人们始终不变的兴趣。缺乏真理的东西不会具有艺术美：

真实的才是美的；只有真实的才是可爱的。

——波瓦洛[(4)]：《书信》，IX，23

我们有过的经历——虽然这不是每天都可体验到——的确证实了我们对某一异性的热烈、但却可被控制的喜爱，在某些情形下，会演变成一种强烈无比的激情。到了这个时候，人们就会抛弃一切顾虑，以令人难以置信的力量和坚持克服一切艰难险阻；为了满足这一激情，人们甚至毫不犹豫地拿生命去冒险；如果这一激情肯定无法获得满足，人们甚至不惜放弃生命。维特和雅可布·奥蒂斯[5]并不只是小说中的人物。每年在欧洲我们都至少看到好几个属于"对于他们的死，我们无从知晓"（贺拉斯语）的人，因为记录他们这些烦恼的人除了官方报告的记录人和报纸记者以外，别无他人。读一下英文和法文报纸所登的警察报告就会知道我所说的并无虚言。不过被这一狂热激情送进疯人院的人数就更多了。最后，每年我们都会听闻一两桩殉情案例：当事人由于外在情势的阻挠而无法结合，竟双双共赴黄泉。可是像这样的事情始终让我感到费解：这些彼此相爱、并且期望在享受这种爱情中得到至高快乐的人，为何不采取这一最极端的手段：脱离一切关系，忍受各种不便，而是把这对于他们来说至高无上的幸福，连同自己的生命拱手让出。至于强烈程度稍逊的爱情，以及它对人们的轻微袭击，每天我们都有目共睹；如果我们还不至于那么衰老的话，我们还通常有心共感呢。

经过这一番的回忆，我们也就既不可以怀疑这种爱情的存在，也不能怀疑它的重要性；这样，我们就不会因为一个哲学家探讨这一属于所有文学家的永恒主题而感到奇怪；相反，我们会对此感到迷惑不解：这样一件在人们生活当中扮演着如此重要角色的事情，至今为止竟然几乎完全被哲学家所忽略；这一方面的素材仍然未经处理。柏拉图是对这一问题至为关注的哲学家，尤其是在《会饮篇》和《菲德洛斯篇》；但他所表达的看法只是局限于神话、寓言、笑话等，并且大部分的内容也只涉及希腊人对男孩的爱恋。卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中对这一话题的谈论既不充分，同时也是错误的。康德在《论美感和崇高感》（罗森克兰茨版，第435页）的第三节对于这一话题的讨论只涉及了皮毛，并没有给我们带来多少专门的知识；某些部分也是不正确的。最后，柏拉特纳[6]在《人类学》里探讨了这一问题，每个人都会发现他的讨论既呆板又肤浅。而斯宾诺莎对这一问题的定义则值得一提，这只是因为这一定义极其幼稚，足以博取我们一乐："爱情是伴随着一个具有外在原因的表象而产生的兴奋和愉快。"（《伦理学》，4，命题44）所

以，我既没有先行者的讨论可供利用，也没有他们的观点可供批驳。这一题目客观地摆在了我的面前，是自然而然与我对这一世界的考察产生了关联。此外，我根本不可以寄望那些本身就受着性爱激情的控制的人赞同我的观点；那些人绞尽脑汁地以最高尚、最理想和最超凡脱俗的形象表达他们洋溢的感情。对于这些人来说，我的观点是太过肉体和物质方面的，尽管我的观点其实是形而上，甚至是超验的。他们也不曾想一下：如果现在激发他们写下田园抒情诗和十四行诗的对象早出生18年，那他们就可能难得向她投去哪怕是匆匆的一瞥呢。

所有的爱恋激情，无论其摆出一副如何高雅飘渺、不食人间烟火的样子，都只是植根于性欲之中；它的确就是一种更清楚明确、具体特定、在最严格意义上个人化了的性欲。牢记这一事实以后，我们现在就考察一下性爱——它有着各级强烈程度和多种细微差别——所扮演的重要角色，不仅在戏剧和浪漫小说里面，同时也在这世界的现实生活当中——在这里，性爱表现为至为强劲、活跃的推动力，它仅次于对生命的爱；它持续不断地占去人类中年轻一辈的一半精力和思想；性爱是几乎所有愿望和努力的最终目标；至关重要的人类事务受到它的不利左右，每过一小时人们就会因为它而中断正在严肃、认真进行的事情；甚至最伟大的精神头脑也间或因为它而陷入迷惘和混乱之中；它无所顾忌地以那些毫无价值的东西干扰了政治家的谈判、协商和学者们的探求、研究；它会无师自通地把传达爱意的小纸条和卷发束偷偷地夹进甚至传道的夹包、哲学的手稿里面；每天它都挑起和煽动糊里糊涂、恶劣野蛮的争执斗殴，解除了人与人之间最珍贵的联系，破坏了最牢不可破的团结；它要求我们时而为它献出健康或者生命，时而又得奉上财富、地位和幸福；它甚至使先前诚实可靠的人变得失去良心、肆无忌惮，把一直忠心耿耿的人沦为叛徒。总的看来，性爱就好像是一个充满敌意的魔鬼——它执意要把一切都颠倒过来，弄成混乱的一团糟。如此这般的情形，使我们忍不住大声发问：为何这般喧哗和忙乱？这些渴望、吵闹、害怕、困顿，到底是为了什么？不就是汉斯要找到他的格蕾特[7]嘛；为何这样鸡毛蒜皮的小事扮演了这么重要的角色，并为井井有条的人类生活带来这些没完没了的烦扰和混乱？不过，真理的精灵会向严肃认真的探究者慢慢显露答案：我们现在面对的可一点都不是鸡毛蒜皮的小事；相反，这种事情的重要性是与人们所做出的认真、不懈的努力完全相称

的。所有情事的最终目标，不管其上演是穿着拖鞋抑或穿着厚底鞋[8]，实际上比人生中任何其他目标都重要；它们值得人们如此一丝不苟、认真地展开追求。也就是说，这些情事所决定的不是别的，而是下一代人的构成。当我们退出舞台以后，将要粉墨登场的角色——他们的存在和素质——就全由这些风流韵事所决定。正如这些将来的人，其存在完全是以我们的性欲为条件，同样，这些人的真正本质则为满足性欲，即进行性爱而由个人做出的选择为前提；他们的本质无论在哪一方面，也就由此不可挽回地确定了下来。人们为此做出的选择是解答这整个问题的关键；逐级探索一遍强烈程度不一的性爱激情——从只是一般、泛泛的喜欢一直到最狂热的激情——那我们就会更加精确地了解这些选择是如何进行的。这样，我们就会了解到爱欲激情的不同强度源自这种选择的个人化程度。

现在一代人的总体情事，就是人类为将来一代人的构成——而将来一代人又决定了以后无数代人的构成——所做出的考虑。这事情极其重要，因为它并不像其他事情那样，只关乎个人的悲欢哀乐，而是关乎将来人类的存在和特定构成；因此，个人的意欲得到了加强，并作为种属的意欲出现了。正是因为事关重大，情爱事件才显得庄严伟大和崇高感人，爱情的狂喜和痛苦也才有了超验的特性。千百年来，文学家乐此不疲地通过无数事例把爱情的这些心醉神迷和伤心欲绝表现出来，因为没有任何其他题材能比性爱更加吸引人们的兴趣。由于这一题材涉及种属的喜怒哀乐，而其他各类题材只关乎个体的事情，所以，它与其他题材的关系就像是一个实体与这一实体的某一表面的关系一样。正因为这样，一部戏剧如果缺少了爱情情节，那它就很难吸引观众的兴趣；并且，无论人们如何周而复始地重弹这一老调，它也永远不会有穷尽的时候。

被我们意识到的、没有以某一特定异性为目标的泛泛的性冲动，就其本身而言，就是不折不扣的在现象之外的生存意欲。但在意识里显现、目标指向了某一特定个人的性欲，就其本身而言，则是作为一个特定个体而存在的意欲。当后一种情形出现时，虽然性欲本身是一种出于主体的需要，但它却懂得非常巧妙地戴上一副客观赞赏的面具以欺骗意识；大自然需要运用这种策略以达到其目的。在每一个两情相悦的例子

里，无论男女双方彼此的赞赏和钦佩显得多么客观和带有如何崇高的意味，其惟一的目标只是生产一个具有特定本质的个体而已。这一事实首先可由这一点得到证实：在这种恋爱事件里，重要的或许不是彼此的爱慕，而是占有对方，也就是说，享受对方的身体。尽管我们确信得到了异性一方的爱慕，但如果无法获得她的身体，前者丝毫无法弥补后者，并给我们以安慰。不少碰到这种情形的人，已经开枪了断自己。相比之下，那些深爱着对方，却又得不到对方同样爱意的人，只要能够占有对方的身体，亦即得到肉体的欢娱，那他也就可以勉强凑合。要得到这方面的证明，我们可以看看所有那些强迫性的婚姻；还有就是虽然女方对男方没有爱意，但男方通过赠送大量的礼物和做出其他牺牲而换取女方的欢心；另外，还有强奸的例子。整段浪漫情事的真正目的就是生下这一特定的小孩，虽然沉浸在爱情之中的当事双方并不会意识到这一点；至于为达到这一目的而采用的手段和方法则是次等重要的。尽管那些具高尚和多愁善感心灵的人，尤其是那些处于热恋之中的人如何大声反对我的这一大胆、不客气、现实的观点，但他们可都是错的。这是因为：难道下一代人的个性素质不是一个比那些洋溢的激情和脱离现实的肥皂泡高得多和有价值得多的目标吗？的确，在这世上所有的目标当中，还有一个目标比这一目标更重要和更远大吗？也只有这样的目标才配得上我们对爱之激情的深切感受，与爱情相伴的认真、执著，以及这爱情赋予当时情景中微小细节的重要性。只有当我们把这一目的认定为真实的，那我们为了得到心仪的对象而经历的琐碎事情和没完没了的折腾、痛苦才似乎与整件事情相称。这是因为将来一代，及其全部的个性特质，就是经由这些努力和操劳才得以进入生存。事实上，早在我们为满足性的冲动而执拗和具体确切地做出深谋远虑的选择时，这将来的一代就已经蠢蠢欲动了。两个恋人间逐渐加深的爱慕实际上就是新个体的生命意欲，而这新个体就是两个恋人可以并且渴望生产的。事实上，这一个体在这一对男女那充满渴望的四目交投之时，就已经燃起了新生命之火，他们彼此间的渴望宣告了新的个体将是和谐匀称、构造良好。男女双方感觉到了要实实在在地结合、彼此融为一体的渴望，而这融合的一体能够从此存活下去；这一渴望最终就在男女双方所生产的孩子身上得到了实现。在孩子的身上，从父母双方传过来的素质融会结合、自成一体地继续生存下去。反过来，一对男女间彼此明显持续的反感则公开显示由他们两人生产的孩子只能是一个结构糟糕、欠缺自身和谐、不尽美

满的生命。据此卡尔德隆[9]把残忍、可怕的色米拉弥斯称为出自空气的女儿，并把她作为谋杀丈夫、实施强奸以后生下的女儿介绍给我们——卡尔德隆的做法是别有一番深意的。

但是，最终以这样的力量把异性两人专门凑合在一起的，是表现在整个种属中的生存意欲。在这里，生存意欲期望在这两人所生产的个体当中根据自己的目的把自己的本质客体化。这一个体将具备遗传自父亲的意欲，或者性格；得之于母亲的智力，和受之于双亲两人的身体。但这一个体的形状通常取决于父亲，身材的大小则更多由母亲方面决定——这一点是与观察杂交动物以后所发现的规律相符的；这一规律主要是因为胚胎的体积是由子宫的体积大小而定。一个人所具有的绝无仅有的独特个性很难加以解释；两个恋人间独特的和个人的激情也同样如此。确实，归根到底，这两者都是同一样的东西：只不过前者显示于外，而后者则隐藏于内而已。当父母开始彼此相爱，亦即像表达非常精确的英语短语——“to fancy each other”[10]——所说的那样，我们确实就可以把这视为一个新的个体及其生命的“最初萌芽”。就像我已经说过的，在他们充满渴望的眼神交投并锁定在一起时，新生命的第一颗种子就产生了——当然，这一颗种子一如所有其他的种子，通常都被糟蹋浪费了。这一新的个体在某种程度上是一个新的柏拉图式的理念；正如所有的理念都全力以赴争取进入现象界，并为达到这一目的而贪婪地抓住因果律分配给所有这些理念的物质，同样，这一个体的理念也异常激烈和贪婪地争取在现象中实现。这种激烈和贪婪正好反映在这一个体将来的双亲之间狂热的爱欲之中。这种激情在强烈程度上有着无数级别，而其中的两个极端人们至少可以用“感官肉欲”和“圣洁爱情”加以形容；但就其本质而言，所有这些始终是同一样的东西。在另一方面，就其强烈程度而言，这种激情越是个体化，也就是说，被爱的个人越能够惟一满足爱人的愿望——无论这是被爱人外在部分抑或内在素质的原因——和投合爱人那因其自身个性而产生的需要，那这种激情就越强烈。关于这一点，随着下面更进一步的讨论，就会变得更加清晰。我们首先从根本上倾向于爱恋健康、力量、形态和相貌的美，也就是青春，因为意欲首先争取展现的是人种的种属特征——这是人所有个性的基础。一般的打情骂俏、谈情说爱不会要求除此之外更多的东西。与人的种属特征几个方面相关的则是更专门和特别的要求——这些我们将继续具体地探讨。

而一旦看到可以满足自己特别的要求的异性对象，性爱的激情就会油然而生。但达到最高程度的激情则出自两个彼此契合得天衣无缝的个性。正是由于这种契合的作用，父亲的意欲，亦即性格，和母亲的智力在互相结合以后，就可以完美地完成这样一个个体——对这一个体，那普遍的、在这整个种属当中展现自身的生存意欲怀有巨大的渴求，这一渴求是与意欲的大小互相吻合的；一个凡夫的心感受到了超乎他的心所能承受的渴求。而这种渴求的动因也同样是在个人的智力所能理解的范围之外。这也就是真正、巨大的激情之魂。那么，两个人越是完美地在多种多样的方面互相契合对方——这些具体的方面我们将在稍后讨论——那这两个人相互间的激情就越强烈。在这世上并没有两个一模一样的人，所以，某一个别的女人只能最完美地适合某一个别的男人——这都是针对将要生产的小孩而言的。真正狂热爱欲的产生是和两个这样个别、确定的人能够彼此相遇同样的稀罕。但由于这种可能性对于每个人来说始终是存在的，所以，在文学家的作品里面，关于这种激情之爱的描写就能为我们所理解。正因为相爱激情的目的本来就是那将要生产的孩子及其具备的素质，而这也就是这种激情的内核，所以，两个年轻和具一定文化、思想修养的异性，由于在气质、性格和精神思想方面相同一致，他们之间就可以存在一种不含性爱成分的友谊。事实上，在性爱方面，他们甚至会产生某种反感和厌恶。这其中的原因是因为他们结合、生产出来的孩子在肉体上或者精神上会带有不和谐的素质；一句话，小孩的存在与本性会与生存意欲——它通过种属表现出来——的目标不相符合。如果情况恰恰相反，虽然气质、性格和精神思想方面不相一致，并由此产生了相互间的反感，甚至敌意，但性爱却是可以产生和存在的；如果性爱蒙蔽了当事人，使他们对上述那些差异视而不见而导致了婚姻，那这样的婚姻将是非常不幸的。

现在我们将更加深入、彻底地探讨性爱这一问题。自私和利己这一特质深深地普遍植根于每一个性之中；如果要刺激某一个体生物活动起来，那么，我们惟一可以确信达到这一目的的就是利己的目标。虽然种属跟弱小的个体相比，拥有对个体更为优先、密切和更大的权利，但是，当个体需要为种属的构成和持续生存行动起来，甚至做出牺牲时，个体的智力并不能够理解事情的重要性，以致可以为着这一目的发挥作用，因为智力只是为服务个体而设计的。所以，在这种情况下，如果大

自然要达到自己的目的，那就只能通过让个体产生某种错觉，好让事实上只是对于种属有好处的事情，在个体的眼中变成了属于自己的好事。这样，个体才会在错觉地以为为自己服务的情况下，为种属尽力。在这一过程中，某种幻象——它在事成以后就马上消失了——在这一个体的眼前晃动；它取代现实，成为了个体行事的动因。这一错觉就是本能。在绝大多数情况下，我们可以把本能视为种属的感觉——它把对种属有益的东西呈现给了意欲。但因为意欲在这里已经成了个体的意欲，所以，必须让它受骗，以便把种属的感觉所呈现的东西，让它透过个体的感觉加以发觉，也就是说，让个体误以为在追求自己的目标，其实只是致力于普遍[11]（这个词在此采用了本来的含义）的目的。我们在动物的身上最清楚地观察到本能的运作过程——因为动物的本能发挥着至为重要的作用；至于了解本能的内在运作过程，那我们则只能通过观察、感觉我们自身，这和了解一切内在的东西是一样的。当然，人们会以为人几乎是没有本能的，那顶多是新生婴儿寻找和紧抓母亲乳房的那种本能而已。其实，我们有一确定、清晰，甚至复杂的本能，也就是说，精细、认真、一意孤行地选择具体特定的异性以获得性满足的本能。另一个体的美或丑与这种性欲的满足本身，也就是说，只要这种满足是基于个人某种迫切需要的感官乐趣，是根本没有关联的。尽管如此，我们还是相当热切地考虑异性对方的美、丑，以及由此做出小心、谨慎的选择——这种做法因而很明显与选择者无关，虽然选择者误以为这是他自己的作为；这其实是跟真正的目的，跟两人要生产的小孩有关，因为真正的目的就是尽可能得到种属纯粹和正确的典型。也就是说，由于种种肉体上的意外和道德上的劣性，人的多种多样退化和带缺陷的形态也就出现了；尽管如此，人的真正典型，连带其各个部分，总会被重新确立起来。这一切工作就是在美的感觉的指引下进行——这种美的感觉无一例外地指导着性的冲动。缺少了这种美感的指引，性欲就会沦为一种令人厌恶的需求而已。因此，每个人首先都明确喜欢和热切追求最美丽的个体，也就是说，把种属的特征表现得至为纯粹的人。其次，每个人都会在其对象身上特别要求他自身欠缺的优点；甚至与自己的缺陷恰成相反对照的那些缺陷在他的眼里也被看作是美的。例如，矮个的男子会寻找高个的女人，金头发的人喜爱黑头发的人，等等。男人在看到一个符合自己美的标准的女人时，会感觉到心醉神迷，头脑中出现的假象会让他以为与这一个女人结合就是在这世上至为美好的事情——这种错觉就正

是种属的感觉。这种种属的感觉在认出个体清晰表达出来的种属的印记以后，就希望这个男人能把这种属的印记永远保存下来。维持种属典型就得依靠这种对美的明确喜好。这种喜好发挥着如此强大的作用，稍后，我们将专门考察这种喜好的根据理由。因此，在这里起作用的其实是着眼于种属利益的本能，但人们自己却误以为只是在为自己寻找更高的快感享受。事实上，我们可以透过这一本能现象获得对所有本能的内在本质的一个富启发意义的解释，而所有的本能几乎总是驱使个体生物为追求种属的利益而活动起来，就像我们现在谈论的情形那样。一只昆虫为了得到一处产卵的地方而小心翼翼地寻找某一特定的树木、水果，或者粪堆；或者像姬蜂那样，寻找另一只昆虫的幼体；为了达到这一目的，经受劳苦和危险也在所不辞。这只昆虫一丝不苟的谨慎功夫，一如一个人为了满足其性欲而细致认真地挑选一个具备特定的、在个体方面吸引自己的素质的女人。他热切渴望得到她。通常，为了达到这一目的，他罔顾理智的反对，不惜牺牲自己的幸福生活而缔结愚蠢的婚姻；或者，卷入一桩风流韵事之中，并为此赔上自己的财产、荣誉和生命；他甚至会做出诸如通奸、强奸等犯罪行为。所有这一切，不过就是为了服从那君主般的、无处不在的大自然意欲的旨意，以最适当的方式为种属效劳，尽管这是以个体为代价。可见所有的本能都好像是按照某一目标概念而行事，然而头脑中其实并没有这一概念。一旦行事的个体缺乏能力理解种属的目标，或者不愿意追随这一目标，那大自然就会把本能植入这一个体之中。因此，一般来说本能只是给予动物，而且主要是给予最低等的动物，因为这些动物只有很微弱的理解力。几乎只有在现在考察的这一情形下，人们才获得了本能：人们虽然懂得性爱的目的，却不会以所需的热情，也就是说，甚至不惜付出自己个人利益和幸福的代价，追求这一目的。真相在这里，一如所有的本能，摇身一变而成为人们头脑中的错觉、幻想，以便给意欲施加影响。这一肉欲享受的错觉向这个男人虚构出这样的前景：在一个他觉得美丽的女人的怀里，他会得到比在别的女人怀里所得到的更多的快感享受；或者，这一错觉使这个男人认定某一特定的个人，并确信占有这个女人就会给他带来无限的幸福。这样，他就误以为现在是为了自己的享乐而花费劳动和做出牺牲，但他这样做其实只是为了维持种属正规的典型；或者，只是某一全然确定的个体现在要求进入生存，而这一个体只能出自这一对双亲的结合。在此，我们看到了本能的特征，也就是说，某种行事似乎遵循着某一目

标概念，但这一目标概念其实并不存在；受到这种错觉驱动的人通常甚至憎恶这一目的，并希望避免达到这一目的，亦即生殖，但正是生殖的目的引导他做出性行为——几乎所有非婚姻的私通行为都属于这种情形。这一事实与我所阐述的本能的特征相符合：每个热恋中的人在终于得到他的快感以后，都会体验到一种莫名其妙的失望；他会很惊讶地发现：自己苦苦渴望的东西并没有比任何其他别的性的满足带来更多的东西，他也看不出这种满足到底给了他多少好处。这一欲望与其他欲望的关系就犹如种属与个人，也就是说，无限之物与有限之物的关系。而这一欲望的满足本来就只是为了种属的利益，并不会进入个体的意识；而这一个体受着种属意欲的鼓动，在这种情形下做出种种牺牲，为一个完全不属于自己的目的服务。所以，在伟大的工作终于大功告成以后，每一个恋人都会发现自己受骗上当了，因为错觉消失了，而全凭这一错觉的作用，个体才会受到种属的蒙骗。因此，柏拉图相当确切地说过："没有什么比性欲更会吹牛的了。"

所有这些再一次让我们更多地了解动物的本能和机械性的倾向。毫无疑问，动物也是受到某一错觉的影响——这一错觉假意许以它们快活。这样，这些动物就为种属孜孜不倦地劳作和做出种种自我牺牲。鸟儿建造自己的巢儿；昆虫寻找适合产卵的地方，或者捕捉一些并不适合自己享用、但却必须放置在卵子旁边、作为将来出生的幼虫的饲料；蜜蜂、黄蜂、蚂蚁埋头营造那巧夺天工的建筑物和异常复杂的系统。它们肯定都受到某种错觉的引导，这种错觉把为种属的服务裹上一层自我目的的外衣。这或许是理解在外部展现下面深藏着的本能内在或者说主观运作过程的惟一途径。但从外在或客观上看来，我们发现那些主要听任本能摆布的动物——尤其是昆虫——在它们的身上，神经节系统，亦即主观的神经系统，占据着相对于客观的大脑系统的优势。我们由此可以得出结论：这些动物与其说被一种客观的、正确的认识所驱使，不如说是因为主观的、能够刺激起欲望的表象的作用而行动起来——这些表象是通过神经节系统作用于脑髓而产生；因此，这些动物也就是被某种错觉所驱动。这就是所有本能发挥作用的生理过程。我再举出一个例子以解释人的本能所发挥的作用，虽然这一例子不是很鲜明，那就是怀孕妇女那刁钻的胃口：这似乎是为了胚胎的营养，灌输给胚胎的血液有时必须发生某一特别或者明确的变化；这样，能够引起这种变化的食物马上

就成了孕妇心目中异常诱人的美食；错觉因而也就产生了。因此，女人比男人具有多一样本能；同样，女人的神经节系统更为发达。对于人类而言，他们所具有的脑髓优势解释了为何他们的本能比动物少；而且，甚至这么点点的本能也容易遭到误导，也就是说，那本能地引导着人们挑选配偶以满足性欲的美感，会误入歧途而堕落为鸡奸的癖好[12]。这与某些丽蝇的例子相类似：它们不是依据本能把卵产在腐肉上面，而是把卵产在海芋的花朵上面——丽蝇被这种植物的腐肉气味误导了。

至于一切性爱的后面都隐藏着完全着眼于将要生产的后代的本能——这一事实可以从对这一本能更为详细的剖析中获得完全证实；因此，这些分析是不可以省略掉的。首先，就其本性而言，男人在爱情方面喜欢多变，而女人则倾向于专一。男人从获得了性欲满足的那一刻起，他的激情就明显下降了；几乎其他每一个女人都会比他已经占有的女人更能吸引他：因为他渴望变换口味和花样。相比之下，女人的恩爱之情却从那一刻起日渐增加。这是大自然的目的所使然：它的目的就是延续，也就是尽可能地繁殖种属。也就是说，一个男人可以在一年里方便、容易地生育超过一百个孩子，只要他有足够数量的女人；但一个女人，无论她跟多少个男子在一起，也只能在一年里把一个孩子带到这世上（孪生孩子除外）。因此，男人总是环顾寻找更多的女人；而女人则相反，女人会紧紧地依附自己的那一个男人。这是因为大自然驱使她留住将来小孩的养育者和保护者——她这样做是本能的作用，并不曾经过她的思考。由此看来，婚姻上的忠实对于男人来说就是人为的，但对于女人则是自然的。因此，女人的通奸行为比男人的这种行为更加难以原谅：从客观上看，是因为女人的通奸行为所带来的恶果；从主观上看，因为这种行为是违犯自然的。

不过，为了让我们的考察更加完全、彻底，使人们信服地意识到：对异性的喜爱，无论看上去是多么的客观，都只不过是一种经过了乔装打扮的本能，亦即维持种属典型的种属感觉而已，那我们就有必要仔细地考察在这种对异性的喜爱里，引导我们这种喜爱的考虑理由（原因）。我们必须深入其中的细节，虽然这些东西在哲学著作中出现似乎很奇怪。这些考虑因素可分为直接与种属的典型，亦即与形体美有关的一类；目标着重于精神、心理素质的一类；和最后属于相对的一类：它

们出自两人中某一方单一、不正常的素质需要得到另一方的修正和中和。我们将逐一对它们进行讨论。

对方的年龄是引导我们的喜爱和做出选择的首要考虑因素。总的来说，我们会认可从月经开始到月经结束的一段年龄，虽然明显偏爱从18岁到28岁之间的女子。处于这一年龄段之外的女人不会再能吸引我们；一个年老的，亦即闭经的女人会引起我们的厌恶。长相不美、但处于青春年华的女子永远有其魅力；但不再年轻的美丽就没有吸引力了。在此，那在无意识之中引导着我们做出选择的计划目的，显而易见就是繁殖后代。每个人随着自己远离生育或者受孕的最佳时期而相应地失去了吸引异性的魅力。引起我们喜爱的第二个考虑因素就是健康。急性病只是暂时困扰我们，但慢性病，或者体力（智力）的衰退都会吓倒我们，因为这些东西是可以遗传给小孩的。第三点考虑因素是对方的身体骨架结构，因为这是种属形态的基础。除了高龄和疾病以外，没有什么比畸形的身材更能引起我们的反感，哪怕配上最美丽的一张面孔也难以弥补这方面的欠缺；甚至一张至为丑陋的面孔，只要有一挺拔身材为之撑腰，那就绝对更胜前者一筹。我们对对方身材骨架的有欠匀称是至为敏感的，例如，短足、矮腿、缩了水似的身材；还有那一瘸一拐的走相——如果这不是外在事故所造成的话。相比之下，一副绝妙、匀称的身材却可以让我们着迷，它足以弥补所有其他的缺陷。大家对小足的珍视也可归入这一类的原因。小足的重要是因为小足是种属的基本特征，没有动物能有人这样小的、加在一起的骶骨和蹠骨，而这一特征又是跟人们直着身子走路有关。人是蹠行哺乳动物。据此，耶稣·西拉克[(13)]说过："一个身材匀称、有着美丽双脚的女人，就好像是有着银基座的金柱子。"牙齿同样是我们所看重的，因为这些对于汲取营养是很重要的，尤其是它们会被遗传给子女。第四个考虑就是对方的身体要达到一定程度的丰满，也就是说，身体的植物功能、肉体和柔软性要占据优势，因为这会保证带给胎儿丰富的养料。如果女方瘦削无肉，那就让人大倒胃口。女人的丰满胸脯特别能够吸引男人，因为女人的胸脯与她的生殖机能直接相关——它向新生儿保证提供丰富的食物。但特别肥胖的女人却刺激起我们的厌恶情绪，原因在于这种身体状态显示子宫萎缩，亦即难以受孕。这些不是经由大脑，而是透过本能知道的。最后，对方是否面孔漂亮也是一个因素。在这里，我们首先关注的是脸部的骨头。人们主

要察看对方的鼻子是否好看，短小、鼻孔朝天的鼻子会糟蹋掉脸上的其他好处。鼻子稍微向上抑或向下弯曲决定了不知多少女孩子的生活幸福，并且应该是这样：这可是关系到种属典型的问题。由上颌骨形成的较小嘴巴，作为人的脸部的种属特征是非常重要的，它与动物的嘴巴恰成对照。向后收缩、好像被人砍削了一截的下巴尤其令人作呕，因为明显突出的下巴是我们人类种属独一无二的特征。最后，我们会察看对方的眼睛和额头是否漂亮，因为眼睛和额头与人的精神素质，尤其是遗传自母亲的智力素质有关。

相比之下，至于在无意识中导致女人喜爱异性的理由，我们自然不能那么详细地罗列出来。大体上，我们可以说出下面这几点。她们偏爱从30岁到35岁年龄段的异性，也就是说排在年轻小伙子之前，尽管后者其实显示了最高的美。这其中的理由就是女人并不是由审美趣味指挥自己；她们其实受着本能的引导——她们的本能使她们看到处于上述年龄段的男人达到了生殖力的顶峰。总的来说，女人对男人的外在美，尤其是英俊的面孔并不那么重视——她们似乎把传给孩子美貌的任务独力承担了下来。吸引女人的主要是男人的力量，以及与此相关的勇气；这些东西能够保证生产强壮的子女，同时也让她们有一个强壮的保护者。男人身体上的每一样缺陷，对种属典型的每一处偏离都可以被这女人消除——就他们所生的孩子而言——只要这个女人本身在这些方面无懈可击，或者在这些方面朝着相反方向明显突出的话。只有那些专属于这个男人性别的、母亲因而无法提供给孩子的素质才是例外。属于这一类别的素质包括男人的躯干骨骼、宽阔的肩膀、勇气、胡子等等。因此缘故，女人经常会爱上一个相貌丑陋的男人，却永远不会喜欢一个没有男子气的男子，因为她们无法中和、抵消这个男人在这方面的缺陷。

在性爱的背后隐藏着的第二类考虑因素着眼于精神方面的素质。就这方面而言，我们会发现女人普遍受到男人的心或者说性格的素质的吸引，因为这些是遗传自父亲的。女人特别喜欢男人坚定的意志、果断和勇敢的作风，或许还有诚实、仁慈的心地。相比之下，智力方面的优点却不会对女人发挥直接的和本能的作用，这恰恰是因为这些东西孩子并不受之于父亲。对于女人来说，悟性是不重要的；事实上，超人的思想能力，甚至思想的天才反倒会造成不妙的效果呢——因为这是不同于常

情的事情。我们经常看到一个丑陋、愚蠢和粗野的家伙比聪明、有文化修养和亲切可爱的人更能获得女人的欢心。出于两情相悦而结秦晋之好的人，有时候在智力本质方面差异相当悬殊。例如，男方是一个粗鲁、孔武有力、思想狭窄的人，女方则温柔、思虑细腻、富于审美情趣和文化修养等。或者，男方学富五车，甚至是个思想天才，而女方则是十足的呆头鹅：

> 这就是维纳斯女神的意旨；
> 她开着残忍的玩笑，喜欢
> 把不相匹配的形体和精神，
> 束缚在同一枷锁之下。

——贺拉斯：《卡米娜》

这其中的理由就是在这件事情上，发挥主导作用的是某些与智力上的看法迥然不同的考虑因素，亦即出于本能的考虑。人们在婚姻里寻找的不是卖弄才智的消遣，而是生儿育女；婚姻是两颗心，而不是两个脑的结合。当女人说爱上了男人的头脑思想时，那是本性退化的过激表现。相比之下，在男人对女人发自本能的爱情中，男人并不会受到女人性格素质的左右。因此，那许许多多的苏格拉底才会娶了珊迪普[14]这样的河东狮，例如，莎士比亚、阿尔布希特·丢勒、拜伦等。但女人的智力素质却会发挥出某种影响，因为这些东西是由母亲遗传给孩子的；不过，这种影响却轻易被美丽的身体所压倒，因为后者关乎更为关键的东西，所以，后者产生的影响是直接的。尽管如此，由于对母亲的智力影响孩子的智力有所感觉和有所经验，所以，母亲们会让女儿们学习优美艺术、语言，等等，以让她们在男人的眼里显得更有魅力。在这里，她们试图运用人为的手段促进智力，就像在需要的时候她们会人为地增大其臀部和隆起其胸部一样。大家必须记住：我们在这里讨论的始终是那完全出于本能的、直接的两性间的相互吸引，而真正意义上的两性相爱只能由此产生。至于一个富于理性和有文化思想修养的女人会珍视一个男人表现出来的悟性和思想；和一个男人出于理性的思考，审视和检验新娘的性格，并看重和考虑这些——这与我们现在探讨的问题是没有关联的。这些想法和行为为理性选择婚姻对象奠定了基础，但却不会构成那充满激情的性爱，而后者才是我们正在讨论的题目。

到现在为止，我只是探讨了在性爱方面引导人们的绝对的、亦即适用于每一个人的考虑因素。现在我要谈到的是相对的、属于个人的考虑因素；因为这些考虑的目的是矫正那已呈现出缺陷的种属典型，使现在已经出现在挑选者身上的种种偏离种属典型之处纠正过来，让后一代人回复表现出纯粹的种属典型。为此原因，每个人都喜爱在异性身上自己所没有的东西。出自个人自身构成的原因、以这些相对的考虑因素为基础，把目标瞄准在对方的自身构成以后所做出的选择，和只是出于绝对考虑因素的选择，两者相比前者显得更为坚决、独特和具体。可见，真正狂热的激情一般都出自这些相对的考虑因素；发自绝对考虑因素的则只是平淡无奇的喜爱。据此，那些长得端正、匀称、无可挑剔的美人很少燃起强烈无比的热情。因为要生发这种真正狂热的激情，是必须具备某些条件的——这只能用一个化学方面的比喻才可以表达清楚：这异性双方必须能够互相中和，就像酸和碱中和而成为一种中性盐一样。激发真正狂热性欲所需的条件基本上是下面这几点。首先，所有性别特性都是某一片面的特性。这种片面特性在一个人的身上比在另一个人的身上更显明、程度更高。而在每一个人身上的片面特性也只有通过异性中的特定一位得到补足和中和，因为每一个人都需要得到与自己个体的片面特性相反的某一片面特性以便互相取长补短，共同构成一个完整的人类典型，而这一典型就将反映在将要出生的新个体身上，而这一新个体的构成永远是一切努力所要达到的目标。生理学家知道一个男人身上所具有的男人特性和女人特性是有无数等级的：如果男子特性降至最低程度，那这个人就是令人作呕的两性人和畸胎；如果女子特性增至很高的程度，那他又成了妩媚的雌雄同体、男性女子。经由前者或者后者他都可以变成一个完整的两性人，而有些人则是处于男、女两性的中间，他们都不可以被归于男的或者女的性别，因而也就不适合繁殖。我们现在讨论的两种个体特性的互相中和需要男方所具有的某种程度的男性特性正好对应着女方的某种程度的女性特性；这样，双方的结合也就消除了彼此的片面特性。因此，最有男性气的男人会寻找最有女人味的女人，反之亦然。同样，每个人都会寻找在性别特性程度上与自己相应的异性一方。至于两人间在这方面的对应达到了何种程度，那就由男女双方凭本能去感觉；而这方面的对应，与其他相对的考虑因素一道，是更高程度的爱欲的根源。当恋人们充满激情地抒发其令人感动的心灵相通时，情形通常就是：正如我在这里指出了的，男女双方就他们将要生产的生

命及其是否完美，已经达成了协调一致。的确，这种协调一致明显比他们的心灵相通重要得多；后者在婚后不久经常就会转变为烦人、难受的龃龉。接下来是其他相对的考虑因素——它们的共同基础就是这一事实：每个人都试图通过对方以消除自身的弱点、缺陷，以及种种偏离典型之处。这样，这些不良之处就不会在生下的孩子身上得以延续，或者进一步发展为完全反常的东西。一个男人的肌肉力量越弱，那他就越想找个身强体壮的女人；女人也会做出这方面的同样事情。因为女人稍欠肌肉力量是合乎自然和普遍的情形，所以，一般来说，女人都会更喜欢强壮的男人。再者，身体的大小是需要考虑的重要一点。小个男人特别喜欢身材高大的女人，反之亦然。更确切地说，如果这小个男人的父亲身材越高大——这小个男子只是因为母亲的影响才成为现在这个样子——那这小个男子对高大女子的喜爱程度就相应越高，因为他从他父亲那里继承了能够供应血液给一副高大身躯的血管系统及其能量。但如果他的父亲和祖父身材矮小，那他对高大女子的喜爱就不会那么明显了。高大女子对高大男子的厌恶，其根源就是大自然为了避免产生过于高大的种族；否则，以这一女子所遗传的力量，这一种族就会因为太过衰弱而不能久活。但如果这样一个高大的女子选择一个高大的丈夫——这或许是为了在社会上显得体面一点的缘故——那么，生下的后代一般来说就将为此愚蠢付出代价。此外，人们对头发和皮肤的颜色也是相当看重的。金黄色头发的人绝对喜欢发色黝黑或者棕色的异性；但后者却很少喜欢前者。这其中的理由是金发、蓝眼睛形成了变种；它几乎可以说是一种反常的现象，这近似于白老鼠，或者起码是白马的一类。这种人并非土生土长于地球的其他地区，甚至南北极的邻近地区，他们只是独一无二地出现在欧洲；并且，他们明显来自斯堪的纳维亚。在此我附带说出我的看法。我认为白色皮肤对于人来说是非自然的；人的自然肤色是黑色，或者褐色，正如我们的祖先印度人那样。所以，白人并非原初出自大自然的怀抱，因此也没有白人这一人种，尽管人们对此颇多谈论。其实，白人的皮肤只是褪色了。当这些人被赶到陌生的北方以后，他们就像移植到那里的热带植物；像这些植物一样，他们在冬天需要一个温室。经过千万年的时间，这些人的皮肤就褪成白色了。茨冈人（吉普赛人）——一个在大概4个世纪以前就移民进入欧洲的印度人部族——就让我们看到了从印度人的肤色过渡到我们现在肤色的情形。因此，大自然在人的性爱中争取回归属于人的原型的黑色头发和褐色眼睛；但白皙

的肤色已经成了一种第二天性，虽然这还不至于使我们对印度人的褐色皮肤感到反感。最后，每个自身有缺陷和偏离典型之处的人也会在异性的身上寻找和追求能够起矫正作用的相应部位；这一部位越重要，那这种寻找和追求就越坚决。鼻子扁平的人对鹰钩鼻子、鹦鹉脸会情有独钟；至于身体其他部位，情况也是一样。身材、手脚异常高挑、纤细的人甚至会认为过于矮短、敦实的异性也是一种美。对异性脾性的考虑也与此相似：每个人都会偏爱与自己相反的性情，但偏爱的程度视这个人在这方面的特征是否明显、突出。一个在某一方面相当完美的人虽然不会喜爱和追求异性在这一方面的缺陷，但他对这方面的欠缺完美会比其他人更能迁就和接受，因为他本人可以确保子女不会获得这方面的重大缺陷。例如，如果一个人本身肤色相当白皙，那他就不会很反感对方泛黄的脸色；但如果自己是这个样子，那他就会觉得白净的肤色简直就是美若天仙。有时候，一个男人会爱上一个明显丑陋的女人——出现这种情形是因为除了上面所讨论的男、女特性程度恰好互相对应而构成和谐以外，女方身上的总体反常之处也与这个男人所具有的反常之处恰成对比，并因此发挥纠正和调整的作用。一旦出现这种情形，男女相互间的爱欲通常就会达到相当强烈的程度。

我们是那样认真地审视和检查女人身体的每一部分——当然，女人也从她的角度检查男人；我们察看一个开始获得我们欢心的女人时，那种小心翼翼和一丝不苟的态度；我们在选择时的执迷不悟、一意孤行；新郎对新娘的密切留意，以防在哪个方面因看走了眼而出错，以及他对女方身体关键部位的太过或者不及的高度重视——所有这些谨慎和认真是与最终目的的重要性完全相称的。这是因为将要出生的新生儿一辈子背负与此类似的身体部位。例如，如果女方背部只有很轻微的弯曲，那这就很容易把驼背传给她的小孩；其他部位也是这样的情况。当然，当事人本身并没有意识到这些东西；相反，每个人都以为做出这样困难的选择只是出于获得性欲快感（但这从根本上并不曾参与其中）。不过，在自己身体交合的前提下，他准确无误地做出了符合种属利益的事情，而他的秘密任务就是尽可能地维护种属纯粹的典型。在此，个体在并不知情的情况下，依据更高的、种属的命令行事。正因为这样，他才那样看重那些可以是，并且的确是无所谓的事情。当两个年轻异性首次见面时，在那种互相打量的无意识的认真劲里，在投向对方的特征和部位的

探求、查询的锐利眼神中，都隐藏着某种奇特的东西。这种考察和探求也就是种属守护神对这男女双方有可能生产的个人及其素质的思考。男女各自对对方的满意和渴望程度由这种思考的结果而定。这种渴望在达到了某一相当程度以后，可能会因为突然发现此前不曾观察到的东西而减弱和熄灭。这样，种属守护神为所有能够生殖后代的人思考将来一代的问题。这一代人的构成是那一刻不停地忙碌着、思考着、盘算着的丘比特所一手操持的重要工作。与这种关乎种属和以后千秋万代的伟大事情相比，那加在一起也不过犹如白驹过隙的个人事情是琐碎、不足道的；于是，丘比特随时准备着无所顾忌地牺牲这些个体。这是因为丘比特与众个体之比，就是不朽与可朽之比。他的利益与个体利益相比，也就犹如无限与有限相比。由于丘比特意识到自己掌管着的事情比所有其他只涉及个体苦乐的事情更高一级，所以，在混乱的战争中，在熙攘的生意场里，或者在瘟疫肆虐的间隙里，丘比特仍能超然、不为所动地忙于自己的职责；甚至在孤独、冷清的修道院里，他仍在继续处理分内的事情。

在上述的讨论中，我们已经看到爱欲的强度随着爱欲的个人化程度而增加，因为我们指出了：两个个体的身体构成可以是这种情形：为了达到尽可能地确立或者恢复种属典型的目的，这其中一个个体就是另一个个体的特定和完美的补充，后者因此也就惟独渴望前者。出现这样的情形也就产生了相当程度的激情；因为这一激情指向了某一独特的对象，并且惟独指向了这独一无二的对象，因而就好像肩负着种属的一件特殊任务似的，所以，这种爱欲激情马上就带上了某种高贵和崇高的色彩。根据与此相对应的理由，纯粹的性的冲动就是平凡、庸俗的，因为这种性欲并没有个人化，它的对象是所有的异性；这种性欲只是争取在数量上保存种属，而很少考虑到质量问题。不过，个人化以及与之相伴的强烈爱欲却可以达到这样厉害的程度，以致如果无法得到满足，那这尘世间的一切好处，甚至生命本身都会失去其价值。到了这个时候，这种爱欲的激烈程度是任何其他欲望都无法相比的。当然，这种爱欲激情会使一个人不惜做出任何牺牲；如果这种欲望始终无法获得满足，它会导致疯狂或者自杀。这种异乎寻常的激情的根源，除了上述选择性爱对象所进行的种种考虑以外，肯定还有其他无意识的考虑——而这些我们是无法看见的。我们只能做出这样的假设：在此，不仅男女双方的肉

体，而且，男方的意欲和女方的智力都特别地彼此匹配；这样的结果就是：某一具体、特定的个体只能经由这一对男女产生；这一个体降临在这世上是种属守护神的旨意，但这其中的理由我们却不得而知，因为这些理由和根据藏于自在之物的内在本质之中。或者，更准确地说吧，生存意欲要求在这一特定的个人身上化为具体的客体，而这一特定的个人只能经由这一父亲和这一母亲才能产生。至于自在之意欲的这一形而上的渴求，对于各种生物来说，它的首要活动区域不是别处，而是生产这些生物的未来双亲的心；这一强烈的欲望攫住了他（它）们的心。他（它）们误以为是为了自身的缘故而渴求，但其实，他（它）们此刻追求的是纯粹形而上，亦即存在于现象系列事物之外的目的；也就是说，当将来的个体要闯进生存的渴望——这一渴望发自所有生物的本源，并且，也只有经过双亲的结合才能成为可能——反映在现象里，它就成为了这一个体将来双亲之间强烈的、把别的一切置之度外的爱欲激情。事实上，这种渴望表现为一个绝无仅有的错觉——正是因为这一错觉的作用，一个热恋中的人才会为了和这一女人同床共寝，不惜献出这世上的一切好处；但与这一女人同眠事实上并不比和其他别的女人同眠给他带来更多东西。可是不管怎么样，能够与这一女人大被同眠就是他期望达到的目的——这一事实可以由此看得出来：甚至这种强烈的情欲，就像其他所有情欲一样，也在享受个中欢娱的当下消退了；当事人为此也感到无比惊讶。这种情欲也会由于，例如，这女子不育（根据胡夫兰[15]所言，不育可以由19种偶然的身体构造缺陷所引致）而消退——这种不育使大自然真正的、形而上的目标无法实现。但诸如此类的情形天天发生：无数百万计的种子都被浪费和糟蹋了。在这些种子里，形而上的生命原则同样在争取进入生存。对此我们只能得到这样的安慰：无穷无尽的空间、时间、物质和因此无可穷尽的时机等待着生存意欲重新作出努力。

柏拉色斯并没有讨论过本章的话题，我的这整个思路对他来说也是陌生的；但我在这里陈述的观点肯定在某时某刻曾经浮现在他的脑海里，哪怕它们只是匆匆掠过，因为他在完全是另一种的上下文里，以一种随意的方式，写下了下面这些值得注意的看法："这些人是上帝结合在一起的，例如，乌利亚斯的妻子和大卫王；虽然这种关系（人们的头脑也只有姑且这样想）与正当和合法的婚姻关系正好相悖。但为了所罗门

的诞生——他只能经由巴芙丝芭和大卫的精子所产生，虽然那只是通奸——上帝把他们结合在一起了。”（《论长寿》，I，5）

爱欲所带来的渴望和思慕——这是各个时代的文学家运用难以胜数的方式没完没了地抒发、但又永难穷尽的主题；他们甚至做得还不够呢。这种渴望和思慕把得到某一特定的女子与享受无尽快乐紧紧地联结了起来；一旦想到不可能占有这个女子就会感受到无以名状的痛楚。爱欲的这种渴望和痛苦不可能出自一个匆匆而逝的个体所能有的需求；这些渴望和痛苦其实是种属精灵发出的叹息——这一种属精灵在此看到了能够达致其目的的无可替代的手段；它要么得偿所愿，要么眼巴巴看着机会失之交臂；它因此发出了沉重的呻吟声。惟独种属才会有无尽的生命，并因此具备能力拥有无尽的渴望、无尽的满足和无尽的痛苦。但这些东西现在都被囚困在一个凡夫的狭窄胸膛之内，这也就难怪他的心胸似乎都要爆裂了；并且，尽管胸中充满了无尽的酸、甜、苦、辣，但却又无法找到言语直抒胸臆。因此，这些也就成为了所有伟大情爱诗篇的素材——这些诗篇据此采用了超验的、翱翔于尘世事物之上的形象比喻。这就是彼特拉克写作的主题，塑造圣·倍夫、少年维特和雅可布·奥蒂斯的素材。除非以我这里所说的原因解释，否则，这些人物就是不可思议的；因为对所爱的人那种无以复加的赞赏不可能是建立在她所具有的精神素质或者泛泛的客观、实在优点之上，因为坠入情网者通常还没有对他的恋人了解到这个份上，例如，彼特拉克就属于这样的情形。惟独种属的精灵才可以一眼就看出这女子对于种属及其目的所具有的价值。一般来说，激情都是在看到对方的第一眼燃起：

深爱的恋人，有谁不是一见就钟情的呢？

——《皆大欢喜》，第三幕，第五场

在马迪奥·阿勒曼[16]所写的、在这250年间颇负盛名的浪漫爱情小说《阿尔法拉契的古兹曼》里，有这样一段在描写爱情方面引人注目的言论：“人们真要相爱的话，是不需要花费很长时间的，也不需要煞费思量和做出某种选择的；就在初次的惟一的一眼里，男女双方之间就已经有了某种投契和一致，或者，就像我们在日常生活中所习惯说的：他们本身气味相投，而星宿的某种特殊影响促成了这一件事情。”（第二部分，

第三篇，第五章）据此，失去了所爱的人——无论是因为情敌或者死亡的原因——的痛苦对于热恋中的人来说，更甚于任何其他的痛苦，因为这种痛苦具有超验的特性——它不仅涉及个人，而且还涉及个人所具有的长久、永恒的本性和种属的生命；这一个人现在受到种属意欲的召唤，并承担起种属委派的任务。因此，出于爱情的嫉妒是那样的厉害和折磨人，而放弃我们的恋人则是所能做出的最大牺牲。一个英雄以恸哭、悲鸣为耻，但发自爱情的除外。因为在这里，痛哭流涕的不是他这个人，而是他的整个种属。在卡尔德隆的《伟大的齐诺比亚》一剧中，在第三幕里，齐诺比亚和德西斯进行一段对话；后者说：

天啊！你是爱我的吗？
那我宁愿放弃千万场胜仗，
我马上回来……

在这里，此前一直压倒了各种利害得失的荣誉和尊严，一旦在性爱，亦即种属的利益加入战团，并看到了更大的利益所在以后，就马上夹着尾巴溃败了。这是因为性爱相对纯粹个体的利益占据着绝对的优势，不管后者有多重要。因此，荣誉、责任、忠诚能够抵挡住其他的诱惑，甚至死亡的威胁，却惟独臣服于性爱。同样，在私人生活里，没有哪些方面比性爱问题更让人缺乏认真态度的了。那些在其他方面相当忠诚、老实和公正的人，一旦强烈的性爱，亦即种属的利益，俘虏了他们，有时也会变得轻率和随便，无所顾忌地做出通奸行为。他们似乎意识到自己这样做是为着一个更高的理由——这是个人的利益所无法给予的；这正因为他们是为着种属的利益行事。尚福尔[17]在这方面的议论值得我们注意："当一个男人和一个女人相互之间产生了强烈的激情，我始终是这样认为的：无论妨碍他们结合的障碍是什么，诸如丈夫、父母等，根据大自然和神圣的权利，这两个恋人是属于各自对方的，不管人类的法律和规章是什么。"（《格言录》第六章）谁要是对这种说法感到忿忿不平，那他就看看《圣经》的《福音书》好了：救世主对待被逮住的通奸妇人表现出异乎寻常的宽容，因为救世主同样假定了每一个在场的人都犯了这同一样的罪行。从这一观点出发，薄伽丘所著的《十日谈》的绝大部分看来纯粹就是种属守护神对个体权利和利益的嘲笑和讽刺，后者都遭到了前者的践踏。当社会地位的差异和类似情形妨碍狂热恋人的结合

时，种属守护神同样轻而易举地把这些东西视若无物，随手把它们推到一边去。种属守护神追求的目的关乎无尽的后世，人为的规章、法令和顾虑都被弃如敝屣。出于这同样深藏不露的原因，一旦狂热爱情的目的受到威胁，人们就会不惜冒险，甚至胆小、怯懦的人在此时都会变得勇气十足。在戏剧和小说里，年轻的主人公维护自己的爱情，亦即种属的利益，终于战胜了那些关注着主人公个体幸福的老一辈人——每当看到这些，我们就感同身受地为他们高兴。这是因为这些恋人的努力和争取在我们眼里比所有妨碍、阻挠他们爱情的东西都更重要和伟大，所以，也更公正、合理，正如种属比个体重要得多一样。据此，几乎所有喜剧的基本主题都是种属守护神及其目的登场亮相，但这些与剧中个人的自身利益背道而驰，并因此对剧中人的个人幸福构成威胁。一般来说，种属守护神最终会达到目的——这样的安排与诗意的合理性相吻合，使观众们得到了满足；因为观众感觉到种属的目的远远优先于个人目的。因此，在故事的结尾时，作者会放心大胆地让有情人赢得胜利，终成眷属，因为作者和这些有情人一道受到这一错觉的影响：这些有情人终于奠定了自己的幸福；但实质上，他们只是为了种属的利益，罔顾深谋远虑的长辈的意愿，甘愿奉献了自己的安乐。在个别、反常的滑稽剧中，作者则试图把这种情形颠倒过来：主人公以种属的目的为代价，换取了个人的幸福。但观众感觉到了种属守护神所受到的苦痛，他们不会因个人为此得到了好处而感到有所安慰。在我的记忆中，属于这一类的玩笑剧有《十六岁的女王》和《理智的婚姻》。在爱情题材的悲剧里，因为种属的目的遭到挫折，所以，恋人作为种属的工具，一般也就同时消灭了，例如，《罗密欧与朱丽叶》、《旦克里德》、《唐·卡洛斯》、《华伦斯坦》、《梅西纳的新娘》等。

一个处于热恋状态的人常常会有滑稽性的、时而又是悲剧性的表现。这两种情形之所以出现是因为一旦被种属精灵所占据，个人也就听任它的摆布，再也不是属于自己；这样，他的行为与他的个人就不相一致了。处于强烈的爱欲状态时，一个人的思想会沾上某种诗意的、崇高的色彩，甚至带有一种超验的和超越肉体的倾向；因此缘故，他的眼睛似乎再也无法看清自己真正的、属于自然和肉体的目的。造成这一切的根本原因就在于此时此刻的他正受到种属精灵的鼓动，而种属的事务比起所有那些只是涉及个体的事情不知要重要多少倍；他接受了种属精灵

分派的特殊任务，要确立后代的存在：这一后代必须具备这特定的、具体的个人本质特性，并将延绵不绝；但这一本质特性只能从作为父亲的他和作为母亲的他的心上人那里获得，否则，如此这般的后代是不可能进入生存的；现在，生存意欲的客体化坚决、明确地要求进入这一生存。正是因为恋人感觉到自己正在从事着具有超验重要性的事情，所以，他们才会超越了所有尘世、凡俗的事情，甚至超越了他们自己，并使他们的那些肉体欲望裹上这样一层超越肉体的外衣。哪怕是一个最干巴、乏味的人，他的爱情仍然构成了他生命中的一段诗意的时光。当这种情形出现时，我们有时候就会看到某种滑稽的色彩。那要客体化为种属的意欲，其分配给个体的任务，在恋人的意识里会呈现出一副假象，好让恋人以为：如果与这一女性个体结合，那他就会得到无尽的极乐。处于最强烈的爱欲状态时，这一美好的幻象会照射出熠熠光彩；如果无法达到爱欲的目的，那甚至生命本身也会失去其所有魅力；生活从此就会显得平淡、乏味、了无生趣，以致对生活的厌恶甚至压倒了对死亡的恐惧。这样，轻生的事情就时有发生了。这个人的意欲已经陷入了种属意欲的漩涡里；或者说，种属意欲已经远远压倒了个体意欲，以致这个人如果无法为种属意欲效劳的话，那他也就不屑于仅仅继续发挥其个体意欲的作用了。在这种情况下，个体无法承载种属意欲集中在一个确定对象上面的无限渴望。所以，一旦出现这种情况，结局就是自我了断，有时则是两个有情人的双双殉情——除非大自然为了挽救生命的缘故引进了疯癫——这样，疯癫就以一层纱幕使头脑无法意识到那种无望的处境。每年都不乏好几个这类情形的实例证明我在这里陈述的真理。

不过，不仅无法获得满足的情欲有时候会导致悲剧性的结局，就算这情欲得到了满足，它带来的结果仍然更多的是不幸，而非幸福。这是因为这种激情所提出的要求经常与当事男子或者女子的个人利益相互抵触，以致损害了后者；因为这些要求与他或她其他方面的处境不相吻合，建立于这些处境的生活计划也就被扰乱了。事实上，性爱不仅经常与人的外在处境不相协调，它甚至与情人自身的个性也产生了龃龉，因为这情欲的对象，除了在性关系方面以外，在这一恋人看来却是可憎、可鄙，甚至是可怕的。但种属意欲却比个体意欲强劲得多，在情网中挣扎的人对种种他会感到讨厌的素质甚至视而不见，对其他一切都得过且过，对一切事情都做出错误的判断，并把自己和激情的对象永远地联结

在一起。他完全彻底地陶醉于自己的错觉之中；而一旦种属意欲得到了满足，这一错觉也就烟消云散了，留下来的只是让自己厌烦的终身伴侣。只能由此解释为何我们经常看到一些相当具理性，甚至是优秀、杰出的人物竟然与悍妇、泼妇共偕连理——他们为何做出这样的选择是我们简直无法理解的。正是因为这一大原因，古人把爱情表现为盲目的。事实上，一个热恋中的男人或许在其未来配偶的身上清楚看到和颇为痛心地感觉到那些性格、脾性方面种种令人难以忍受的缺点——它们必将让他一辈子受累——但这些仍然没能把他吓倒：

我不会问，也不理会，
如果你的心里有的是罪责；
我知道我爱你，
不管你是什么样的人。

——托玛士·莫尔[18]：《爱尔兰歌谣》

因为他归根到底不是在追求自己的利益，他考虑的只是将要进入生存的第三者的利益，虽然在他错觉的意识里，他以为寻求的是自己的利益。不过，正是因为没有追求自己的利益，所以，它才成为了伟大的标志——这无论在哪里都是这样。它甚至使激烈的爱欲也带上了某种伟大、崇高的色彩，并使这种爱欲成为诗歌理所当然的题材。最后，性爱甚至与对性爱对象至为强烈的憎恨情绪相安无事、和平共处；因此，柏拉图把性爱比作狼对羊的爱。所以，当一个狂热的恋人无论做出何种努力和请求都得不到一个让人好受的回应时，这种情形就出现了：

我爱她，但我又恨她。

——莎士比亚：《辛白林》第三幕，第五场

由性爱激起的对恋人的憎恨有时候会达到这样的程度，他甚至动手把她谋杀了，然后自杀。每年通常都有好几个这一类的例子，它们常见之于英文和法文报纸。歌德的诗句是相当正确的：

爱情遭到了拒绝！地狱腾起了烈焰！
愿我知道更糟糕的东西，好让我咒骂千遍万遍。

——歌德：《浮士德》，2805

当热恋中的情人把对方的冷淡和对方从自己的痛苦中获得虚荣心的快感形容为残忍时，他可的确一点也没有夸张。这是因为他现正处于一种冲动之中——它类似于昆虫的本能；这种冲动迫使他无条件地追随自己的目标，不顾理智的分析、根据，把其他一切都置之度外。他无法摆脱这一冲动的控制。不止一个彼特拉克带着未曾满足的爱欲——那就像拴在脚上啷当作响的铁镣——从此艰难吃力、壮志难酬地走完一生，在孤独的林子里叹息；但同时又兼备诗才的则只有彼特拉克而已。所以，歌德的优美诗句适用他：

在痛苦中沉寂无语时，
给我神灵的本领，好让我诉说痛苦。

——《塔索》第五幕，5

事实上，种属的守护神与每个人自己的守护神通常势同水火，前者是后者的追捕者和敌人，总是随时准备着为达到自己的目的而丝毫不带怜悯地破坏个人的幸福；有时候，甚至整个国家的福祉也会因为种属守护神一时的心血来潮而成为其牺牲品。莎士比亚在《亨利四世》第三部分第三幕第二场和第三场给了我们这方面的例子。所有这一切都是因为种属——我们的本质植根于此——和个体相比，对我们拥有更优先的权利，因此，种属的事务优先进行。古人正是有感于此，才把种属守护神拟人化为丘比特的形象：虽然丘比特长着一副小孩的外貌，他却是一个敌意、残忍、声名狼藉的神祗；一个任性、专横的魔鬼。但不管怎么样，他是掌管神祇和人类的主人：

你，厄洛斯爱神，是控制着神、人的暴君

——尤利庇德斯[19]：《安德洛梅达》

可怕的利箭、盲目、翅膀就是丘比特的标志和象征。翅膀表明了反复无常；而反复无常一般只是伴随着失望一道出现，后者则是获得满足以后的结果。

也就是说，因为情欲建立在一种错觉之上——这种错觉把只是对于

种属才具有价值的东西误以为对于个体具有价值——所以，在种属达到目的以后，这一幻象就消失无踪了。原先占据了个体的种属精灵现在放过了这一个体。被种属精灵放弃以后，个体重又回复到原来的狭窄和匮乏中去；他惊讶地看到：在自己做出了如此高尚、英勇和不懈的努力争取以后，他所获得的快乐除了性欲得到了满足以外，再没有别的东西；他发现自己并不像原先期待的那样比以前幸福了许多。他发现自己被种属意欲蒙骗了。因此，一般来说，一个得到了快乐的第修斯就会抛弃他的阿里阿娜。假如彼特拉克的情欲得到了满足，那从那一刻起，他的歌唱就会停止，就像下完了蛋的鸟儿一样。

在此顺便提一下，尽管我的这些性爱的形而上学会招致深陷在这一情欲中的人的反感，但如果理性的思考大概能够产生点滴效果的话，那么，我所揭示的基本真理就会比任何其他的理性思考都更有效地帮助人们制服这种情欲。但是，那古老的喜剧作家所说的话始终是真实的，“谁要是缺乏理性或者节制，那他就不可能受到理性的引导”（泰伦斯语）。

出自爱情的婚姻，其缔结是为着种属，而不是个体的利益。虽然当事人误以为在谋求自己的幸福，但他们真正的目的却不为他们所了解，因为这目的只是生产一个只有经由他们才可以生产的个体。男女双方为着这一目的而走到了一起。这样，他们应该彼此尽可能地和谐共处。但是，虽然这两个人由于本能的错觉——它是狂热爱情的本质——而走到了一起，这两人在其他方面的差异通常却是很大的。当错觉消失以后——这是必然发生的事情——其他方面的差异就会暴露于光天化日之下。据此，出自爱情的婚姻一般来说都会导致不幸福的结局，因为这样的婚姻就是为了将来的后代而付出了现在的代价。“为爱而结婚的人将不得不生活在痛苦之中”——一句西班牙谚语如是说。而出自舒适生活考虑而缔结的婚姻——这经常是听从父母的选择——则是相反的情形。在这里，人们主要的考虑——不管它们是什么——起码是现实的，不会自动的消失。这种婚姻着眼于现在一代人的幸福，而这当然就会给后代带来不利；并且，是否真能确保前者仍是未知之数。在婚姻问题上只看在金钱的份上，而非考虑满足自己喜好的男人，更多的是活在个体而非种属之中。这种做法直接与真理相悖，因此，它看上去就是违反自然的，并且引来人们某种的鄙夷。如果一个女孩不听其父母的建议，拒绝了一个

有钱、年纪又不老的男人的求婚，把所有舒适生活的考虑搁置一边，做出了符合自己本能喜爱的选择，那她的做法就是为了种属而牺牲了自己个体的安乐。不过，正因为这样，我们才不由自主地给予她某种赞许：因为她挑选了更为重要的事情，并且以大自然（更准确地说是种属）的意识行事；而她的父母则本着个体自我的思想给她出谋划策。根据以上所述，我们似乎看到了这样一种情况：在缔结婚姻时，要么我们的个体，要么种属的利益，这两者之一肯定会受到损害。通常就是这样的情形，因为优厚的物质条件和狂热的爱情结合一道是至为罕有的好运。大多数人的身体、道德，或者智力都相当差劲和可怜——其原因或许部分就在于人们在选择自己的婚姻伴侣时通常不是出于纯粹的喜好，而是考虑各种外在的因素和听任偶然的情形。但如果人们在考虑舒适生活的同时，也在某种程度上考虑自己个人的喜爱，那就等于是和种属的精灵达成了妥协。众所周知，幸福的婚姻是稀有的，这正好是因为婚姻的本质就在于它主要着眼于将来的一代，而不是现在这一代人。不过，请让我加上这一句，作为对那些具温柔气质和充满爱意的人的某种安慰：有时候，与狂热的性爱结合在一起的是一种出自完全不同源头的感情，也就是说，是一种建立在性情相投基础上的真正的友谊，但这种友谊经常只在真正的性爱因获得满足而熄灭以后才会出现。这种友谊通常是这样产生的：两个个体的身体、道德和智力方面的素质互相对应，形成互补——由此产生了着眼于将来孩子的性爱；这些素质在这两个个体的关系中，使各自的脾性气质和思想优点相映成趣，同样发挥了互补的作用，并由此构成了气味相投、和谐的基础。

在此讨论的关于性爱的形而上学与我的总体的形而上学可谓丝丝入扣，而前者能够帮助我们认识后者的地方则可以总结为下面几点。

我已经清楚表明：人们为了满足性欲而小心翼翼地选择异性伴侣——这里包括性爱的无数强烈等级，最高一级则为狂热的激情——完全是因为人们严肃、认真地关注其后代的个人特性。这种异常奇特的关注证实了我在《作为意欲和表象的世界》已经阐明的真理：第一，人的自在本质是不可消灭的——它继续生存于后世之中。这是因为假如人类是绝对倏忽、短暂的，那在时间上尾随着我们的人种的确完全有别于我们，那么，如此强烈和不知疲倦的关注——它并非出自人为的思考和意

图，而是出自我们本质的内在冲动和本能——是不可能像现在这样顽固存在、难以根除，并对人们发挥着如此强大的影响。第二，人的自在本质更多地存在于种属，而非个人之中。这是因为这种对种属的特殊构成的关注——它是所有情事的根源，从只是一时的喜欢一直到最投入、最认真的激情——对于每一个人来说都确实就是最重要的事情；而这种事情的成功或者失败会深深地触及每一个人。因此，这事情也就被特别称为心的事情。更有甚者，当这种关注强烈和明确地表现出来时，所有只是关乎自己个人利益的事情则一概让路，并在必要的时候成为其牺牲品。所以，人们以这样的方式显示了：种属比起个体与人们更加密切；两者相比较，人们更直接地活在种属之中。那么，为何恋爱着的男人把全副身心交付出去，诚惶诚恐地看着对方的眼色，随时准备着为她做出种种牺牲？因为渴求她的是他身上的不朽部分；而渴求其他任何别的都永远只是他身上的可朽部分而已。那种目标指向某一特定女子的迫切、甚或炽热的渴望，就是证实我们那不可消灭的本质内核以及它在种属延续着生存的直接凭据。但把这种延续的生存视为不重要和不足够则是错误的。我们出现这一错误是因为我们把种属延续的生存，理解为只是一些与我们相似的生物在以后将来的存在，它们在任何一个方面都并非与我们为同一。另外，由于我们的认识从内投向外——从这些认识的角度观察，我们考虑的就只是我们所直观看到的、种属的外在形态，而不是它的内在本质。但正是这种内在本质构成了我们意识的基础，是我们意识的内核；它对于我们甚至比这意识本身还要直接。作为自在之物，它并没有受到个体化原理的限制；存在于所有个体当中的其实就是同一样的东西，不管这些个体相互并存抑或分先后依次存在。这就是生存意欲，也正好就是这如此迫切要求生命和延续的东西。所以，它不会受到死亡的影响。但是，这生存意欲也不可以达到比目前更好的状况和处境了。所以，对于生命来说，个体永恒不断的痛苦和死亡是肯定的。摆脱这些痛苦和死亡，就只能否定生存意欲；只有这样做，个体意欲才可能挣脱种属的根基，放弃在种属中的存在。至于到了这个时候意欲成为了什么，我们缺乏明确的认识，我们甚至缺乏为我们带来这方面认识的素材。我们只能把它形容为可以自由决定成为还是不成为生存意欲的东西；如果答案是否定的话，佛教就把它称为涅槃。这一境界始终是人类这样一种认识能力所无法探究的。

如果我们现在从这最后思考的角度审视熙攘混乱的人生，我们就可以看到每个人都在穷于应付生活中的困苦和折磨，竭尽全力去满足没完没了的需求和躲避花样繁多的苦难；人们所能希望的不外乎就是把这一充满烦恼的个体生存保存和维持一段短暂的时间。在这一片喧嚷、骚动之中，我们却看到了两个恋人百忙当中互相投向对方充满渴望的一眼；为何这样秘密、胆怯、躲躲闪闪？因为这些恋人是叛变者——他（她）们在暗中争取延续那要不是这样很快就会终结的全部困苦和烦恼；他们打算阻止这一结局的到来，就像其他像他们那样的人在这之前所成功做了的一样。

注释

(1) 戈特弗里德·比格尔（1747—1794）：德国诗人、法学家。——译者注

(2) 法国哲学家和作家卢梭（1712—1778）的作品。——译者注

(3) 弗·拉罗什福科（1613—1680）：法国作家，著有《道德箴言录》。——译者注

(4) 尼古拉·波瓦洛（1636—1711）：法国诗人。——译者注

(5) 意大利文学家乌戈·福斯柯罗（1778—1827）所作小说《雅可布·奥蒂斯的最后信件》的主人公。——译者注

(6) 恩斯特·柏拉特纳（1744—1818）：德国医学家、哲学家。——译者注

(7) 汉斯和格蕾特分别是德国最常见的男子名和女子名。——译者注

(8) 这里指的是古希腊、古罗马悲剧演员所穿的厚底鞋，比喻在戏剧舞台上演的爱情故事。——译者注

(9) 彼德罗·卡尔德隆（1600—1681）：西班牙剧作家，《空气的女儿》是他的作品之一。——译者注

(10) 原意为“想象对方”的意思，也可以引申为“喜欢对方”的意思。——译者注

(11) 在此，叔本华用了generelle（普遍）一词，而不是惯常的allgemein（普遍）；前者的词根gene是种属、基因的意思。——译者注

(12) 对此现象的讨论见本章的附录（本书下一篇）。——译者注

(13) 耶稣·西拉克（约前130年）：整理圣经《旧约》的希腊文部分的作者。——译者注

(14) 根据色诺芬的描述，苏格拉底的这位妻子个性刚烈，让人无法忍受。——译者注

(15) 克利斯朵夫·胡夫兰（1762—1836）：德国医生、教授。——译者注

(16) 马迪奥·阿勒曼（1547—1615）：西班牙小说家。——译者注

(17) 尼古拉·尚福尔（1741—1794）：法国格言、警句作家。——译者注

(18) 托玛士·莫尔（1779—1852）：爱尔兰诗人，拜伦的朋友。——译者注

(19) 尤利庇德斯（前480—前407）：希腊悲剧作家。——译者注

《论性爱》附录

你竟敢这样不知羞耻，说出这样的话；

你认为这样做能逃脱得了惩罚吗？

我逃脱了；事实可以为我作证。

——索福克勒斯：《俄狄浦斯王》，354

在《论性爱》一篇里，我附带提到了鸡奸行为，并把它形容为本能被误导所致。这种解释当时在我看来是足够的了——那时我正撰写和整理《作为意欲和表象的世界》的第二版。在那之后，我对这种性欲错乱进行了更进一步的思考，这使我发现了一个不同寻常、值得注意的问题，同时也让我找到了对这一问题的解答。这篇附录以《论性爱》为前提，但它也帮助理解和阐释《论性爱》的内容。因此，这篇附录是《论性爱》的补充，它为在《论性爱》中提出的基本观点提供了例证。

就其自身考虑，鸡奸行为看上去就是畸形、怪异的事情；它不但违犯自然，而且这种行为也极度令人反感和厌恶；也似乎只有本性彻底反常、乖僻和退化的人才会偶尔做出这种行为，并且顶多只是在极个别的例子中才会重复进行这种事情。但是，如果我们观察一下实际发生的情形，那我们就会发现现实情况与我们的想法恰恰相反。也就是说，尽管这一恶习是那样的令人呕心，在世界各地和各个时期，这一恶习却是广为流行，这种事情可谓屡见不鲜。我们都知道这种事情在希腊人和罗马人当中相当普遍；人们公开并且不带半点难为情地承认和进行这种事情。古老的作家给了我们这方面充足有余的证据，尤其是文学家——他们的作品无一例外地充斥这些东西。贞洁、禁欲的维吉尔（《田园诗》，2）也不例外。甚至远古时代的诗人、奥尔甫斯[(1)]、塔米利斯[(2)]，还有神灵本身，据传都有这种行为，奥尔甫斯为此还被酒神狄俄尼索斯的女祭司撕碎了呢。同样，哲学家谈论这种爱情更甚于谈论对女人的爱情，尤其是柏拉图——他似乎不知道除了这种爱情以外还有另外别的爱情；斯多葛派也同样认为这种事情与智者相匹配。在《会饮篇》里，柏拉图甚至把苏格拉底高傲地拒绝了自动献身的阿基比亚德斯，看作是一种没有先例的英雄行为而加以赞赏。在色诺芬的《回忆录》里，

当苏格拉底对爱情所引致的危险发出警告时，他谈论的也纯粹就是对少年的爱，就好像在这世上没有女人似的。甚至亚里士多德也像谈论一件平常事情一样地说起童奸这回事，对此行为丝毫没有加以指责。他说这种行为受凯尔特人的公开尊重，而克里特岛人和他们的法律把这种行为当作是对付人口过剩的一种手段而加以庇护；他还提到立法官菲洛劳斯的断袖之癖，等等。甚至西塞罗也说过："希腊少年把没有同性情人引以为耻。"（《论共和国》，IV，3，3）博学多闻的读者不需要这方面更多的证据了；他们可以举出上百件同样的事例，因为古人留下来的东西充斥这一类的事情。其实在没有开化的民族，尤其是高卢人，这一恶习也相当盛行。当我们转而审视亚洲，我们可以看到在这一大洲的所有国家，从最古老的时期一直到今天，同样的行为数不胜数，人们同样没有特意掩饰这种事情。在印度和中国，还有信奉伊斯兰教的民族，他们的诗人、文学家更着意花费笔墨描绘对少年的爱，而不是对女性的爱。例如，在波斯诗人萨迪的《蔷薇园》的"论爱情"一篇里，萨迪抒发的纯粹就是前者。甚至对于希伯来人来说，这一恶习也不是闻所未闻的，因为《圣经》的《新约》和《旧约》提到：这一恶习是要受到惩罚的。最后，在基督教时期的欧洲，宗教、法律和公众言论不得不尽全力对抗这一恶习。在中世纪，这种行为无论在哪里都是一桩要遭受死刑的罪行。在法国，犯有这一罪行的人，甚至要被处以火刑。而在英国，甚至在这世纪的前三分之一时间里，这种行为仍然招致毫不留情的极刑处罚。现在，对这一罪行的处罚是终生流放。为遏止这一恶习，人们不得不采用强硬的措施。确实，这些措施在很大程度上取得了成功，可是它们却一点也不曾把这一恶习连根铲除。相反，无论何时，这一恶习仍然蹑手蹑脚地披着极其秘密的面纱混迹于各个地方、各个国家和各个民族当中，并经常在人们最意想不到的地方突然暴露其行踪。甚至在这之前的世纪，尽管人们对此行为施以极刑处罚，情况仍然没有两样。出自那些时候的作品对这种行为的提及和暗示就是这方面的明证。如果我们具体想到所有这些，并认真地考虑一番，我们就会发现在各个时期各个国家都有这样的鸡奸行为，其出现的方式与我们在开始时所认为的有很大不同——在刚开始时，我们是纯粹就其自身考虑这种行为，也就是先验地对这种行为提出了假设。这种行为是那样的普遍、根深蒂固和难以消除——这些特性因而显示出：这种行为以某种方式发自人的本性自身，也只有这样的原因才会导致这种行为时时处处不可避免地出现。这也证明

了

天性被叉子赶跑，
但它仍然会折回头。

——贺拉斯

这一结论是我们无法避免的，如果我们正直、诚实地探讨这一问题的话。对这些事实情况视而不见，对这种行为鞭挞一番，然后就把它打发了事——这种做法固然容易，却不是我处理问题的方式。我也只能忠于自己与生俱来的天职——处处探索真理，对每样事情都穷究到底——在这一问题上也不例外。首先，我承认这一呈现出来并有待解决的现象，以及从这一现象中不可避免地得出的结论(3)。这样一种从根本上违反大自然、与大自然最重要和最关注的目的确实背道而驰的行为，竟然出自大自然本身——这是一个闻所未闻、似是而非的怪论。这样，对此作出解释就成了一个相当棘手的难题。尽管如此，现在我就把藏于这一现象根源的大自然秘密揭开，以解答这一难题。

我首先要利用亚里士多德的《政治学》（VII，16）中的一段话作为解答这一难题的出发点。亚里士多德首先向我们这样解释：年纪太轻的人会生下劣质、衰弱、矮小、带缺陷的孩子；此外，年纪太老的人生下的孩子也是同样的情况。“因为年纪太大或者太小的父母所生下的孩子无论在身体方面还是在精神思想方面都欠缺完美，而老年人生下的都是多病、懦弱的人。”斯托拜阿斯在表述逍遥学派哲学的结尾处认为：亚里士多德在此陈述的、个别少数人应遵守的规则应被制定为社会的法律：“为了得到身体强壮、完美的人，那些年纪太轻或者太老的人不宜缔结婚姻，因为这两种人生下的后代有欠完美；到最后，我们生下的都只是多病、衰弱的人。”亚里士多德认为：一个到了54岁年纪的男人，虽然由于健康或者其他的缘故，仍能继续与女子同床，但却不应该再有小孩子了。至于这一桩难事如何实施、完成，亚里士多德没有细说，但他的意思明显就是：这两种年纪的父母怀上的小孩应该采用堕胎的方式处理掉，因为亚里士多德只在这之前用了短短几行文字推荐了这一方式。大自然既无法否认构成亚里士多德这一原则基础的事实，也无法把它们消除。因为大自然遵循自己的这一原则：“大自然不会跳跃发展”，不会让

一个男人突然停止分泌精子。在这一方面，一如在其他方面的衰退、死亡，首先必须有一逐渐的衰败过程。但在这一衰败过程中所进行的生殖行为会把衰弱、呆滞、多病和短命的人带到这一世上。事实上，这种事情发生得也太多了，高龄父母生下的孩子通常年纪轻轻就夭折了。不管怎么说，这些后代从不会达致高龄。他们或多或少都是体质孱弱多病，而由这些人生下的后代也是相似的体质构成。在还没有成熟的年龄生下的小孩也遭遇同样的情形。对于大自然，没有什么比维持和保存种属及其真正的典型更加重要的事情了。体质强壮、精力旺盛的个体是实现这一目的的手段；大自然惟独钟情于这些个体。确实，大自然归根到底只把个体视为一种手段而已，只有种属才是她的目的（这点我在《作为意欲和表象的世界》第四十一章已经表明）。在我们正讨论的这一问题上，由于大自然自身的法则和目的的缘故，我们可以看到大自然处于确实的困境和尴尬之中。根据大自然的本质，她不可能依靠某一强行的解决办法和听命于他人主观随意的意愿，就像亚里士多德所暗示的那种；大自然同样不可以寄望于人们从经验中获得教训，认识到年纪太轻或者太老进行生殖会带来多种不利，并因此经过一番冷静和理性的思考控制住自己的欲望。所以在如此重大的问题上，大自然不会冒险使用这两种方法。现在，除了两害相权取其轻以外，大自然别无其他选择了。但要达到这一目的，大自然只有为了自己的利益采用她最喜爱的手段——本能。正如我已经在《论性爱》中所表明了的，本能在各个方面指引着生殖这样一件重要的事情，并且，在指引的过程中炮制了如此奇特的幻想、假象。但在此刻讨论的这种行为，大自然采用的只能是误导本能的方式。大自然只知道物质、身体的东西，而不是道德方面的事情。事实上，大自然是和道德明确相互矛盾的。大自然的惟一目标就是最完美地保存个体，尤其是种属。虽然鸡奸行为对于那些受到诱惑进行这些活动的年轻人构成身体上的损害，但这种损害还不至于不是两害之中的轻者。大自然因而选择了这种祸害，目的就是避免种属退化、变质这一更大的祸害；这样，维持更为持久和恶性循环的不幸也就早早得以避免。

由于大自然行事小心谨慎的原因，鸡奸的倾向一般在亚里士多德所说的年纪中慢慢地和悄无声息地出现了。这一倾向随着生产强壮小孩能力的下降而变得越来越明显和坚决。这就是大自然的安排。不过，值得注意的是：从最初出现这一倾向到最后演变成恶习，中间却是一段相当

长的距离。当然，如果这一倾向不加制止的话——就像古希腊和罗马，或者各个时期的亚洲那样——它会经由榜样的鼓励作用轻易变成恶习，结果就是这一恶习得以广泛流行。在欧洲，这种行为却受到宗教、道德、法律、荣誉等极其强大动机的抗衡，几乎每一个人都会止步于做出这种行为的念头；我们可以假定在三百个感觉到这一倾向的人当中，至多只有一人会软弱和疯狂至屈服于这一倾向。尤其是这一倾向出现在人的老年——到了这时候，人的血液已经冷却了下来，性欲一般来说也已消退了。在另一方面，这一倾向碰上了众多对手的阻击，包括成熟了的理性、从人生经验中获得的审慎态度、经多方锻炼了的坚定、顽强等。这样，也只有本性本来就不健全的人才会最终屈服于这一倾向。

与此同时，因为这一倾向意味着对女人不感兴趣，所以，大自然通过人们的这一倾向达到了她的目的；而这种对女性的无动于衷越发有增无减，然后发展成为对女性的不喜欢，到最后则变成了某种的反感和厌恶。男人的生殖能力越衰退，这种非自然的倾向越明确，那大自然就越稳当地达到其真正的目的。与此相吻合的就是，鸡奸行为一般都是上年纪男人的恶习。但被人们发现的只是那些把事情弄成了公开丑闻的人。对于正当中年的人来说，这种行为是陌生的、奇怪的，甚至是不可理解的。如果出现例外的情形，那我想这是人身上的生殖能力偶然和过早地退化和变质所致——这种退化和变质了的生殖能力只能产生糟糕的后代。为避免产生糟糕的后代，大自然就把这种性欲引向别的方向。所以，年轻的同性恋者——不幸的是，他们在大城市并不特别少见——总是向老者作出暗示和挑逗，而不会向身强力壮的人或者年轻人下手。在希腊，由于风俗和榜样的作用，时而会出现这一规律之外的情形，但我们仍然可以看到作家特别是哲学家，尤其是柏拉图和亚里士多德，把嗜好此道的人明确表现为上了年纪的人。在这一方面，摘自普卢塔克著作的一段话特别值得我们注意："对少年之爱不合时宜地出现在生命的黄金期过去以后的后半段时光，它显现为一种虚假的和阴暗的爱意，并驱走了人的真正的和原初的爱情。"甚至在神灵当中，我们也发现拥有男性情人的只是老一辈的神灵，像宙斯、大力神海格立斯，而不是战神玛尔斯、太阳神阿波罗、酒神巴克斯，或者商业神墨丘利。另外，在东方，由于多妻制的原因，女性比较缺乏，这有时也会强行引致上述规律之外的情形。这些例外情形也出现在新建立起来的、因此没有女人的殖民

地，例如，加利福尼亚等。与这一道理相吻合的还有这样一个事实：不成熟的精子和由于上了年纪而衰败的精子一样，只能产生衰弱、劣质和不幸的子女；所以，正如上了年纪的人会有这种倾向，同样，在少年当中也有这种色情性质的喜好，但这种喜好很少真的发展为生活当中的恶习，因为这种倾向，不仅受到上文已讲过的动机的抗衡，而且青少年的清白、纯洁、认真和腼腆都会制约这一倾向的发展。

上述讨论的结果就是，虽然我们所思考的这一恶习表面上看似乎发挥着直接违反大自然目的的作用，在大自然至为关心、事关重大的问题上与大自然的旨意背道而驰，但事实上，这种行为恰恰是为大自然的目的服务，虽然采用的只是避免更大祸害的一种间接手段。也就是说，这种衰退了的和还没成熟的生殖能力对种属构成了危险。虽然基于道德的理由，这两种生殖能力理应停止发挥作用，但道德根据是不可以依赖的；大自然在其活动中，一般都不会考虑到真正道德的东西。所以，由于自身法则所使然，迫于无奈的大自然也就把误导本能作为权宜之计。她的目的就是，正如上文所解释的，避免两祸之中的更大者。因此，大自然心目中的重要目标就是防止会逐渐导致整个种属劣化、变质的糟糕、不利的后代；而为了达到这一目的，正如我们已经看到的，大自然可是不择手段的。在这里，一如在黄蜂受本能驱使叮死自己幼虫的例子(4)，大自然秉承着同一样的精神。因为在这两种情形里，大自然选择了糟糕的办法，目的就是避免出现更加糟糕的情形；她把性欲引入歧途，目的就是避免这种性欲所带来的后果。

我在此所作的讨论的目的首先是解答在讨论开始时所提出的异乎寻常的难题；然后是证实我在《论性爱》里所阐明的这一理论：在所有的性爱里，本能引导我们、在我们头脑里制造幻象，因为对于大自然来说，种属的利益是先于任何其他利益的。这一点也反映在我们现在讨论的这种令人厌恶的性欲倒错和越轨行为里：这种说法的最终根据就是事情的结果表明了种属的目的——虽然在这种情形里，这些目的的性质是否定的，因为大自然在这里进行的是预防性的运作。因此，这里的讨论有助于明白我关于性爱的总体形而上学；通过这些阐述，一个在此之前被掩藏了的真相也就得到了揭示。虽然这种行为有着多种奇特之处，它仍然帮助我们理解大自然的内在本质、精神和运作。所以，我们在此涉

及的并不是对这一恶习发出道德警告的问题，而是更好地理解这种事情的本质。抵制这种行为的真正、最终和深层形而上的理由，就是虽然生存意欲在这种行为中肯定自己，但这种肯定的结果却是完全被割裂的——正是生存意欲肯定自己的结果为人的解救、为生命的更新和恢复提供了可能。最后，通过阐述这些貌似悖论的思想，我想为哲学教授们做点善事。他们看到我那被他们小心翼翼掩藏起来的哲学越来越为人所知而方寸大乱，所以，我现在就授他们以话柄中伤我为鸡奸行为辩护，并推荐这种行为。

注释

(1) 奥尔甫斯：古希腊传说中的英雄，有超人的音乐天赋。——译者注

(2) 塔米利斯：据希腊神话，他是爱上了美少年辛托斯的一位色雷斯诗人、歌唱家。——译者注

(3) 叔本华所说的结论是这一现象发自人的本性。——译者注

(4) 此例子见《作为意欲和表象的世界》卷二第二十七章。当黄蜂在夏季为养育幼虫耗尽粮食贮存、它们最后生下的子女即将面临饥饿的冬季时，黄蜂就把这些幼虫叮死。——译者注

论意欲在自我意识中的主导地位

意欲作为自在之物，构成了人的内在、真正和不可消灭的本质；就其本质而言，意欲却是没有意识的。意识是以智力为条件，而智力则纯粹是我们存在的一个偶然罢了：智力是大脑的一种官能，而大脑连同与其紧密相联的神经和脊髓，只不过是人的机体结出的果实，一个产物；事实上，只要大脑并不直接插手机体的内在运作，而只是通过调节机体与外在世界的联系，为保存自身的目的服务，那它就是一个寄生体。相比之下，我们的机体本身就是个体意欲的客体和显现，是个体意欲在大脑里面呈现的图像（在《作为意欲和表象的世界》的第一篇里我们已经知道：大脑根本上就是这一客体世界的条件）。所以，这一图像是经由大脑的认知方式，亦即空间、时间和因果律而产生；它呈现出来的就是某种有广延空间、按先后次序发挥作用、具物质性的，亦即产生效果的某样东西。我们既能直接感觉机体的部分，也能在感官的帮助下只由大脑对其观照。据此，我们可以这样说：智力是第二现象，而机体则是第一现象。也就是说，机体是意欲的直接显现；智力属于这有形的世界，而意欲则是形而上的；智力一如它所认识的对象，只是现象而已，惟独意欲才是自在之物。以越来越接近形象、比喻的方式，我们可以这样说：意欲是人的实体，智力则属于偶然；意欲是内容，智力则是形式；意欲是热，而智力则是光。

为证明和阐释这一论点，我们列举下面这些涉及人的内在的事实。读者诸君可以通过这次机会，获得不少关于人的内在的知识——这些知识或许超过许多系统性的心理学所能教给你们的。

1

不仅对其他事物的意识，也就是说，对外在世界的感觉、领悟，包含了认知者和被认知之物，对自我的意识也同样如此——这我们已经提到过了。否则，意识也就不成其为意识了。这是因为意识在于认知，认知却需要认知者和被认知之物。所以，如果在意识里没有一个与认知者相对应的、有别于认知者的被认知之物，那么，自我意识就无从谈起。正如没有主体就不可能有客体一样，没有客体也就不可能有主体；也就是说，如果没有某样有别于认知者的被认知之物，那就不可能有认知者。所以，一种纯粹涉及智力的意识是不可能的。智力就像是太阳：除非有某一样物体反射太阳的光线，否则，太阳是不会照亮空间的。认知者本身，正因为他是认知者，是不会被认知的，否则，他就成为另一个认知者的认知对象了。在自我意识里，我们认知的对象却惟独就是意欲，因为不仅在最狭窄意义上的意愿和决定关乎我们的意欲，甚至所有包括追求、愿望、逃避、希望、害怕、喜爱、憎恨的东西，一句话，一切直接构成我们的喜、怒、哀、乐的东西，都显而易见是意欲受到影响的结果，是符合意愿或者与意愿相反的激动和缓和；当意欲向外作用时，它就表现为意欲行为。[(1)]在一切知识里面，被认识之物而不是认识者，才是首要关键的东西，前者是原型，而后者只是前者的复制品而已。所以，在自我意识里，被认知的对象，也就是意欲，只能是首要的和原初的；相比之下，认知者是次要的、附带的，那只是一面镜子而已。这两者之间的关系就好比自行发光的物体与只是折射外来光线的物体一样；或者就像颤动的琴弦与共鸣板之间的关系，而由此产生的音声就是意识。我们也可以把一株植物视为意识的象征。正如我们所知道的，一株植物有根、冠两个端点，前者深入黑暗、潮湿和寒冷之处，后者则向光明、干燥和温暖的地方伸展。植物的茎就是连接这两端的中间处，两端在靠近地面之处分道扬镳。根是关键的、原初的和维持长久的，它的死亡也就导致叶冠随后的死亡。因此，根部是首要的。相比之下，叶冠只是我们可以看见的部分，但它是生发出来的，根部不死它也会消灭，它因而是次要的。植物的根部代表了意欲，叶冠则代表了智力，而两者的中介点，茎部，就是“我”——它同时是两者的终端，所以属于两者。“我”是认知和意欲暂时的同一主体，在我的第一篇论文

（《论充足理性根据的四重根》）和我的初次哲学诧异中我把这种同一性称为一个“不折不扣”的奇迹。它是全部现象——亦即意欲的客体化——的始发点和连接点；虽然“我”是现象的条件，但现象也同样是“我”的条件。我这里采用的比喻甚至适用解释人的个体本质构成。正如繁茂的叶顶一般只能出自巨大的根部，同样，最杰出的精神思想，也只有那些具激烈、狂热的意欲的人才会生发出来。一个有着麻木、冷漠性格和微弱激情的思想天才就犹如根部细小但却枝繁叶茂的多汁植物一样——这些都是子虚乌有的东西。强烈的意欲和狂热的性格是智力大为增强的条件。在生理上，这表现为：脑髓活动的条件就是大动脉伴随着脉搏向脑髓传送运动——大动脉直达脑髓的底部。因此，强劲的脉搏，甚至短小的脖子——根据比夏[2]的说法——都是脑髓大量和复杂活动所需要的。与上述相反的情形当然是有的，亦即强烈的欲望、狂热和猛烈的性格，配上微弱的智力，也就是说，在厚厚的头颅骨里面却是一小副结构低劣的脑子。这种现象既普遍又令人恶心。这种情形或许可以比之于根大叶小的甜菜根。

2

不过，为了不仅仅以形象、比喻的方式描绘意识，而是对它有一个彻底的了解，我们就要首先了解在每个人的意识里面同样存在的是些什么东西，并因此发现的那作为平常和恒久成分的最基本的东西。然后我们将考察造成此意识有别于彼意识的又是什么，而这些也就是意识中次要和附加的成分。

意识完全只是作为动物本质的属性为我们所了解。我们不应该、也不能够把它视为动物意识以外的别的什么。这样，“动物意识”的说法本身就已经是词义重复了。在每一动物意识里面，哪怕是最微弱和最不完美的意识，都总有一种对渴求以及这一渴求交替着获得满足和没有获得满足的直接感觉；这种感觉的程度因意识的不同而出现很大的差别，但这种感觉的确就是意识的基础。在某种程度上，我们是先验地知道这一点。这是因为虽然动物种类数不胜数，各自的差异又令人惊讶；虽然我们以前不曾见过的动物或许显得陌生、奇怪，但我们却可以有确切把握地预先设想这些动物的内在本性——这些本性是我们所了解，甚至是相当熟悉的。我们因而知道这些动物有自己的意欲，我们甚至清楚这些动物意欲的具体目标，亦即生存、舒适和繁殖。我们可以十足确信地设想动物与我们自身之间有着一种同一性，我们也就毫不犹豫地认为：存在于我们自身、为我们所知晓的意欲的所有刺激和活动在动物身上原封不动地存在。我们用不着踌躇一番就可以谈论起动物的欲望、厌恶、憎恨、恐惧、愤怒、悲哀、高兴、渴望、喜爱，等等。一旦论及动物纯粹认知的现象，那我们就会变得不确定了。我们不敢说动物也可以理解、思考、判断和认识，我们只能有把握地认为动物的头脑也有泛泛的表象——如果没有这些表象，它们的意欲也就不会有上述的激动了。至于动物认知的具体方式，以及某一种类动物认知方面的明确局限，我们则只有并不确切的概念性认识，只能做出大概的猜测。我们与动物之间经常难以互相理解，只有通过经验和实践才可以巧妙地做到这一点。在这里，我们可以看到不同意识之间的差别。相比之下，需求、渴望、意愿或者厌恶、逃避、抗拒等都是所有意识所特有的内容：不管是人类还是珊瑚虫都共有这些东西。所以，这些是一切意识的根本和基础，这些意

欲活动在不同的动物种类身上的不同显现，全在于这些动物种类各自不同的认知范围，因为引致这些意欲活动显现出来的动因是在这些动物的认知范围之内。动物所有表达意欲活动的行为、动作，我们从自己的本性出发就可以理解；我们也就根据理解的程度以多种不同的方式与它们感同身受。但在另一方面，我们与这些动物之间的鸿沟，就惟一出自智力上的差别。一个头脑能力相当有限的人和一只非常聪明的动物之间在智力上的差别并不比一个天才和一个蠢人之间的差别多得了多少。这里作比较的两者在另一方面出于相同愿望和感情的相似之处——这相似之处把他们同化了——有时就会令人吃惊地凸显出来，引起我们的诧异。这里所作的考察清晰地表明了：在所有动物生存中，意欲是首要和实质性的东西，而智力却是第二性和附加之物；事实上，智力只是为意欲服务的一个工具而已——它的复杂和完美程度根据这种服务的需要而定。正如某一种类动物根据动物意欲的目标被配备了蹄、爪、手、翼、角、牙，同样，它也被装备了发达程度不一的脑子，而脑子的功能就是这一种类动物赖以生存的智力。也就是说，在逐级向上的动物系列里，动物的机体结构越复杂，它的需要就越多样，能够满足这些需要的物品也就越繁杂和明确；获得这些物品的必须被了解和发现的途径也就越迂回曲折和遥远。与此同步相应的是，动物头脑中的表象也就必须更加全面、确切和连贯；动物的注意力必须更加紧张、持久和容易被刺激起来。它们的智力因而必须更加发达和完善。所以，我们可以看到智力的器官，亦即大脑系统，与感觉工具一道，随着需求的增加和机体的复杂化同步共进。我们可以看到：意识中的表象部分（相对于意欲部分而言）的增加在身体上显现为脑髓相对其余的神经系统的比例不断增加，然后是大脑相对小脑的比例不断增加，因为（根据弗洛伦[3]的看法）前者是形成表象的工场，后者则负责指挥和协调身体的动作。到最后，大自然迈出了超乎比例的巨大一步：因为在人的身上，在此之前还只是单独存在的直观表象的能力，不仅达到了最高度的完美，同时，人还具备了抽象表象的能力，思考的能力，也就是说，理性以及与此相关的人的反省思维能力；由于智力，即意识中的次要部分，获得了如此显著的提升，所以，只要智力的活动从此以后成为（意识中的）主导部分，那么，智力也就取得了它对于首要部分的优势。对于动物，对欲望已经获得满足或者仍未获得满足的直接感觉构成了它们意识中最主要的部分；它们所处的级别越低，那这种情形就越明显，以致最低等的动物与植物的分别之

处只在于前者多了一种获得呆滞、朦胧的表象的能力；对于人来说，情形却是恰恰相反。虽然人的欲望很强烈，甚至比任何动物的欲望都强，并且达到了狂热、激情的程度，但人的意识却仍然主要地和持续地忙于表象和思想，并被这些所占据。这一事实无疑给哲学家们提供了机会犯下一个根本性的错误：他们把思维视为所谓的灵魂，亦即人的内在或者精神生活的基本和首要要素；他们始终把思维放在第一位，而意欲则被认为只是思维的产物，是次要的、附加的和随后而至的东西。但如果意欲只是出自认知，那为何动物——甚至最低等的动物——会表现出一种经常是激烈的、无法制服的意欲，尽管它们的认知极为有限？因此，哲学家犯下的根本性的错误——我们姑且说他们把偶然性的东西视为本质性的东西——把他们引入了一旦陷入其中，就再也找不到出口的迷途。在人的头脑里，认知的意识相对于欲望的意识，因而也就是意识中的次要部分相对于首要部分的优势，在某些得天独厚之人的身上能够发展至这样的程度：在认知意识得到极大提升和加强的时刻，意识中的次要成分，或者说认知部分，完全地摆脱意欲部分，从而自主地投入到自由的，也就是说，并不由意欲刺激起来的，因而不是为意欲服务的活动中去。这样，意识中的认知部分就变得纯粹客观，成为反映这一世界的一面清晰镜子；由此产生了天才头脑中的观念——对这些的论述，则见之于《作为意欲和表象的世界》的第三篇[4]。

3

如果我们循着动物的等级逐级往下考察，我们就会看到动物的智力越来越微弱和欠缺完美，却丝毫不曾发现意欲也在相应地减弱。其实，意欲无论在哪里都保留着自己同样的本性，具体显现出来就是对生命的强烈执著，对个体和种属的关心、照料，利己主义对此外的一切冷酷无情，以及由所有这些生发的各种情感。即使在最小的昆虫身上，意欲仍然完整地存在；它意欲着它要意欲的东西，其坚决性和彻底性一如我们人类。其中的差别只在于不同的意欲目标，亦即动因，这些却是智力方面的事情。当然，智力作为次要的成分与身体器官紧密相连，有着无数的完美等级；就普遍而言，智力本质上就是带局限性和欠缺完美的。相比之下，作为原初和自在之物的意欲却永远不会有欠完美；每一意欲的行为都是完全、彻底的。意欲作为自在之物，作为现象界中形而上的东西，具有其简朴性——由于这种简朴性，意欲的基本本质是没有等级之分的，它永远就是意欲本身。只有意欲的兴奋才有程度之分：从一丝好感一直到狂热的激情；还有就是意欲的可兴奋性，从麻木不仁的脾性一直到暴躁易怒的性格。相比之下，智力不仅有兴奋的程度之分：从浑浑噩噩一直到快速变化的念头和突发灵感；而且还有本质上的，亦即智力的完美程度上的差别。所以，智力从最低等的、只是模糊地察觉事物的动物开始，逐级往上递增一直到达人的级别；到了人的级别以后，又从愚蠢之人一直到思想的天才。惟独意欲无论在哪里都完全是意欲自身，因为它的功能发挥至为简单：它不外乎就是处于意欲着或者没有意欲着的状态，它的运作至为容易、不费吹灰之力，也毋需经过一番练习。相比之下，认知却有着许多复杂多样的功能，并且认知活动从来不会完全不费力气；因为集中注意力、清晰辨别客体事物都是需要一番努力的，而更高一级的思考活动则更是如此。因此，智力可以通过练习和训练得到很大的改进。如果智力向意欲映照出某些简单和直观可见的事情，意欲马上就可以表示同意或者不同意。甚至当智力耗费精神地苦思冥想，从众多素材的几经艰难的组合终于得到了一个似乎最符合意欲利益的结果，意欲还是可以马上做出反应。在智力工作期间，意欲却无所事事地休息着。直到智力把所要求的结果拿出来以后，意欲才像在接待大厅里坐下来的苏丹[5]一样，说出它那单调的同意或者不同意。当然，根据不

同的情况，它的同意或者不同意的程度有所不同，但在本质上，它表示的意见始终是同意或者不同意而已。

如果我们观察一下意欲和智力在我们自己的内在如何奇特地相互影响和作用，并且在具体个别事例中，在我们头脑（智力）中出现的图像和思想是如何把意欲推动起来；这两个角色的作用又是如何的截然分开、泾渭分明，那么，意欲和智力这一根本性的本质差异就会变得更加清楚了：前者是朴素和原初的，后者则具有复杂和从属的性质。确实，在强烈刺激起意欲的现实事件中，我们就已经可以观察到这一点，因为这些事件本身首先就只是智力的工作对象而已。不过，一来由于在这种情况下这一事实——现实首先只存在于智力之中——并不那么明显；另外，事情的变化一般都没有那么快速，以致可以让我们对整个过程轻易地一目了然，并以此方式明白其中的真相。如果我们听任其作用于意欲的都只是念头和想法，那上述两个难题就迎刃而解了。例如，我们单独一人思考自己的个人事情。这时候，我们逼真、生动地想象着，比方说某一在现实中的确存在、正在威胁我们安全的危险，以及随时会带来的不幸结果，那么，害怕和忧虑马上就会紧紧揪住我们的心，血管里的血液也停滞不畅了。但现在如果智力想到出现与此相反的结果的种种可能，并且任由想象力描画出由此就可获得的、期盼已久的幸福，那我们的所有脉搏马上就会高兴地跳动起来，我们的心也会感觉像羽毛般的轻盈——直到智力从它的梦中醒来。如果这时由于某一原因，我们回忆起在很久以前自己曾遭受过的侮辱或者伤害，那愤怒和怨恨马上就会在本来是平静的胸中奔腾。然后，又由于受到某一偶然的激发，我们的脑子里重又出现了我们失去已久的恋人的形象，以及与此相关的整段刻骨铭心的爱情和个别温馨、醉人的情景。这时候，我们原先还感觉到的愤怒之情就马上让位给深深的渴望和忧伤。最后，当我们突然想起了以前发生的某件令人羞愧的事情，我们就会面红耳赤，整个人都瘪了，恨不得钻进地底里藏起来；并且还经常会通过大声地喊叫——就好像是要吓走那幽灵、恶鬼似的——以强行分散和引开自己的注意力。我们可以发现智力奏响了乐曲，意欲就得跟着跳起舞步；事实上，智力使意欲扮演了小孩的角色：小孩的保姆随心所欲地变换着胡扯一些让人高兴或者让人伤心的事情，小孩也就被引进了差别巨大的不同心境。这是因为意欲本身是没有认识力的，而与它结伴的理解力（认识力）却又不带意欲。因

此，意欲就像是能够被驱动起来的物体，而理解力就像是驱动这一物体活动起来的原因，因为理解力是动因的媒介。不过，就像我已经表明了的，虽然当意欲允许智力支配它的时候，它是受到智力的随意玩弄；但当意欲到最后明确表示是自己说了算时，那意欲所占据的主导地位则又是清楚无误的事情：这就是当意欲禁止智力（头脑）显现某些表象，不让某些联想、思路在头脑中出现的时候；因为意欲知道，亦即通过那同一智力获得了经验：这些表象会引起上述的那些意欲活动。所以，它现在对智力有所管束，并强迫它转移到别的事情上去。尽管这经常难以做到，但一旦意欲对此是认真的，那事情就肯定能够成功，这是因为阻力本来就不是来自智力——智力始终是抱着一副无所谓的态度——而是出自意欲本身：意欲一方面恨一个表象，另一方面却又爱它；也就是说，某一表象本身相当有趣——原因在于它能使意欲兴奋起来——与此同时，抽象的认识却又告诉意欲：这一表象会使意欲承受毫无意义的痛苦，或者经受无谓的动荡不安。意欲现在也就根据最后的这一认识做出决定，并强迫智力服从这一决定。人们把这种情形称为“成为自己的主人”[6]——在此，很明显，主人就是意欲，仆人就是智力，因为意欲最终总是掌握着发号施令权。据此，意欲构成了人的真正内核和自在本质。在这一方面，“主导原则”[7]这一名称可以恰如其分地形容意欲；这名称却又似乎适宜形容智力——只要智力是指引方向的向导，就像走在客人前面引路的下人。不过，描述意欲与智力相互间关系的一个至为形象的比喻就是：一个瞎眼的壮汉，背着一个眼睛能见但却是跛足的人。

意欲与智力的这种关系还可以从这一事实看得出来：智力对于意欲做出的决定在开始的时候并不知情。智力为意欲提供了动因，这些动因如何发挥作用，却只是在后来，也就是全然后验地为智力所了解；这就好比做化学实验的人把试剂混合了以后，现在就静待结果的出现。事实上，当意欲真正下定决心和在私下里做出决定的时候，智力是置身局外的；它有时候只能透过偷窥和出其不意的方式才可以对意欲的决定和打算有所了解，方式、方法就跟我们了解一个陌生人的这些事情差不多；并且，必须是在意欲正在表达自己的当口实施突然袭击——只有这样，才可以发现意欲的真正目的和打算。例如，我已经拟定了一套计划，但对这一计划仍存有某些道德上的顾虑；在另一方面，能否实施这一计划完全是个未知数，因为一切都得取决于现在仍然是不确定的外在情势。

因此，无论怎么样，现在还没有必要就此计划做出最终决定。所以，我就暂时把这整件事情搁置了起来。通常，我并不知道自己私下里其实已经无法放弃这一计划，并且，自己正热切地期望实施这一计划，不管它什么道德不道德；也就是说，我的智力对此真相并不知情。一旦传来有利于实施这一计划的消息，我的内心马上就感到阵阵按捺不住的喜悦——它传遍全身，并持续地挥之不去。这一切都让我感到惊奇不已。直到现在，我的智力才知悉我的意欲其实早已经牢牢地抓住了这一计划，因为这一计划完全合乎它的心意；但在此之前，我的智力仍以为自己是否愿意实施这一计划完全是悬而未决的，自己也很难克服那些道德顾虑。或者，在另一个例子里，我相当热心地向他人承诺了一个我认为合乎自己愿望的义务。随着事情的发展，我感到了种种的不利和困难，我也开始怀疑自己甚至后悔当初那么热心应承了这件事情。不过，我向自己拍胸口打消这种怀疑：就算我没有受到承诺的约束，我仍会继续履行这一义务。但在这时候，对方出人意料地免去了我的义务。我诧异地发现自己对这一变故马上感到如释重负和万分高兴。我们通常都不知道自己渴望什么或者害怕什么。我们可以积年抱着某种愿望，却又不肯向自己承认，甚至让这一愿望进入我们清晰的意识，因为我们的智力不获同意知道这些事情，否则，我们对自己的良好看法就会因此不可避免地受到损害。不过，一旦愿望达成以后，我们就从自己所感受到的快乐了解到——并且不无羞愧地——这些原来就是我们一直以来所愿望的，例如，我们的一个近亲死了，而我们是他的财产的继承人。对于自己真正害怕的东西，我们有时候也是不清楚的，因为我们欠缺勇气把这样的事情引入清晰的意识。事实上，我们对于驱使自己做出这样的事情和不做那样的事情的真实动因的判断经常是完全错误的，直至由于某一偶然的机会我们才最终发现了秘密；我们才知道真实的动因并不是如我们所认为的那一个，而是另外别的——我们不愿向自己承认这一真实动因，因为它与我们对自己的良好看法压根儿不相匹配。例如，我们想象自己没有做出某件事情是出于纯粹道德上的理由，但随后我们才了解到其实是恐惧阻止了我们的行动，因为一旦解除了任何危险，我们就马上做出这样的事情了。在某些个别的例子里，我们甚至无法猜出自己行为的动因，我们真心认为自己不会受到某一动因的驱动——但这的确就是自己行为的真实动因。顺便说上一句，拉罗什福科发现的这一规律在此得到了证实和说明："自尊心比世界上最为聪明的人还要聪明。"事实上，这

些事例也是对刻在狄菲的阿波罗神庙上的格言“认识你自己”及其困难的注脚。但是，如果智力构成了我们的真正内在的本质，意欲做出的决定只是认识力的结果——就像所有哲学家所错误以为的那样——那么，那个被我们误以为驱动我们行为的动因，才必然决定了我们的道德价值；这类似于我们的目的，而不是结果，决定了我们的道德价值一样。不过，这样一来，臆想中的动机与真实的动机就不可能有差别了。所以，在这里描述的所有例子，以及每一个细心留意的人都可以在自身观察到的类似情况，都让我们看清智力对于意欲的所作所为并不知情；有时候，智力甚至被意欲弄糊涂了。这是因为虽然智力为意欲提供了动因，智力却无法深入意欲做出决定的秘密作坊。智力虽然是意欲的贴心密友，但这一贴心密友可不是对什么事情都知道得一清二楚。这里有一个事实可以证实这一说法，几乎每一个人都可以在某个时候有机会在自己身上观察到这样的情形：有时候，意欲并不完全把心里话透露给智力；也就是说，当我们做出了某一重要和大胆的决定时，那只是意欲对智力做出了一个承诺而已；我们的内心仍经常保留着一丝不肯坦率承认出来的疑问：我们对于这样的决定是否当真，在执行这一决定时是否会犹豫、退缩，抑或能够坚定不渝、贯彻始终？因此，只有在做出具体的行为以后，我们才可以确信自己做出的这一决定是否出于真心实意。

所有这些事实都证明了：意欲是完全有别于智力的，前者占据着主导的地位，后者则处于从属的位置。

4

智力会疲倦，但意欲却永远不会疲倦。在进行持续的脑力劳动以后，我们的头脑会感到疲惫，正如从事不间断的体力活动以后，我们的手臂会感觉劳累一样。一切认知活动都与努力相关联。相比之下，意欲活动却是我们的本能；当意欲活动表现出来时，那完全是自发的、不费吹灰之力。因此，如果我们的意欲被强烈地刺激起来，亦即处于愤怒、恐惧、欲望、悲哀等情感之中，而此时我们必须进行认知活动——这或许是为了核实引发这些情感的动因——那我们不得不为此举所付出的巨大努力就表明了：我们现在是从一种原初的、自然的和自身固有的活动过渡到一种派生的、间接的和强迫性的活动。这是因为只有意欲才是“自我发动”并因此是“不知疲倦和永远不会衰老”。只有意欲才不需召唤就能自发活动起来；因此，意欲活动经常会是太早和太过；它也从不知疲倦为何物。婴儿还不曾显现出智力的最初点滴痕迹，但他们已经充满着自我意欲。那些无法控制的、毫无目的的哭喊、号叫，显示着婴儿满溢的意欲渴望；但在这时候，婴儿的意欲还没有找到目标，也就是说，他们在意欲着，但却又不知道意欲何为。加班尼斯[8]的这些发现正好表达了这里所说的意思：“婴儿的激情快速转换变化，并且不加掩饰地反映在婴儿活动的脸上。这时，他们手臂、小腿的弱小肌肉还不大能够进行一些不确切的运动，但他们脸上的肌肉已经可以通过明确的活动表达出人性所固有的一系列普遍感情。细心的观察者可以在这幅脸部图轻而易举地看出这个人将来的基本性格特征。”（《身体与精神的关系》，第一卷，123页）相比之下，智力则发育缓慢，它必须静待脑髓的发育完成和人的整个机体的成熟——这些是智力的条件，因为智力只是身体的一种功能而已。在小孩7岁的时候，脑髓已经达到了它的最大体积；所以，过了这个年龄的孩子变得特别聪明、好奇和理智。在这之后，就到了青春期。在某种程度上青春期给予脑髓一种支持，或者说，一个乐器的共鸣板。这样，它一下子就把智力提高了一大级，就好比是提高了八度音；与此相应，人的声音这时则下降了同等的分量。与此同时，现在开始出现的动物性欲望和激情就与到目前为止占据着优势的明智和理性分庭抗礼，并且前者的势力仍在不断增加。说明意欲永不疲倦的另一证据就是这一或多或少地为人的本性所固有的缺点：鲁莽。这一缺点也只有经过

训练才可以克服。鲁莽其实就是意欲没到时候就已匆忙进行它的工作。意欲的工作也就是纯粹的行动与实施，但这些应该在检查、思考，亦即认知部分彻底完成其工作的时候才可以开始。不过，人们很少真能等到这个时候。当认识力还只是粗略地把握和匆忙地收集一些关于我们面临的处境、刚刚发生的事件，或者传到我们耳朵的某人对某事的看法等素材的时候，那发自我们本性深处和迫不及待、永不疲倦的意欲就已经自告奋勇地抢先走出前台。它现身为恐惧、害怕、希望、高兴、欲望、嫉妒、悲哀、热情、气愤、狂怒等，并导致失言和盲动。后悔通常就会接踵而至，时间随后会告诉我们：定夺这桩事情的责任人，即我们的智力，还没来得及完成一半的任务，即了解当时的情况、理清事情的前因后果和决定什么才是适宜做的事情，因为意欲已经等不及了：时机远没成熟它就一边嚷着："该轮到我了！"一边跳跃而出；智力还没来得及反对，意欲就已经投入了行动。智力只是意欲的奴仆，它不像意欲那样以一己之力和冲动就能活动起来。因此，智力被意欲轻易地撵到了一边；主人的一个示意就使智力闭上了嘴巴。而在智力方面，尽管智力费尽九牛二虎之力，它也无力让意欲哪怕短暂停顿一会儿，以便及时进献一言。这解释了为何只有极少数人——他们几乎只局限于西班牙人、土耳其人，或许还有英国人——才能够在处于最具挑衅性的情境下，仍能保持理智，继续了解和检查事情的原委；在其他人已经失去理智的时候，仍然"con mucho sosiego"[(9)]，继续提出问题。这一点与许多法国人和荷兰人的那种基于麻木不仁的泰然自若和心安理得是完全不一样的。伊夫兰[(10)]曾经把这一为人称道的素质表演得淋漓尽致。他扮演了一个哥萨克首领；当叛乱者引诱他进入了他们的营帐时，叛乱者把长枪对准了这一首领的脑壳，并暗示如果他喊叫，他们马上就会开枪。伊夫兰对着枪孔向里面吹了一口气，以察看枪支是否装上了子弹。所有烦扰我们的事情，只要我们彻底明白这些事情发生的原因，并因此明白其发生的必然性和这些事情的真实性质——那么，这些事情十占其九就再也无法烦扰我们了。能够做到这一点，我们就必须首先把这些事情当作思索、玩味的对象，而不是带给我们烦躁、不安的东西。缰绳、嚼子之于野性难驯的高头大马就等于在人的身上智力之于意欲。对待意欲，我们只能通过智力这一缰绳加以引导，采用教育、劝告、训练等方式，因为就其本身而言，意欲是一种狂野、激烈的冲动，一如飞流直下的瀑布所展现出来的力量；事实上，正如我们所知道的，我们自身的意欲与瀑布展现出来

的力量归根到底是同一样的东西。到了盛怒、狂喜、绝望等时刻，意欲紧紧地咬住嚼子，脱缰狂奔，放纵自己的本性。而在咆哮、发狂但又神智尚存的时候，意欲则完全挣脱了嚼子和缰绳，把原初和根本的性子暴露无遗，并显示出智力与这种意欲根本不是同一码事，就犹如缰绳、嚼子不可以等同于烈马一样。我们也可以把处于这种状态的意欲比作一个松了某一螺钉的钟——它现在不得不一直不停地走至发条松弛下来为止。

我们因此所作的这一番考察清楚地表明：意欲是原初并因此是形而上的东西，而智力则是从属和有形之物。既然如此，智力也就和所有的有形事物一样，受制于惯性力量。所以，它只有在受到别样的东西，受到意欲的驱动才会活动起来；而这一意欲则控制着智力，指引它并刺激它做出更大的努力——一句话，意欲给予了某种智力本来并不具备的活动。为此，只要能够获得同意，智力通常就会表现懒惰和不愿意活动起来。经过持续的用功和努力以后，智力就会变得全然麻木、迟钝，它就会像经过反复电击的伏打电堆一样被耗尽。所以，所有连续不间断的精神活动都需要得到间歇和休息，否则，智力就会变得迟钝、无法工作。当然，这些在开始时只是暂时的，但如果智力总是得不到休息，它就会不间断地和过度地紧张、劳累。后果就是永久性的智力迟钝，并且到了老年，这一智力迟钝就会演变成完全丧失思维能力、孩子气、痴呆和疯癫。当这些毛病出现在老年时，是不能归之于老年本身的；这只是长时间不间断地过度强迫和消耗智力或者脑子之过。由此可以解释为何斯威夫特发疯、康德变得孩子气、华尔特·司各特爵士，还有华兹华斯、修特和其他许多没有那么著名的诗人最终变得呆滞和丧失思维能力。歌德到最后仍保持着清晰、活跃和敏捷的头脑，因为他始终是一位老于世故的人和宫廷大臣；他从来没有强迫自己从事脑力劳作。魏兰和享年91岁的涅布尔，还有伏尔泰，也是同样的情形。所有这些都表明了智力是从属的和物质性的，它不过就是一个工具罢了。为此原因，它需要在其一生中的几乎三分之一的时间里完全中断工作，进入睡眠，即休息。智力不过就是脑部的功能而已，脑部先于这一功能，就好像胃部先于消化功能，或者物体先于物体的碰撞一样。到了老年，智力会随着脑部一道衰竭。但意欲却相反。意欲作为自在之物永远不会迟钝、懒散，绝对地不知疲倦。它的活动就是它的本能；它从来不会停止欲求。在熟睡的时

候，意欲被智力抛弃了，因而无法根据动因向外活动。这时候，在更少被打扰的情况下，它就作为生命力展开活动，看视人体的内在机构；同时，作为大自然的治愈能力，它把身体内出现了的紊乱重新整理有序。因为意欲并不像智力那样，是身体的某一功能；相反，这个身体是意欲的功能。所以，根据事物的次序，它先于这一身体；它是这一身体形而上的基础和身体这一现象的自在部分。在生命持续存在期间，意欲把永不疲倦的特性传送给了心脏——这是机体中的首要原动力——而心脏因此成为了意欲的象征和同义词。此外，意欲不会到了老年就消失，而是继续着它一直以来的欲求。事实上，到了老年，它比起年轻的时候变得更加难以妥协、固执任性和难以驾驭，因为智力已经没有那么敏感了。这样，我们也只能利用他智力的弱点来对付他。

如果智力不是从属的、附加的、偶然的和只是工具性的东西，而是像所有哲学家所假设的那样，是所谓灵魂——或者泛泛内在的人——直接和原初的本质，那智力通常所具有的弱点和不足就会变得无法解释，这些我们可以从大多数人的缺乏判断力、头脑狭隘、思想虚妄和反常看得出来；因为原初的内在本质在发挥其直接的和固有的功能时为何如此频繁地出现差错和力不胜任？那确实原初存在于人的意识中的意欲活动却总是成功进行。每一生物都在不间歇地、有力地和断然地欲求着。把意欲里面的不道德成分视为意欲有欠完美是一个根本性的错误观点。其实，道德的根源超越大自然的范围，因此，道德是与大自然的表达相矛盾的。有鉴于此，道德是直接与大自然的意欲相对立的，后者就其自身而言是绝对自我的；事实上，遵循道德之路就会导致对意欲的取消。关于这一问题，读者可参阅《作为意欲和表象的世界》第四篇和我的论文《论道德的基础》。

5

意欲是构成人的真正、基本的部分，而智力只是从属的、有条件的和派生的——这一点通过这一事实可以清楚看得出来：只要意欲安静下来、暂停活动，智力才可以完美和正确地发挥它的功能。而意欲每次明显的兴奋都会扰乱智力的功能发挥，智力获得的成果就会由于意欲的干扰而歪曲。与此相反的说法，即智力以相似的方式妨碍了意欲的活动，则是不成立的。当太阳在天空照耀时，月亮无法产生效果；但月亮在天空时，却无碍太阳的光辉。

严重的惊吓经常会使我们失去知觉、意识，我们甚至变得呆若木鸡，或者做出一些颠倒、反常的事情。例如，当火灾发生时，我们竟然径直跑进大火中去。愤怒使我们不清楚自己做了些什么事情，更加不知道说了些什么话。急躁、鲁莽让我们无法认真斟酌别人的推论，甚至无法整理和筛选自己的思想；急躁、鲁莽被称为盲目就是因为这一原因。高兴使我们变得忘乎所以和冒失放肆；肉欲也发挥了几乎同样的作用。恐惧妨碍我们发现和采取可行的、并且通常近在咫尺的解救手段。因此，沉着冷静、保持理智就成了应付突如其来的危险，和战胜对手、敌人的最关键的能力保证。沉着冷静意味着意欲安静下来，这样，智力才可以发挥作用；保持理智就是在受到事件的压力下——这些事件向意欲不断施加影响——智力仍然能够不受打扰地工作。可见，沉着冷静是保持理智的条件，两者是密切相关的。这两者都挺少有的，有也只是相对而言的。如能真的做到这两者，那也就拥有了难以估量的优势，因为这就使我们在最需要智力的时候得以运用智力。这样，我们也就获得了决定性的优势。谁要是缺乏这两种能力，那就只有在机会走了以后才知道当初应该做些什么和说些什么。对于那些陷入情绪之中，亦即意欲受到了强烈的刺激，智力因而无法纯粹发挥其功能的人，把他们形容为“entrusten”(11)是非常恰当的，因为正确认识当时处境、情势是在我们与人、事作斗争中的盾和矛。巴尔塔扎尔·格拉西安的话正好表达了这一层意思：“激情是聪明谨慎的大敌”。如果智力不是完全有别于意欲，而是认知与意欲从根本上就是同一物，就像人们此前所认为的那样；并且都同样是绝对简单的生物所具有的原初的功能，那么，随着意欲的兴

奋和加强——情感活动就在于此——智力也就必然得到了加强。不过，正如我们已经看到的，智力因此反倒受到了抑制和阻碍；为此原因，古人把情感称为“起干扰作用的东西”。的确，智力就好比镜子一般的水面，而水本身就是意欲：水的动荡因此马上就会破坏纯粹的水镜及其映照出来的清晰影像。机体就是意欲本身；是现形为肉（物）体，亦即被我们在脑子里面观照的意欲。因此原因，机体的许多功能，诸如呼吸、血液循环、胆汁分泌及肌肉力量等都通过愉快和充沛的情感而加快和增加。而智力却是脑髓的一种功能；而脑髓又是像寄生物一样地依靠机体的滋养和维持。因此，意欲的不安和紊乱，以及连带着的机体的不安和紊乱，必然扰乱了脑髓的功能，并使其瘫痪，因为脑髓的功能自为地存在，除了获得休息和营养以外，别无其他需求。

但意欲活动对于智力的干扰影响不仅见之于情感所带来的扰乱，而且也反映在我们的思想所遭受逐渐的因此维持更持久的歪曲和篡改上面——而这些都是由于我们的偏好所导致。希望把我们渴望的东西，而恐惧则把我们担忧的东西同样视为很有可能发生，并且很快就会发生；这两者都把各自的对象放大了。柏拉图相当美妙地把希望形容为醒着的人所做的梦。希望的实质就是：当意欲的仆人——智力——无法向意欲提供意欲之所愿时，意欲就强迫智力充当安慰者的角色，起码把这可欲之物向意欲映照出来，以童话故事逗哄主人，就像保姆对待小孩子那样；智力必须把这些童话故事精心修饰，务求做得惟妙惟肖。这样，智力肯定要做出违反自己探索真理的本性的事情——因为智力不得不违犯自己的法则，把一些既不真实又不大可能发生，通常甚至完全不可能的事情视为真实，目的只是安慰、平息和暂时打发这不安、难驯的意欲小憩一会儿。在这里，我们可以看得清清楚楚到底谁是主人，谁是仆人了。的确，很多人或许已经留意过这一情况：如果一件对他们来说相当重要的事情会有多种的结局，那么现在人们要把这些全盘考虑，然后做出一个自己认为是完整、充分的选言判断；但事情最终的结局却往往大异于人们的判断，并完全出乎人们的意料。不过，人们可能不会同时注意到：这件事情的最终结局几乎总是对他们至为不利的。对此现象的解释就是：当人们的智力误以为在全面审视各种可能性的时候，那最糟糕的、有可能出现的结局却被视而不见，因为意欲就好比用手把它捂住了；也就是说，意欲控制住智力，使它无法目睹最坏结局的面目，尽管出现这

一结局是最有可能的事情——因为这一结局的确出现了。不过，那些情绪明显忧郁的人，或者有过类似经历并因而变聪明了的人——对于他们来说，情形就确实刚好相反，因为现在忧虑接替了在这之前的情形希望所扮演的角色。乍一看到危险存在的假象，他们就会陷入毫无来由的焦虑不安之中。如果智力开始探究事情的真相，他们会对其加以拒绝，并认为智力根本没有这样的能力；事实上，他们会把智力视为花言巧语的诡辩论者，因为我们惟一相信的只是我们的心；我们内心的胆怯、犹豫现在就直接成为了证明危险的确存在以及危险程度的理由。我们根本不允许智力去寻找充足的反驳理由；但如果智力可以自主的话，它很快就会找到它们。意欲勒令智力马上向我们勾画出至为不幸的结局，甚至在智力无法把这一结局视为可能的时候：

我们认为是假的东西，是我们真正害怕的；
因为最坏的事情总是最接近真实。

——拜伦：《拉莱》，第1节

爱和恨完全歪曲了我们的判断。在我们敌人的身上，我们看见的除了缺点以外，别无其他。但对于我们喜爱的人，我们看到的只是优点和长处，甚至他们的缺陷在我们的眼里也是可爱的。我们享有的优势，不管这优势是什么，也会对我们的判断产生类似的秘密影响：与这些优势相一致的东西马上就变得公平、正义和合乎理智；与此相抵触的一切，无论我们如何严肃、认真地审视它们，都仍然显得有违公正、令人讨厌，或者不明智和荒唐。正因为这样，才出现了这许许多多由社会阶层、职业、民族、宗教、政治派别所带来的偏见。一旦我们有了一个既定的假设以后，对于能够证实这一既定假设的一切东西我们都会有猞猁一样的锐利眼睛；但对于与这一假设互相矛盾的东西，我们却熟视无睹。凡是与我们的政党，我们的计划，我们的愿望，我们的希望相对立的东西我们经常都根本不能明白和理解——这些对于其他人来说却是最清楚不过的事情；对上述有利的一切，从老远就会跳进我们的眼睛。有违于心的事情不会获得头的首肯。在我们的一生中，我们死死抓住许多的错误不放，小心翼翼地提防着不让自己检查它们的理由根据，完全就是因为某种我们并没有意识到的害怕：我们担心万一发现自己长期以来一直相信和断言的东西其实是错误的。因此，我们的智力每天都被我们

的偏好所耍弄的把戏愚弄和收买，培根的这些话很美妙地表达了同样的意思：“智力并不是不需燃油的灯，它从意愿的激情那里得到燃料；而这产生了符合我们愿望的认识，因为我们最喜欢相信自己所愿意的情形。激情影响和左右着智力，其方式层出不穷，有时是难以察觉的。”（《新工具》），第一，49）很明显，正是这同样的道理促使人们反对在科学中出现的一切新的基本观点和对任何公认的谬误的批驳，因为没有人会愿意看到这样的东西是正确的：它证明了自己欠缺思想到了令人难以置信的地步。只能由此解释为何歌德的颜色学说——它是那样的清晰、简明——仍然被物理学家们所矢口否认。因此，甚至歌德也得亲身体验这一道理：允诺给人以教益的人比保证提供消遣、娱乐的人，处境不知要艰难多少倍。可见，生来要成为文学家的人比天生要成为哲学家的人幸运得多。在另一方面，越是顽固地坚持错误，那令人信服的证据随后就会变得越加让人羞愧。一个被推翻了的体系和一个兵败如山倒的部队是一样的，最聪明的人就是最先逃离的人。

说明意欲对智力的神秘和直接控制的一个微小和可笑、但却相当鲜明的例子，就是在算账时，我们出现的差错更多是对自己有利，而非不利；并且这里面确实没有一丁点不诚实的企图，这只是我们出于无意识的减少欠钱、增加结存的倾向所使然。

最后，这一事实也与我们讨论的事情有关：当给予别人建议的时候，给建议的人所带有的一点点目的和打算通常都会压倒了他对事情所具有的相当的认识。当我们怀疑他的目的牵涉在里面时，我们就不可以认定他说出的是他对事情的客观认识。在希望贿赂我们，或者恐惧愚弄我们，猜疑折磨我们，虚荣心恭维我们，或者，某一假设蒙蔽和迷惑了我们；又或者，当近在眼前的小目标损害了那更大、但却距离较远的目标，——在所有这些时候，我们都是那样习以为常地欺骗自己。每当我们考虑到这一点，那么，一旦一个人的利益牵涉其中，我们还能够期望这一个人，能够给予我们多少百分百的真诚——尽管他平时是多么的诚实、正直——这我们就可以得出自己的判断了。在这些例子里，我们可以看到意欲对认知施加的直接、不利和不知不觉的影响。因此，当我们征求别人的意见时，如果别人的意欲马上就口授了答复——甚至在这一问题还没进入他的判断力法庭之前——那我们不应对此感到惊讶。

在此我想简单表明这一点——这一问题将在另一篇[12]详细讨论：最完美的认识，因而也就是对这个世界的纯粹客观，亦即天才的理解，就是以意欲的深度安静作为前提条件；只要意欲能够保持宁静，甚至个体性也会从意识中消失，我们也就成了纯粹的认识主体，事物理念的对应物。

意欲对智力所产生的干扰影响——这已经被以上的现象所证明——和相比之下智力的势单力弱——因为这一原因，每当意欲以某种方式活动起来，智力就无法正确地运作——为我们提供了多一重的证据。它证实了：意欲是构成我们真正本质的根本部分，它以原初的力量发挥着作用；而智力则作为外加的、并且是有不少前提条件的东西发挥其从属和带条件的作用。

与我们已经讨论过的意欲对认识力的干扰和蒙蔽相应的认识力对意欲的直接干扰却是不存在的。事实上，我们根本无法对这种事情形成一个概念。我们不会说：被我们错误理解了的动因把意欲引入了歧途；因为这只是智力在发挥其功能时出现了差错，这一错误纯粹是在智力的范围之内，并且这一差错对意欲产生的影响也全然是间接的。如果把犹豫不决归之于智力的影响，那还可信一些，因为在犹豫不决的情形里，由于智力把不同的动因呈现给意欲，所以，意欲举棋不定，亦即受到了阻碍。不过，只需仔细检查一下，我们就会清楚地发现阻碍意欲活动的原因并不在于诸如此类的智力活动；原因纯粹只在于智力活动所介绍给我们认识的外在对象。这些对象与已经感兴趣的意欲刚好处于这样的一种关系：它们以相同的力度把意欲引向不同的方向。这一真正的原因只是经由智力——这一动因的媒介——才发挥了作用；当然，前提是智力足够敏锐以精确把握这些对象及其复杂的关系。欠缺果断作为一种性格特征既以意欲素质，也以智力素质为其前提条件。而那些思维相当狭窄的人不会有这一性格特征。因为这些人微弱的理解力无法让他们在事物中发现如此复杂的内涵和关系；再者，他们也无力琢磨和思考这些事情，并因此考虑接下来每走一步都将带来的后果。这种人宁愿根据自己的第一印象，或者遵照一些简单的行为准则马上做出决定。但对于具有相当理解力的人来说，情形则刚好相反。如果这种人还特别关心自己的安逸，即绝对不想吃亏，时时处处都能安全无恙，那么，这种人每走一步

都会战兢不安，并由此导致欠缺果断。所以，这一特质完全不是说明了一个人缺乏理解力，而只是表明这个人欠缺勇气而已。但具有非常出色头脑的人却能快捷和确切地综观事情的关系及其可能的演变；如果这种人能有一定的勇气作其后盾——这使他们获得果断、坚毅的素质——那他们就有能力在处理世事中发挥一个重要的角色，只要时、势能给他们提供机会。

意欲遭受来自智力明显和直接阻碍的惟一情形确实是一种全然的例外。这种情形的发生是由于智力得到了异乎寻常的发展，智力占据了优势，因而也就是获得了被称为天才的高度禀赋。这样的智力禀赋对性格能量，因而也对行动力的确构成了明显的阻碍。因此，历史性的人物并不是真正伟大的思想者，因为有能力驾驭人类大众的历史性人物是与世事作斗争的。思想能力逊色许多的人，如果他们非常坚毅、果断，具有不屈不挠的意志，那反而更加适合处理世俗事务；而这些素质却根本不会在具备极高智力的人身上出现。由此，具备了高度的智力就确实会出现智力直接阻碍了意欲的情形。

6

与上述意欲阻碍了智力相映成趣的是下面这些例子：它们表明智力的功能有时会因为意欲的推动和督促而得到加强。这样，从这些例子我们也同样认清意欲的首要本质和智力的次要本质；并且智力与意欲之间的工具关系也变得一清二楚了。

某一强有力的动因，诸如深切的渴望或者迫切的需要，有时会把智力提高至某个我们在这之前从不曾相信的程度。艰难困苦的处境迫使我们不得不有所作为；在这样的处境下，我们会发展出全新的才能，而这些才能的种子一直在我们身上深藏不露，我们也不敢相信自己能够展现出这些才能。一旦涉及与一个人的意欲活动密切相关的东西时，甚至一个至为愚蠢的人，他的理解力也会在此时变得敏锐起来。现在，他会相当细腻地察觉、注意和区分那些与他的欲望或者恐惧搭上关系的、哪怕是至为微小琐碎的情形。人们经常在一些半弱智的人身上发现一些令人吃惊的狡黠的地方，主要原因就在这里。为此原因，旧约的《以赛亚书》说得很正确："困境出才智"——这一句话因此成为了俗语。与这说法近似的还有这一句德国俗语，"困境是技艺[13]之母"；但这里不包含优美艺术，因为艺术的作品——如果是货真价实的话，——其内核，亦即思想，必须出自完全不含意欲的、并只能由此方式获得的对事物纯客观的直观认识。甚至动物的理解力也由于环境的需要而明显增强，以致在困难的情况下，能够做出一些匪夷所思的事情。例如，几乎所有动物在相信自己还没被敌人发现的时候，都知道不撒腿逃跑更为安全；因此，野兔会纹丝不动地躺在垄沟里，让猎人紧靠着自己走了过去；如果昆虫无法逃脱的话，它们就会装死，等等。我们可以阅读法国动物学家勒罗伊的出色著作《关于动物智力及其提高之道的书信》。书里的第二封书信有专门的故事讲述野狼在处于欧洲的文明环境下，如何受困难所迫而进行自我训练。紧接着的第三封信描述了狐狸所具有的高超技能。在相同的困难处境下，狐狸比野狼的体力逊色许多，但它更高的理解力却弥补了体力的不足。不过，也只有通过长期与匮乏和危险作斗争，因而处于意欲的刺激、鼓舞下，狐狸的理解力才能够达致狡猾的程度。年老的狐狸尤其显示出其狡猾的地方。在智力得到加强的这些例子中，意欲扮

演了策马超水平飞奔的骑士角色。

同样，我们的记忆在意欲的压力下，也会得到加强。哪怕这记忆力在平时比较衰弱，但所有对主要情欲有价值的东西记忆力都会完美地保留下来。热恋中的情人不会错过任何有利的时机，雄心勃勃之人永远不会忘记利用适合他大展拳脚的情势，吝啬鬼对于曾经遭受的金钱损失始终耿耿于怀，骄傲的人无法忘却对他名誉的损害，虚荣的人念念不忘人们赞扬自己的所有只言片语，以及获得的点滴嘉奖。记忆的这一特性同样表现在动物的身上：马会在很久以前曾经得到喂饲的客店停下脚步；狗会记得非常清楚获得美味骨头的时机、时间和地点；而狐狸则不会忘记它们储存赃物的各个隐秘地方。

只要检查一下自己，我们就可以对这一方面的情形作更仔细的观察。有时候，由于受到打扰或者中断的缘故，我们会把正在思考的事情，甚至刚刚听到的消息忘记得一干二净。但如果这些事情与我们的切身利益有着某种哪怕是很遥远的关联，那么这些事情给意欲所造成的影响总会留下回响和余音；也就是说，我们会清楚意识到这件事情使我高兴或者不悦的程度，以及以何种方式造成这一效果；也就是说，我们会记得这件事情是否让我受到委屈，使我不安、烦恼、悲哀，抑或引起了与这些相反的情绪——虽然这只是在轻微的程度上。因此，在这一事件对我来说消失了以后，它与我的意欲的关联仍然保留在我的记忆里；而这种关联现在仍经常成为让我回想起这一事件的主线。有时候，某个人的模样会以类似的方式作用于我们的记忆，因为我们只是泛泛地记得与这个人打过交道，但具体何时、何处、所为何事，或者这个人到底是谁，那我们就不大清楚了。不过这个人的模样仍然让我们准确地回想起我们当初跟这个人打交道时所引致的心情，不管这种心情让人高兴抑或使人不快，程度如何，具体的方式、过程是怎么样。也就是说，记忆只是保留了意欲的赞许或者不满而已，而不是它所引发的东西。或许我们可以把这些记忆的根基部分称为心的记忆；这种记忆比脑的记忆与我们更为密切。但是，归根到底，心的记忆和脑的记忆之间的关联是如此深远，如果我们深思这一问题，那我们就会得出这样的结论：总而言之，记忆需要意欲基础作为其联系点，或者毋宁说线索；这样，所有的记忆都由这一线索贯穿起来和牢固地黏附在一起；或者意欲好比是一块基

石：个别、零散的记忆就黏附在它的上面，缺少了这一基石，那些个别的记忆就无以为凭了。因此，我们无法想象一种只存在于纯粹的智力，亦即只是认识着的和全然不带意欲的生物之中的记忆。所以，上述记忆经由刺激我们身上的主要情欲而得到加强的情形和所有一般记忆的运作是一样的，只不过前者获得增强的程度更高而已，因为记忆的基础和前提条件始终都是意欲。从所有这些讨论，我们可以清楚地看到：意欲和智力相比，前者和我们的关联更加内在和密切。下面这些事实也可以帮助证实这一道理。

智力通常都会服从意欲，例如，如果我们想回忆起某样东西，稍作努力就能如愿；还有就是，当我们想认真、仔细地思考一些事情，等等，我们都可以做得到。有时候，智力却拒绝服从意欲的命令，例如，我们费力地去回想某件事情，或向记忆索取我们曾交付给它保管的东西，但却毫无结果。在这些时候，意欲向智力发怒就把这两者间的关系，以及这两者的差别表露得清晰可辨。的确，受到意欲怒气折磨的智力会卖力地工作；有时候是在数小时以后，或者甚至是在第二天的早晨它才出乎意料地，并且是在错误的时间，把所要的东西呈现给我们。相比之下，意欲却是从来不会服从智力的命令；智力只是意欲这一皇帝的大臣顾问。它把各种各样的方案、意见呈献给意欲，而意欲则从中挑选出与自己的真实本性相符的方案——虽然意欲这样做其实也是被一种必然性所决定了的，因为意欲的内在本性是牢固、不可改变的，现在只不过出现了动因而已。正因此，不可能有一套伦理学可以改变和改进意欲本身。这是因为所有的教诲都只能对认知产生作用，而认知却永远不可以决定意欲本身，亦即意欲活动的基本特征；认知只能决定意欲在不同的情形下的不同发挥方式而已。纠正了的认识，如果能够更加精确地向意欲显示和帮助意欲更加正确地判断哪些目标合乎意欲的愿望，并且是在意欲能及的范围之内——那在这种情形下，认识才可以修正意欲的行为。在认知的帮助下，意欲更加准确地量度自己与事物的关系，更加清楚地看到自己意欲的是什么，因而在选择目标时，更少地受制于错误。对于意欲活动本身，对于意欲活动的主要倾向或者基本准则，智力却是无能为力的。相信认知的确从根本上决定了意欲，就跟相信一个人晚上提着的灯笼就是这个人步子的原动力一般无异。一个人在经历了事情或者受到了别人的劝告以后，会看出自己性格的某一根本缺陷，并为之痛

惜；他真心实意地打定主意去改进自己，消除这一性格弱点。尽管如此，这一性格弱点仍然一有机会就充分展示出来。接下来就是重新的悔疚，重新的痛下决心洗心革面，和再一次的重蹈覆辙。如是三番五次以后，他就会意识到改变不了自己；这一弱点深藏于自己的本性和人格之中，并且事实上是与这些同为一体了。现在他反感并谴责自己的本性，他有一种痛苦的感觉——这种感觉或许会演变成良心的痛苦。但要改变这些他却又力不从心。在此我们清楚地看到谴责者与被谴责者明显有别。智力只是一种理论性的能力：它勾画和罗列出为人称道的，因而是值得追求的人生道路；意欲则是既成现实、不可更改的某样东西，它不顾智力勾画出的蓝图，仍然走上一条截然不同的道路。然后，我们看到智力在意欲后面跟着，嘴里在毫无用处地抱怨着意欲的本性。正是通过这些忧郁、苦恼，智力又和意欲合为一体了。在此，意欲和智力的差别可谓泾渭分明。意欲却表现得力量更强、无法制服，也不可改变，是原始和基本的成分，是一切的依凭和基础；而智力只能为意欲的缺陷而叹息，获得了正确认识——这是智力自己的功能——也丝毫无法给自己带来安慰。因此，智力表现出了全然从属的性质。也就是说，它时而是意欲行为的旁观者，对于意欲的行为给予一些无关痛痒的赞语或责备；时而它又受到外在的影响，因为获得经验教训以后，它又改变原有的和制定新的规章准则。读者可参考在《附录和补遗》第二卷对此论题的专门讲解。如果我们把在人生不同阶段的思维方式作一比较，就可以看到某些持久不变的部分，加上某些不断改变的部分共同组成了一个奇特混合体。一方面，一个到了中年或者老年期的人，他的道德倾向与孩提时的他并没有两样；但在另一方面，很多事情却已经变得面目全非——他简直无法认出自己；他会觉得奇怪自己曾经做出这样的事，或者说过那样的话。在生命的前半部分，今天经常会取笑昨天，甚至会鄙视它；到了生命的后半部分，今天却越来越带着羡慕回眸昨天。仔细检查一下，我们就会发现那可改变的部分就是智力及其认知和判断功能。这些功能每天都从外在世界吸收新鲜材料；它们呈现给我们的是一个不断变化着的思想系统，智力本身随着人的机体的成长和衰退而一同提高和下降。相比之下，意欲——这机体的基础，也就是喜好、激情、情感、性格——却显现为意识中的不可改变的部分。不过，我们必须把那些随着身体的享受能力的变化，因此也就是年龄的变化，而做出的相应修正考虑在内。例如，对感官乐趣的强烈愿望在少年时表现为对美食的喜好，到了

青、中年期则呈现为倾向于放纵肉欲，而到了老年它又再度表现为对美食的讲究。

7

如果像人们所普遍认为的那样，意欲出自认知，并且是认知的结果或产物，那么，如果意欲强旺，那悟性、见解、知识也就必然地丰富。但情况可完全不是这样。相反，我们发现许多人具有强烈的，亦即果断的、坚定的、激烈的和不屈不挠、顽固执拗的意欲，与此意欲相联的却是微弱、低级的悟性。谁要是跟这种人打上交道，都会陷入绝望之中，因为他们的意欲对任何道理和表象都无动于衷，根本就拿他们没办法。这种意欲就好比被藏在一个袋子里面；它从里面盲目地向外挣扎、欲求。动物的悟性就更低了，虽然它们的意欲经常是激烈的和执拗的。最后，植物则只有意欲，没有任何的认识力。

如果意欲活动是发自认识力，那么，我们每次的动怒就只能与动怒的诱因相对称，至少能与我们对这些诱因的理解准确挂钩，因为愤怒不过就是我们当时对事情的了解的结果而已。实际发生的情形却极少是这个样子。相反，我们愤怒的程度通常都大大超出了引起这一愤怒的理由。我们的"勃然大怒"（贺拉斯语），通常都是由微不足道的事情引起，并且也不是因为这些事情本身的过错；它就像一只恶魔发出的咆哮——它被囚禁了起来，正在苦候机会挣脱，而现在为终于得偿所愿而欢呼。如果我们本质的深处是认知者，而意欲的活动只是认知的结果，那情形就不可能是这个样子，因为结果里面怎么可能会有在基本成分里不存在的东西？结论不可能包含比前提更多的东西。因此，这里所表现出来的意欲是完全有别于认知的一种本质，意欲只是利用认知以便与外界联系。意欲遵循自己本质的法则，它从认知那里除了获得动因以外，别无其他。

智力作为意欲的纯粹工具与意欲的差别，就犹如铁锤与铁匠的差别一样。在谈话中，只要智力能够单独保持活跃，那这一谈话就是冷静的；谈话的人几乎好像不在现场一样。而且，他也不会真的有损面子，至多就是出点洋相而已。只有当意欲参与其中时，这个人才算是实实在在地出场了：此时他变得热烈了；事实上，谈论的事情通常会变得火爆、灼人。我们总是把生命中的温暖归之于意欲；相比之下，我们会说冷静的理解力，或者说，冷静地调查一件事情，即在不受意欲的影响下

进行思考。如果我试图把这关系颠倒过来，把意欲视为智力的工具，那就等于把铁匠视为铁锤的工具一样了。

没有什么比这种情形更加让人恼火的了：我们以探讨、分析原因的方式与一个人展开辩论，不厌其烦地向其论证，以为我们纯粹在跟他的理解力打交道，但到最后才终于发现：这个人其实无意[14]理解我们的论辩；因此，我们面对的是他的意欲——它无视真相，故意误解我们所说的话，运用诡辩和刁难的言词，但却以理解力作其挡箭牌负隅顽抗。这样，别人当然就拿他毫无办法了，因为向意欲运用探究和论证，就好比把凹面镜里影像发出的攻击施于一个实体一样。因此也就有了这一经常被人重复的说法："我的意愿就是我的理由。"（尤维纳利斯语）日常生活为我所说的情形提供了足够大量的证据，但不幸的是，在科学探索的路途上这类证据也俯拾皆是。如果一些最重要和最非凡的成就不获承认，某些人就能获得个人利益，那要他们承认这些真理和成就简直就是与虎谋皮。这些人的利益牵涉在内是因为这些真理与他们每天教给别人的东西互相矛盾；或者他们不敢利用和在以后教导这些真理；又或者就算没有出现这些情形，他们也不会承认这些真理，因为平庸之辈的口号始终是"如果有人要出类拔萃的话，那就请到别处出类拔萃好了"——这是爱尔维修[15]对西塞罗书中埃伏色的名言所作的美妙复述；或者就像波斯诗人阿拉里所说的："钻石与石英在一起会被视为非法。"谁要是期望这始终是人多势众的庸俗群体能够对自己的成就作出公正评价，那他的希望肯定会落空；或许在一段时间里，他无法理解这些人的行为，直到他终于发现：在他诉诸这些人的认知时，他其实要和他们的意欲打交道。他就会发现自己处于上述处境。事实上，这就像一个人在法庭上慷慨陈词，但他面对的评判员早已被别人收买。在个别的情况下，当那些人中的某一位打定了主意剽窃他的思想时，他就可以获得确凿的证据，证明与他作对的是那些人的意欲，而不是认识：因为他会吃惊地看到那些人其实相当识货，能够准确看出别人的过人之处和知道什么才是最好的，就像那些从不会错过任何熟透的樱桃的麻雀。

与在此讨论的意欲成功对抗认识力相反的情形，就是当我们摆事实、讲道理的时候，我们对话一方的意欲是在我们这一边：到了这个时候，所有人对我们的话语都一致信服，所有的辩论都充分有力，整个道

理马上就说得清清楚楚。那些鼓动大众的演说家就深谙此道。在以上两个例子里面，意欲都显示为原初的自然力量，智力对此是无能为力的。

8

现在我们将对个人的素质，亦即意欲、性格的优缺点，和智力的优缺点进行一番考察，以便通过了解意欲素质和智力素质之间的关系，以及这些素质各自相对的价值，把意欲和智力这两种基本功能的差别清楚表现出来。历史和经验告诉我们：意欲（性格）素质和智力素质是互不相干的。至于卓越的头脑智力难得与同样出色的性格素质结合在一起——我们可以从这两种情形都同样极为稀有得到充分解释。然而，与这两种情形相反的例子却极为普遍；因此，我们每天都可以看到这两种相反情形结合在一起。但我们永远不可以从一副良好的智力推断出良好（善良）的意欲；也不可以从后者推断出前者，或从低劣的智力推断出卑劣的意欲等。每个不带偏见的人都应该把这两类素质彼此完全分开，而识别其各自的存在则只能在生活实践中进行。至为狭隘的头脑智力可以与伟大的博爱之心共存；同时，我不认为巴尔塔札尔·格拉西安这一句话是对的："没有不带恶毒的愚人"。这一句西班牙俗语也表达了和格拉西安同样的意思："愚蠢从来不会与恶毒分开"。不过，许多愚人之所以变得心地恶毒，其原因可能与驼背人变得心肠歹毒是一样的，亦即出于对大自然的歧视和薄待感到怨恨；愚人以为不时玩弄一些卑劣的小伎俩就可以弥补自己理解力方面的缺陷，博得短暂的胜利。附带说上一句，由此可以轻易明白为何几乎每个人在一个头脑比自己优越得多的人面前，随时会变得恶毒起来。另外，愚人经常都会获得心肠特别好的美名，可是这一点却又极少得到证实，我不由得纳闷这种人何以得到这一美誉，直到我终于可以夸口找到了下面这一答案。由于受到某种秘密特性的驱动，每一个人都会寻找一个在智力上比自己稍为逊色的人作为亲近的交往伙伴，只有和这样的人在一起自己才会感到舒服自在。根据霍布斯(16)所言："我们心情愉快就在于有可供与我们比较并使我们可以看重自己的人。"出于同样的理由，每个人都会躲避一个比自己优越的人。所以，利希腾贝格的话非常正确，"对于某些人来说，有思想头脑的人比一个不折不扣的无赖更令人讨厌。"爱尔维修的话与此不谋而合："平庸之辈有着某种准确和敏捷的直觉，以识别和逃离有思想头脑的人。"约翰逊博士(17)也向我们保证："没有什么比在谈话中显示出横溢的思想才华更容易激怒多数人的了。在当时，人们会显得高兴，但妒忌会促使他们

发自内心地诅咒他。”（《约翰逊的一生》，博斯威尔著）为把这一普遍和小心地掩藏起来的真理更加无情地大白于天下，我想引用歌德青年时代的著名朋友梅克对此的看法——他在故事《林多尔》中写道：

> 他拥有大自然赋予的和他经由知识获致的才能；这些才能使他在众多聚会中让在场的尊敬的先生们失色不少。公众在看到一个非凡的人物时，在高兴怡人的瞬间，人们会囫囵吞枣般地接受了这个人的优越之处，而不是马上对这些长处作出恶意的解释；但不管怎么样，这件事情仍会留下某种印象。如果这一印象经常重复，那么，以后在关键的时刻，它就会给这闯祸的人带来不良后果。不是每一个人都会在意识中特别记住自己在上述情况下所受到的侮辱。不过，在私下里，人们并不会不乐意挡在这个人的晋升路上。

因此原因，拥有卓越的思想优势比起任何一切都更有效地使自己孤立起来，并招致别人的憎恨——起码是在私下里。而与此相反的情形却使愚人普遍得到人们的喜爱，尤其是许多人也只有在这些愚蠢之辈的身上才能发现人们依据上述人性原则必然在他人身上寻找的东西。没有人会向自己坦白、更不会向别人承认隐藏在这种喜好背后的真实原因。这样，作为一个说得过去的借口，他就会把心地特别好这一杜撰之词加在被他选中的人的身上，而这心地特别好，就像我已经说过的，实际上是相当少有的；偶然出现的话，也是与智力不足结合在一起。因此，缺乏理解力一点都不会有助于或者近似于这好心肠；但在另一方面，我们也不可以说伟大的理解力就可以发挥这样的作用，其实，缺乏理解力的无赖还真的不曾有过。事实上，甚至最出色的思想能力也会与极度的道德败坏结合起来。培根就提供了这样的例子：他这个人毫无感恩之心、阴险狡诈、卑鄙下流、满脑子都是争权夺利。他在担任英国上议院议长和王国最高法官时，竟然习以为常地在民事诉讼中收取贿赂。遭到指控以后，他向贵族陪审团认罪，然后被逐出上议院、罚款4万英镑和囚禁在伦敦塔（参阅1837年8月《爱丁堡周报》上面登载的关于新版培根著作的评论）。为此，蒲伯[18]称他为“人类中最聪明、最智慧，但却又最卑劣、最恶毒的人”（《人论》，四）。类似的例子还有历史学家古齐亚迪尼[19]，罗思尼[20]在历史小说《路易莎·斯朵洛兹》的附录——它取自可靠的同时代人的消息——里面写道：“在那些把思想与学问放在所有人类素

质之前的人看来，这个人应被视为他所在的世纪中最杰出者之一；但对于那些认为德行才是最重要的人而言，这个人应该永世遭到唾骂。他在迫害、流放和屠杀人民方面，是手段至为毒辣的一个。”

如果我们说一个人“心地很好，但头脑不行”，而另一个人则“头脑非常了得，但心肠不好”，那所有人都会感觉到在第一种情况，称赞远远压倒了责备；而在第二种情况，则刚好相反。据此，我们看到当某人做出了一件坏事的时候，他的朋友和他自己都会试图把罪责从他的意欲转到他的智力上面，把心的缺陷说成是脑的过失。他们会把卑劣的恶作剧称为做错事，他们会说这纯粹只是不懂事，做事不加思考、轻率、鲁莽和愚蠢。事实上，万不得已的时候，他们会以犯有阵发性的精神错乱为自己辩解；如果事情涉及一桩严重的罪行，人们甚至会假托犯有精神病，目的不过就是为意欲开脱罪责。同样，当我们自己一手酿成大祸或者造成损失，我们就会巴不得在他人和自己面前谴责自己的愚蠢，目的就是避免被指责为“故意”、“恶毒”。据此，在法官做出了同样不公平判决的例子里，这个法官出了差错抑或收受了别人的贿赂——两者有着天渊之别。所有这些都足以证实意欲才是惟一真实和本质的部分，是为人的内核；而智力则只是意欲的工具而已，并且在意欲不牵涉其中、不感兴趣的情况下，智力就总是错漏百出。在道德判决庭上，欠缺理解力根本就不是一道罪责，相反，它甚至还能给予我们某些特权呢。同样，在世界各地的法庭里，为使罪犯免受惩罚，把罪犯的罪责从意欲转移至智力方面就足够可以了。具体的方法就是证明这一罪行只是一个无法避免的过失，或者是由罪犯的精神反常所致。这样，就跟非我所愿的失手或者失足差不了多少，应负的罪责也不比这更多。我在《论意欲的自由》一文的补充部分《论智力的自由》里面，对此有过详尽的讨论。读者可参阅那一部分，我就不再赘述了。

诸如此类的情形比比皆是：那些一手促成某样事情的人，一旦这结果难以令人满意，就会搬出自己当初的良好意愿——而这可是永远不会欠缺的。采用这样的方式，他们就相信可以保住那关键的、他们其实应该负责任的部分和他们的真正自我；而能力不足则只是欠缺适当的工具而已。

如果一个人相当愚笨，那我们可以说这并非他愿意的事情，他对此

也无能为力，并以此说法原谅他；但如果我们试图用同样的说法原谅一个人的卑劣，那我们就会受到别人的嘲笑。其实这两种素质都同样是与生俱来的。这证明了意欲是这个人本身，智力只是它的工具而已。

因此，只有意欲活动，才永远被人们视为取决于我们自己的事情，也就是说，只有我们的意欲活动才被视为是我们真实本性的表现，我们因而必须为此负责。如果有人试图因为我们的信仰，亦即我们的理解力和见识而责备我们，那就是荒谬和不公正的，我们有必要把认识上的问题和外在事件一道视为不在我们控制的范围之内——但它们其实都在主宰着我们。在这里我们同样清楚地看到：惟独意欲才是我们的内在本质；而智力及其遵循规律的运作、活动——这些跟外在世界的事物是一样的——在与意欲的关系中，只是作为某种外在的东西，纯粹一件工具而已。

高级的精神思想能力总是被人们称为大自然或者神灵的馈赠。正因为这样，人们才把它们称为“天赋”、“得天独厚”；德语、意大利语和英语都把它们名为礼物（gaben，ingenii dotes，gifts）。这些礼物被视为有别于受惠者本人的东西，人们偶然交上好运才获得了它们。而对于道德上的优点，虽然这些也是与生俱来的，但人们却是另眼看待。人们会把这些视为发自这个人的内在、从根本上属于这个人，并的确构成了这个人的真正自我。由此我们可以得出这样的结论：意欲是人的真正本质，而智力则只是从属的、一个工具、一种天赋而已。

与此相应，一切宗教都向具有意欲的优点，或者说，具有良好、仁慈的心地的人，许诺将获得此生之外的永生作为奖励；但拥有头脑优点，亦即优秀智力之人却没有这一奖赏。美德期待在另一世界得到奖赏；精明则希望在这一生中获得酬劳，思想天才却既不在此生，也不在彼岸博取赏赐，因为天才的思想本身就是天才所获得的奖赏。因此，意欲是属于永恒的，智力则是暂时的。

人们的联络、交往、聚会一般来说都是建立在与意欲有关的关系上面，甚少以智力方面的关系为其基础。第一种的联系我们可以称之为物质性的，第二种则是意识形态的。属于前者的有家庭和亲戚的纽带，稍远一点就是所有以某一共同利益或者目标为基础的联系，例如，职业、

地位、公司、政党、派别等共同的利益或目标。在这一类联系中，只有人们的意向、目的才是重要的，人们各自的智力及其修养可以存在极大差异。因此，人们不仅可以和睦共处，步调一致，而且能够为着共同的利益相互合作、相互团结。婚姻也是一种心的联系，而不是脑的结合。但对于那些只是着眼于思想交流的纯粹意识形态方面的群体，情况可就不一样了。这种联系需要人们具备在某种程度上相同的智力及其修养。如果在这方面出现巨大差异，那人与人之间就出现了一道无法逾越的鸿沟，例如，一个伟大的思想者与一个笨人、学者与农夫、大臣与水手之间就会出现类似的情况。只要涉及传达见解、观念、思想，这些彼此差异很大的人都要花费相当的功夫相互理解、把握对方的意思。但是，他们之间却可以有密切的物质性友谊；他们可以成为彼此忠实的盟友、同谋，共同进退，因为在所有只涉及意欲的方面——这些包括患难交情、诚实可靠、虚假作伪、背信弃义等——他们就都不分彼此，都由同样的面团揉成；他们各人的精神思想和文化素养，都不会对这方面的联系产生丝毫的影响。事实上，在涉及意欲方面，欠缺思想文化的粗人通常都会让有学问者出丑，贩夫走卒让大臣高官自愧弗如。尽管在文化素养上存在很大差别，但人们在美德和劣性、情绪和激情方面是相同的，虽然这些在表现出来时会变换某种花样；人们——甚至是差异很大的不同人——很快就会认出这些东西。志同道合的人就会走到一起，而道不同则互相敌视对方。

卓越的思想素质只能获得别人的赞叹，而不是爱戴，后者是留给优秀的道德品质、性格素质的。每个人都宁愿找一个老实、善良的人，甚至只是一个乐于助人、迁就他人和容易附和别人的人作朋友，而不会挑选只是机智、聪明的一类人。较之于后者，许多人只具有某些微不足道的、偶然的和外在的素质，但这些素质与别人的喜好相符，那甚至他们也更能获得别人的喜爱。只有自身具备伟大智力的人才愿意和一个聪明人交往；但是，能否与这个聪明人结下友谊却取决于这个人的道德品质，因为他对一个人真正良好的评价全在于这个人的道德品质。一样良好的品性就可以盖过并抹去智力上的严重不足。在了解一个人具有某种优秀品质以后，我们会耐心迁就这个人智力上的不足，和岁数大了以后所表现出来的愚钝和孩子气。一副明显高贵的品性，哪怕完全缺乏智力优点及智力修养，仍然呈现出无所欠缺的样子。相比之下，就算是至为

伟大的思想头脑，一旦蒙上了严重道德缺陷的污点，看上去就始终配受责备。这是因为正如火炬和火堆在太阳底下会显得苍白和毫不起眼，同样，优秀的智力，甚至思想的天才，还有漂亮的外貌，都会在与善良心灵的比较中黯然失色。一个人所显现出来的高度善良，能够完全弥补智力素质的欠缺；我们甚至会为自己感到羞愧：因为我们竟然为这个善良的人欠缺智力素质而惋惜。甚至最有限的智力和出奇丑陋的相貌，只要它们与非同一般的善良为伴，那这些就仿佛得到了美化，就像围了一圈属于更高一级美丽的光环，因为现在一种发自他们内在的智慧说话了，在它面前，所有其他的智慧都得闭嘴、沉默。这是因为心的善良是一种超验的素质，它属于某种扩展至此生之外的事物秩序、法则，其他方面的完美是不可以和它相提并论的。当善良的品性达到很高的程度，那它就把心扩大了，从而包含了整个世界。这样，一切事物都尽在他的心中，因为善良的人把所有的生命视为自己本性的同一体。这样，它就会把常人一般只用在自己身上的无尽的宽容推及到别人身上。这样的人是不会生气动怒的；甚至当这种人的智力或者身体上的缺陷招致了别人恶意的讥讽和嘲笑时，他们也只在心里责备自己引起别人这样的表现。因此，他们用不着勉强自己，他们仍然以最友善的方式待人，充满信心地希望别人会改变对他们的错误看法和态度，同时也在他们的身上认出自身。与这样的素质相比，机智、天才又算得了什么？培根又算得了什么？

考察一下我们如何评估自己，我们也会得到和上述通过考察自己如何评估他人而得出的同样的结果。我们从自己道德方面获得的自我满足比起在智力方面的自我满足从根本上是多么的不一样啊！我们感觉到前者是因为当我们回顾自己的所作所为时，看到自己能够诚实、正直待人，并为此付出了惨重代价；我们帮助过许多人，原谅过许多人，善待别人更甚于别人善待自己，以致我们也可以说出李尔王所说过的话：“我并没有怎么恶待别人，但却受到了别人很多恶待。”（《李尔王》，第三幕，第二场）甚至，当自己或许曾经做过的某一高尚行为留在记忆里闪烁生辉时，这种自我满足就几近完美了。伴随这种通过自我检查获得的宁静喜悦，是一种相当严肃的心情：在看到别人在这方面做得不如自己时，我们并不会感到高兴。相反，我们为此感到遗憾，并真诚地宁愿别人都能像自己一样。相比之下，认识到我们所拥有的智力优势会给我们

带来多么不一样的感觉啊！这种感觉的基本低音完全就是上文引用过的霍布斯的话语："我们心情愉快就在于有可供与我们比较并使我们可以看重自己的人。"傲慢、自负、虚荣、轻视他人，对自己能有明显的、巨大的智力优势而得意洋洋，为这种类似于身体上的优势而骄傲——这些就是结果。把这两种自我满足互相对照，我们就可以看到一种满足涉及我们真正内在和永恒的本质，另一种则涉及更加外在的、只是暂时的，甚至几乎与身体上的优势差不多的东西。事实上，智力只是脑髓的一种功能，但意欲则相反，整个人——其存在和本质——就是意欲所发挥的功能。

现在我们把目光投向外在，考虑到"生命是短暂的，艺术则是长久的"（希波克利特斯语）；并且想想看：世上那些最伟大和优越的头脑，经常在还没达到创造力的顶峰时，就被死神带走了；那些伟大的学者才刚刚对所研究的学科获得某一透彻的认识，也遭遇了同样的情形——那所有这些都证实了生命的意义和目的并不是智力方面的，而是道德方面的。

最后，思想素质和道德素质的根本不同也由这一事实表现了出来：智力随着时间经历着至为重要的变化，但意欲和性格却不受时间的影响。刚出生的婴儿还没能够运用他的悟性；但在出生后的两个月内，就可以获得足够的悟性以直观领悟外在世界的事物——这一过程我在《论视觉与颜色》第二版第10页中已经详细解释过了。在迈出这最重要的一步以后，接下来的一步却缓慢得多：也就是说，我们一般要等到小孩3岁的时候，理性的发育才能达到运用语言，并以此进行思维的程度。尽管如此，童年期仍然无法挽回地交付给幼稚和蒙昧。这首先是因为脑髓在身体上仍然欠缺完整，而脑髓在体积、结构方面的发育完整则只是7岁以后的事情。其次，脑髓要展开其强有力的活动需要生殖系统的对抗作用才行。因此，这种脑髓活动只有到青春期才得以开始。经过这一过程以后，智力也只不过具备了可供发展和提高其精神活动的潜力。但要发展和提高这种潜力则只有通过练习、实践和传授。因此，一旦人们的精神思想挣脱了童年期的幼稚、蒙昧状态，它也就落入由无数谬误、偏见、幻象——有时是至为荒唐和极端的一种——所组成的陷阱之中。人们的头脑执拗地牢牢紧抓这些东西，直至阅历和经验逐步把我们的头脑

和思想解救出来；与此同时，许许多多的头脑已经不为人知地毁掉了。所有这些的发生需时多年，这样，虽然刚过20岁以后，我们就可以认为思想已经成年，但思想的完全成熟，却只有等到40岁，也就是施瓦本人开始聪明、懂事的年龄[21]。但是，正当精神依赖外在的帮助，仍在锻炼成长时，脑髓内在的物质能量就已经开始衰减了。也就是说，正因为这种物质能量依赖血压和脉搏对脑髓的作用效果，因此也就是依赖于动脉系统相对静脉系统的优势、鲜嫩柔软和细腻的脑纤维以及生殖系统的能量，所以，脑子这种内在的物质能量在30岁时达到了它真正的高峰。过了35岁以后，我们已经可以察觉到这种物质能量开始轻微衰减了。由于静脉系统逐渐取得了相对动脉系统的优势，再加上脑纤维持续变得坚硬和干燥，这种能量的衰减也就越加频繁。如果精神思想不是通过实践经验、知识累积和已经掌握了的运用知识的能力等完善起来，因而抵消了脑能量的衰减，那脑能量衰减的情形就会更加明显。幸运的是，这种抵消、抗衡一直维持至高龄，而脑子就越来越像一件用旧了的乐器。完全依据机体条件的智力原始能量虽然在缓慢地衰减，但这一衰减却是持续的和不可抗拒的。产生原初观念的功能、想象力、思想的可塑性、记忆力都变得明显衰弱了；这样，智力就一步一步地走在下坡的路上，直至整个人变得喋喋不休、记忆模糊、失去过半的意识；到最后，人就全然回到了儿童期。

相比之下，意欲并没有同步受到发育、成长、变化的影响。意欲从开始到结束都始终保持不变。意欲活动并不像认知活动那样需要学习，而是马上就能完美进行。新生婴儿猛烈地做出动作、大声哭叫；他强烈地意欲着，虽然他仍未知道它意欲的是什么。这是因为动因的媒介还完全没有发育成长起来。意欲对处于外在世界的对象无从知晓；一切都在黑暗之中；此时的意欲就像一个受困的囚徒似地向着牢房的四壁和铁栏呐喊、咆哮。但光明慢慢到来了。这样，人类普遍意欲活动的基本特征，以及它们在个人身上的稍稍改头换面，也就马上亮相、现形了。当然，已经开始显现的性格还只是模糊、隐约地露出其轮廓，这是因为那为意欲提供动因的智力发挥不佳的缘故。但对于留意察看的人来说，性格特性很快在小孩的身上悉数登场；用不了多长时间它们就变得确凿无疑。维持终生的性格特征展现了：意欲的主要倾向、轻易就可以刺激起来的情绪、占主导地位的情欲——这些都一一发话。因此，在学校里发

生的事情与未来生活经历之间的关系，通常就犹如《哈姆莱特》第三幕中戏中戏前面的动作哑剧与这戏中戏的关系一样——该动作哑剧预告了戏中戏的内容。不过，从小孩的智力表现我们可无法预测这小孩将来的智力水平。相反，早熟的神童一般都在以后变成了笨伯。相比之下，思想天才在幼年时通常都在理解事情时比较缓慢，也比较吃力，这正是因为他们理解得深刻的缘故。与此相应的是，每个人都会毫无保留地笑谈自己小时候懵懂、愚蠢的想法和行为，例如，歌德就在《诗与真》（卷一，第7页）讲述了他把厨房用具抛出窗外的往事。我们清楚：所有这些都只涉及不断起变化的部分。而一个精明人却不会让我们知道他在青春年少时的不良品性，曾经对别人玩弄过的阴毒、狡诈招数，因为他觉得这些东西仍然在指证他现在的性格和为人。有人曾告诉我，人的研究者、颅骨相学家戈尔在与自己仍不熟悉的人交往时，会让对方讲起年少时候嬉戏打闹的往事，以便在可能的情况下，暗中发现对方的性格特征；因为这些性格特征是保持不变的。这就是为什么我们会无所谓地，甚至还很得意地笑谈自己在年幼无知的时候曾经做过的蠢事和有过的欠缺头脑的想法；但在那时候表现出来的不良性格特征、做过的卑劣行为，甚至在我们年逾古稀也仍然对我们发出指责，使我们良心不安。所以，正如性格在此时完整出现，它也同样维持不变，直至高龄。年老体衰会逐渐销蚀掉我们的智力，但却对我们的道德素质丝毫无犯。善良的天性仍然使一个老者备受爱戴，哪怕他现在已经智力衰退，开始了第二度的童年。一个人的温和、耐心、诚实、真诚、无私、博爱等特性会维持整个一生，并不会随着年老衰弱而消失。在这一衰老之人的每一清醒时刻，这些素质都会丝毫不减地凸显出来，犹如阳光穿透了冬云。另一方面，奸诈、刻薄、恶毒、贪婪、冷酷、虚伪、自我和各种各样的卑劣之处直到一个人的垂暮之年也同样不曾减弱分毫。如果一个人向我们说，“我以前是一个无恶不作的坏蛋，但现在是一个诚实、正直、具有高贵心灵的人”，那我们只会发笑而已。所以，华尔特·司各特爵士在《奈杰尔的财产》一书中通过一个老迈的高利贷者的例子，向我们很好地表明：一个人到了老年以后，甚至当他的头脑思想已变得孩子气了，但这个人身上极度的贪婪、自私和奸诈仍然威力不减当年，仍然激烈地表现出来，与秋天里仍在绽放的有毒植物不遑多让。在我们的偏好、倾向方面表现出来的惟一变化是我们体力衰减和享受能力随之减弱的直接后果。因此，放纵肉欲会让位于暴饮暴食，嗜好排场被吝啬所取代，自负

虚荣变成了沽名钓誉，这就好像一个人在长出胡子前黏上了假的胡子，之后就把变花白了的胡子染上了棕色。所以，在机体力量、肌肉力量、感觉、记忆、机敏、悟性、天才的思想等都因损耗而变衰竭和麻木的时候，惟独意欲完好无损、保持不变；意欲的冲动和方向依然故我。老年人身上的意欲在很多方面甚至显现得更加坚决，例如，正如我们所知道的，它对生命的执着变得更加强烈；然后就是它对一旦被它抓住的东西所表现出来的那种毫不放松、不依不饶的劲儿和十足的执拗顽固。对此现象的解释就是老人接收印象的智力已不那么敏锐；这样，通过动因而兴奋和活跃起来的意欲就不像以前那样兴奋和灵活了。因此，老年人的愤怒和憎恨情绪很难缓和与平息：

年轻小伙的怒气犹如燃烧的干草，
老人家的恨意却是烧得通红的钢条。

——旧歌谣

经过所有这些考察，只要我们看深一层就不难发现：智力的提高和发展必须历经逐级很长的过程，然后，它就开始衰退，像任何物质的东西一样；但意欲却不会经历这些发展变化，除了它必须在开始时将就其欠缺完美的工具——智力；到最后，再一次地屈就这耗损和破烂的工具。意欲本身是作为既成之物出现，并保持不变；它不受制于时间的法则和在时间当中的生、灭定律。意欲以此方式显示出它是属于形而上的东西，并不隶属于这一现象世界。

9

人们普遍使用和一般都能理解的带有心和头字眼的词语，源自人们对这两者根本差别的正确感觉。所以，这类词语准确、恰当，一语中的，在所有语言中都可以找到这些词语。塞尼加[22]是这样描述克劳德乌苏皇帝的："他是个既没心又没脑的人。"人们非常恰当地把心——这动物生命的原动力——用作意欲——它构成我们现象的首要核心——的象征，甚至同义词。心表示意欲与头表示智力恰成对照。所有在最广泛意义上属于意欲的事情，诸如愿望、情欲、高兴、痛苦、善良、卑劣，以及在一般人的心目中，"情绪"一词所包含的内容，还有荷马借"可爱的心"所表达的东西，都归于心的名下。因此，我们说他的心很坏，这是发自内心的话；这很伤他的心；这使他的心都碎了；他的心在流血；他高兴得心怦怦直跳；谁又能看透人的内心；让人伤心、让人心碎、振奋人心、扣人心弦；他是个好心人；铁石心肠；心狠手辣；心惊胆战等等。尤其爱情更被形容为"affaires de coeur"（法文，"心的事情"），因为性的冲动是意欲的焦点，而在这方面做出选择也就成了人的自然意欲活动首要的事情。而性爱的原因我在《论性爱》的文章详细讨论。在长诗《唐璜》（第十一段，第34行）里面，拜伦嘲笑爱情对世人来说变成了脑而不是心的事情。相比之下，头脑则标示着所有关于认知的东西。因此，就有了这些说法：有头脑的人，一个良好的头脑，一个聪明的脑袋，头脑简单的人，头头是道，没有头绪，保持头脑冷静等。心和头表示了整个的人。但头总是排在次位的，是派生的部分；因为它并不是身体的中心，而是身体的最高精华。一个英雄去世以后，他的心而不是脑，会被涂上防腐香油。但我们会保存文学家、艺术家和哲学家的头骨。因此，拉斐尔的头骨被存放在罗马上圣卢加学院里面，虽然最近有迹象表明这并不是真正的拉斐尔头骨。在1820年，笛卡尔的头盖骨在斯德哥尔摩被拍卖掉了[23]。

在拉丁语里面，我们也看到人们大约感觉到了意欲、智力和生命之间的真实关系。智力是mens；意欲则为animus，来自anima一词，而anima本身是源自希腊语的"风"一词。Anima是生命本身，是呼吸；但animus却是孕育生命的原则，是意欲，是喜怒哀乐、目的，激情的主

体；因此，“我喜欢，我愿意”用拉丁语是这样表达：est mihi animus，fert animus；这也就是德文的情绪、心，而不是头。拉丁语的Animi perturbatio是感情；mentis perturbatio则是“精神错乱”的意思。形容词“不朽”（immortalis）只用于animus（意欲），而非mens（智力）。所有这些都是根据绝大多数的拉丁文而得出的规律用法，虽然由于概念接近的原因，某些字词的用法也就不可避免地产生了混乱。

10

一个人的本身、本体或者个体性的基础是什么？不是身体的物质——这在数年以后就会改变；不是身体的形状——这无论作为整体抑或作为整体中的各个部分，都会改变，除了一个人的眼神——以此我们甚至在许多年以后仍会把这一个人认出来。这证明了：尽管时间在一个人的身上造成了许多变化，但某些东西却是时间全然无法改变的。对于我们自己，也是同一样的情形：尽管我们已经老了，但在内心深处我们感觉自己仍然和年轻的时候——甚至在孩提的时候——完全一样。这一维持不变、始终如一、并不会随着我们一起老去的东西，正是我们内在本质的核心，而这并不存在于时间。人们认为一个人的本身、本性存在于他独特的意识。如果我们把这理解为只是对生活经历的统一、连贯的记忆，那这是不足够的。我们对自己人生经历的了解或许比对以前读过的一本小说的了解要多，但多出的也确实只是一点点而已。生活中主要的事件、有趣的场景给我们留下了印象，但对除此以外的其他事情，我们记住了这一件的同时也就忘记了另外的一件。我们年纪越大，事情就越发匆匆逝去，不给我们留下一丝痕迹。高龄、疾病、脑子遭受的创伤、精神错乱都会完全夺去一个人的记忆，但这个人却不会以此方式失去其本身。我们的本身是以其同一样的意欲及其不可改变的性格为基础。这也是使我们的眼神始终不变的原因。我们的本我藏于心，而不是头，虽然由于我们与外在世界关系的缘故，我们习惯于把认知的主体，这一认识着的我，视为我们的真我。这一认识着的我到了晚上就会疲倦，在睡眠中就消失不见，但到了早晨就又重新充满生机地照射出光芒。但是，这种认知只是脑子的一种功能而已，它并不是真正的自我。我们真正的自我，内在本质的核心，却匿藏在这一切的背后；它只知道愿意或者不愿意，满足或者不满足，连带着的是经过种种改头换面被我们称为感情、情绪、情欲的东西。这就是那产生了头脑智力，但不会随着智力的睡眠一起睡眠，也不会随着智力的死亡而有所损害的东西。相比之下，一切与智力、认知有关的东西都有可能被遗忘；在多年过去以后，我们甚至无法完全回忆起带有道德含义的行为；我们无法准确地记得我们在某一关键时刻所作所为的细节。但性格本身——我们做出的行为不过就是为这一性格作证而已——却不会被我们忘记。它仍然一如既往。也只

有自为的意欲本身能够坚持不变，它是惟独不可改变和无法消灭的；它不会变衰老，它是形而上，而非形而下的东西；它不隶属于现象，而只属于呈现出自身的自在之物。

至于意识的身份如何取决于意欲，我已经在《作为意欲和表象的世界》第二卷第十五章表明了；所以，我就不在此赘言了。

11

顺便提一下，亚里士多德在一本书里说过："生活得好要优于只是生活着。"运用二次换质位法可以推断："不活比生活得糟糕要好。"这对于头脑智力是显而易见的事情。但是，绝大多数人宁愿生活得很糟糕，也不愿不活。所以，这种对生活的执著，其依据不可能出自生活的客体，因为生活其实就是永恒的痛苦——这我在《作为意欲和表象的世界》第二卷第四篇已经表明——或者，就像我将在第二十八章里向大家表明的那样，生活起码就是一桩得不偿失的买卖。因此，这种对生活的执著的依据只能出自主体。但这不会是智力的原因：因为这不是经过思考得出来的结果，并且一般来说，这一问题并不是做出某种选择的问题。相反，这种生命的意愿是某种理所当然的事情；它是先于智力的东西。我们自身就是生存意欲，因此，我们就必须生活下去，不管生活得好还是生活得糟糕。每一生物都具有的对死亡的极度恐惧只能从这一事实得到解释：我们对生活超越其分的执著完全是先验的，而不是后验的。拉罗什福科在他的最后随想中以少有的坦率和单纯表达了这种恐惧。也正因为人们对死亡怀有恐惧，悲剧和英勇行为才有了它们给人的震撼力。如果我们只是根据生命的客观价值评估生命，那么，这些震撼效果就不复存在了。也正因为这种对死亡无以言说的恐惧，才有了所有平常人都喜欢采用的这一原则：谁要是自己结束自己的生命，那他肯定就是精神错乱的。这样的行为总会引起人们——甚至是深思的人——极大的惊讶，并夹杂着某些钦佩，因为这类行为与所有生物的天性是如此的格格不入，以致在某种意义上，我们不得不敬佩能够做出这样事情的人。的确，当我们想到在最糟糕的情形下，这仍不失为我们的一条后路，那我们还能获得某种安慰；但如果这种想法不曾在现实得到任何的证实，那我们还会对自己这一想法是否正确产生怀疑呢。这是因为自杀是智力做出决定所致，但我们的生存意愿却是先于智力的东西。所以，这里所作的考察——更详细的讨论见于《作为意欲和表象的世界》第二卷第二十八章——同样证实了意欲在自我意识中所占据的主导地位。

12

在另一方面，没有什么比智力周期性的停止工作，更能清楚地显示了智力从属的、依赖性的和有条件的本质。在熟睡时，所有的认知和形成表象的活动都完全停止；但我们真正存在的内核，那属于形而上的部分——它是机体功能的必然条件，是机体功能的原动力——却永远不会停下来，假如生命仍未停止的话；并且作为形而上的，因而是非物质之物，它是不需要休息的。因此，那些把灵魂，亦即一个原初和本质上认知着的生物，视为形而上的内核的哲学家，迫不得已地断言：这一灵魂永远不知疲倦地认识着和表象着，因而就算是在熟睡中仍然继续着这些工作；只不过当我们醒过来以后没有这些事情的记忆罢了。不过，一旦我们领会了康德的学说，把这所谓的灵魂一说推到一边去，那这一看法的谬误之处是不难看出来的。因为睡眠和睡醒以后以清楚无误的方式向任何不带偏见的人表明：认知是一个从属的、以机体为条件的功能，与机体的其他功能一般无异。惟独心脏才是不知疲倦的，因为心脏的跳动和血液循环并不直接以神经为条件，它们恰恰是意欲的原初的表达。其他所有的由神经节——神经节与脑部只是有着间接的和疏远的联系——控制的生理功能在睡眠中也继续着工作，虽然身体的分泌已经减慢了下来。甚至心脏的跳动也随着大脑系统稍微放缓了，因为心跳有赖于呼吸，而呼吸又以大脑系统为条件。或许胃部是在睡眠中至为活跃的，这可归于它与此刻正在休息的大脑所特有的交叉感应的原因；这种交叉感应诱发互相的干扰。只有脑部和连带着的认知，才在熟睡中完全停顿了下来，因为脑部只不过是一个外事部门而已，这和神经节系统是身体的内务部门是一样的。脑部连带其认知功能，只是由意欲为了解外在的目标而设置的哨兵而已。这哨兵从头上的瞭望台透过感官的窗户向外张望，留意危险来自何方，哪里又可以取得利益。意欲根据这哨兵提供的观察报告做出决定。这个哨兵就像所有的勤勉工作者一样，是处于全神贯注、一丝不苟的状态。所以，在完成放哨、侦察任务以后，它也就像所有换岗哨兵一样，很高兴能下岗休息。这一下岗就是睡眠，正是因为这一原因我们才觉得睡眠是那样香甜和舒服，我们也不得不顺应它的要求。而从睡梦中被叫醒是让人不舒服的事情，因为哨兵被突如其来地召回去值班了。这时候，在有益的心房收缩以后，我们一般都会感觉到艰

难的心的舒张、劳累再度出现，智力与意欲再度分离。而所谓的灵魂，那原初和本来的认知之物，被唤醒以后，本来应该感觉如鱼归水才对。在睡眠时，只有植物生命仍在继续活动；这时，惟独意欲根据自己原初的和基本的本性，在不受到来自外界的打扰的情况下运作；因为没有大脑活动和认识努力的缘故它们的力量这时不会受到削弱。认知是最繁重的机体功能，但它对于机体组织来说纯粹只是手段而已，不是目的。所以，在睡眠时，意欲的全部力量都投入到维持和在需要时修复机体组织中去。身体的治疗、保养，身体得益的关键时刻都是睡眠的时候，因为“大自然的治疗能力”只有在免除认知活动的负担以后，才能自由地发挥。因此，尚待成形的胎儿持续不间断地睡眠，而新生儿也在绝大部分的时间里沉睡。在这一意义上，伯尔达哈[24]（《生理学》卷三）把睡眠称作原初的状态是非常正确的。

至于脑髓本身，我想通过这一假设把睡眠的必要性更仔细地解释清楚——这一假设似乎首先是由诺伊曼[25]的《人类疾病》一书提出来的。这一假设就是：在我们清醒的时候，我们的脑髓无法吸取营养，也就是说，从血液中恢复、更新其物质；因为吸取营养的功能是低级的和物质性的，它会扰乱或者取消认知和思维这一至为卓越的和机体的功能。由此可以解释清楚：睡眠不仅仅是纯粹否定的状态，只是脑髓停止活动。其实，它也显示出了一种肯定的特性。这一点可以从这一事实清楚看出：睡眠和清醒之间并不仅仅存在程度上的差别，两者的分野是明确的——一旦睡着了，我们的梦中图像是与在这之前清醒时候的思想截然不同的。另一个证明例子就是：当我们做噩梦的时候，不管我们怎样试图喊叫，或者在梦中打退敌人的进攻、或者想从睡梦中醒来，我们都是徒劳无功的，就好像连接脑髓和运动神经，或者连接大脑髓和小脑髓（作为运动的调节器）的链节被消除了一样；这是因为脑髓正处于孤独、分离的状态，睡眠紧紧地把我们控制在它的手心里。最后，睡眠的肯定特性也通过这一事实反映出来：我们必须具有某种程度的体力才可以进入睡眠；太过疲倦、衰弱的体质都会妨碍我们获得睡眠。对此的解释就是：只有在吸收营养的程序开始以后——就好比说，脑髓开始吸收营养了——睡眠才可以开始；另外，在睡眠时流入脑部的血液增多，这可以用营养吸收的程序作解释。同样，睡觉时不自觉地把手臂合置于头上，是因为这种姿势有助于这一程序。这也是为什么只要小孩的脑髓仍在发

育、成长，那他们就需要大量的睡眠。但到了老年期，当脑子跟身体的其他部位一样受到了某种程度的萎缩以后，睡眠就减少许多了。最后，这也是过度的睡眠会引起感觉意识某种呆滞的原因，因为这时候脑髓会出现暂时的膨胀、肥大，而习惯性的过量睡眠会使脑髓持久肥大，这样就形成了头脑迟钝、痴愚。“甚至过量的睡眠也成了一种负担。”（《奥德赛》15，394）因此，对睡眠的需求是直接与脑生命的强度，因而与意识的清晰度直接成正比。只有很微弱、呆滞脑生活的动物，例如鱼和爬虫之类，睡眠就少得多和轻微得多。在此我提醒读者的注意：所谓的冬眠几乎只是名称而已，因为冬眠的动物不仅仅只是脑子停止活动，整个机体组织也停止了活动，所以，这是某种的假死。具相当智力的动物睡得沉也睡得长。甚至在人类当中，脑髓越发达——这是根据其数量和质量而言——脑髓活动越活跃，那所需要的睡眠则越多。蒙田[26]说他自己一直是一个睡得很沉的人，他自己的相当一部分生命都花在睡眠里面。并且到了老年以后，他仍然每天连续睡上八到九个小时（《随笔集》第三部，第十三章）。笛卡尔据说也睡得很多（《笛卡尔的一生》，巴叶著，1693，第288页）。康德允许自己每天睡上七个小时，这些时间只能勉强凑合，以致康德吩咐仆人在规定的时间里，务必强行地把他拉起床，不管他的意愿也不听他的请求。（《伊曼努埃尔·康德》，雅哈曼著，第162页）。所有这些都是因为如果一个人越清醒，换句话说，这个人的意识越清晰，那他就越有睡眠的需要；因此，他也就睡得越沉和越长。因此，经常的思考和累人的头脑工作会增加对睡眠的需求。持续的力气活同样会让我们产生睡意——对此的解释是：在进行体力劳作时，大脑通过脊髓和运动神经，持续不断地给肌肉以刺激，从而作用于肌肉的兴奋和收缩能力；这样，大脑能量就消耗掉了。所以，我们臂膀和大、小腿感觉到的疲乏，一如在这些部位所感受到的痛楚，其真正位置是在脑髓，因为脑髓是与运动神经相连，一如它与感官神经相连。那些并不由脑髓驱使的肌肉，例如心脏肌肉，因此就不会感到疲劳。同样的原因解释了为何在从事巨大肌肉力量劳作的过程中或者在这之后，我们的思维不够锐利。我们在夏天比在冬天更缺少精神力，部分的原因就在于夏天获得的睡眠较少；因为我们睡得越沉，那之后我们就越清醒。但我们可不要把这一道理错误理解为应该过分延长睡眠时间，因为如果这样做，那这种睡眠在时间长度上所获得的也就在强度亦即睡眠的深度上失去了；这也就成了浪费时间而已。歌德在《浮士德》

第二部分对早晨的轻睡的描述，“睡眠只是个空壳，把它扔掉吧”，就包含了这方面的意思。所以，总的来说，睡眠这一现象首先和主要地证实了：意识、感觉、认知和思维并不是我们身上原初的东西，而是带条件的、从属的部分。这些是造化的奢侈、挥霍，更确切地说，是造化最大的奢侈和挥霍；因此，这种挥霍越达到更高一级，大自然就越难不间歇地维持这种挥霍。它是大脑神经系统的产品、精华，而大脑神经系统本身就像是寄生物，依靠整个机体的供养。这一道理也与《作为意欲和表象的世界》第二卷第三篇里所论述的有关，即认知越是摆脱了意欲活动的控制，那它就变得越纯粹和完美；纯粹、客观的审美认识就由此产生。这正好跟一样提取物是同样的道理：提取物越是与被提取之物相分离，那这种提取物就过滤得越纯粹、越不含沉积物。

注释

(1) 值得注意的是，奥古斯丁对此已经有所认识。在《上帝之城》的第十四篇里，他谈起在前一篇被他分为四类的情绪：渴望、恐惧、高兴、悲哀，他说：“在所有这些情绪里面，都可以发现意欲的存在；事实上，这些情绪不过就是意欲受到刺激所致：因为渴望和高兴难道不就是意欲同意我们想要的东西，恐惧和悲哀难道不就是意欲不同意我们所不想要的东西吗？”

(2) 萨维尔·比夏（1771—1802）：法国解剖学家和生理学家。——译者注

(3) 让·比尔·弗洛伦（1794—1867）：法国生理学家。——译者注

(4) 参阅本书《论天才》和《论美》两篇。——译者注

(5) 某些伊斯兰国家的最高统治者。——译者注

(6) 亦即“控制自己”。——译者注

(7) 斯多葛派的一个名词。——译者注

(8) 让·比尔·加班尼斯（1757—1808）：法国医学家和哲学家。——译者注

(9) 西班牙语，“镇定自若”的意思。——译者注

(10) 威廉·伊夫兰（1759—1814）：德国演员、戏剧作家。见《论美》中的注释。

(11) 同时兼有“怒不可遏”和“被解除了装备”的意思。——译者注

(12) 见本随笔集里的《论天才》、《论美》两篇。——译者注

(13) 在这里“技艺”（kunst）一词也有“艺术”的含义。——译者注

(14) 在此，“愿意”与“意欲”为同一词，下同。——译者注

(15) 爱尔维修（1715—1771）：法国启蒙思想家、哲学家。——译者注

(16) 霍布斯（1588—1679）：英国哲学家。——译者注

(17) 约翰逊博士（1709—1784）：英国诗人、散文家和辞典编纂者。——译者注

(18) 亚历山大·蒲伯（1688—1744）：英国诗人。——译者注

(19) 弗朗西斯科·古齐亚迪尼（1483—1540）：意大利历史学家，独创了新的政治历史记载

法。——译者注

(20) 吉尔瓦尼·罗思尼（1776—1855）：意大利历史作家、文学家。——译者注

(21) 施瓦本人居住在德国南部，人们戏谑施瓦本人到40岁才懂事。——译者注

(22) 塞尼加（约前4—65）：古罗马雄辩家、悲剧作家、哲学家、政治家。——译者注

(23) 《泰晤士报》，1845年10月18日。

(24) 卡尔·弗·伯尔达哈（1776—1847）：德国生理学家。——译者注

(25) 卡尔·诺伊曼（1774—1850）：德国医学家，主要著作为1829年出版的《人类疾病》。——译者注

(26) 米歇尔·蒙田（1533—1592）：法国道德哲学家、随笔作家。——译者注

论哲学和智力

1

我们所有知识和科学的支撑基础是不可解释之物。所以，每一种的解释经过或多或少的中间环节，最终都会回到那不可解释之物，正如测量大海深度的铅锤，无论投放在大海何处，都必然抵达或深或浅的海底。这不可解释之物属于形而上学探究的内容。

2

几乎所有人都总是认为自己是一个这样或者那样的人，具有由此推论出来的这样或者那样的素质，但却很少想到他们根本上就是一个普遍意义上的人，有着由此引出的普遍人性。是否认识到这一点是至为重要的。坚持第二种更甚于第一种主张的极少数人是哲学家。其他人则倾向于第一种看法，其原因就在于他们总的来说在事物当中只是看到个别、零星的个体，而不是事物的普遍原理。只有智力天赋更高的人，根据其思想的卓越程度而相应在单个事物中或多或少地看到事物的普遍性。这一重要的差别完全渗透于人的认知功能，甚至我们对最平凡、普通事物的直观也因此呈现出差别。所以，头脑卓越的人和智力平庸之辈各自对普通事物的直观图像已经是大不一样。这种从每一单个呈现的事物中把握其普遍性的认知能力也就是我所说的不带意欲的纯粹认识主体；并且，我把它定义为事物柏拉图式理念的主体对应物。这是因为如果认知投向事物的普遍性的话，认知就可以处于不带意欲的状态；相比之下，意欲活动的对象物则是单一、个别的事物。所以，动物的认知严格局限于这些单个事物，动物的智力因而完全是为动物的意欲服务。相比之下，要在哲学、诗歌和总的来说艺术、科学真正有所建树，其必不可少的前提条件就是我们的思想智力投向事物的普遍原理。

对于为意欲服务、亦即应用于实际用途的思想智力而言，这一世界只有个别、单一的事物；但追求艺术或者科学、亦即自为活动起来的思想智力则只看到事物的普遍性，事物的整个类别、种属和理念；因为甚至造型艺术家也只在个体之中表现出这一个体的理念，亦即种类。这是因为意欲只是直接以个体事物为目标——这些才是意欲的真正对象，也只有这些个别事物才构成对于意欲来说真正的现实。概念、类别、种属则只能非常间接地成为意欲的目标。所以，粗人不会感觉到普遍的真理，但思想天才却忽略和无视单一、个别的事物。如果被迫纠缠于这样的个体事物——这些构成了实际生活的素材——那对于天才来说，就是令人难受的苦役。

3

探索哲学的两个首要条件是：①具备勇气坦白承认自己心中的疑问；②把一切不言自明的事情引入清晰的意识之中，把这些事情作为问题加以探索了解。最后，要真心探究哲学，我们的精神思想必须处于真正悠闲、自得的状态之中。我们的精神思想不能追随任何实际的目的，亦即不能受到意欲的指挥。我们必须全神贯注于接收直观所见的世界和自己的意识所给予我们的教诲。相比之下，哲学教授却在心里惦记着自己个人的利益和好处，以及能带来这些利益和好处的东西——这些才是他们兴趣之所在。因此原因，他们才不会看到如此之多本来是清楚不过的东西，甚至哲学的问题也从来不曾进入过他们的意识。

4

文学家把生活、人的性格和人的处境之画面展现给我们的想象力；他们把这些图像活动起来，然后让读者尽量发挥自己的思想能力，以思考、琢磨这些画面。所以，文学家可以同时满足思想能力参差不一的人，不管他们是傻瓜还是智者。但哲学家却不以此方式展现生活，而是对生活抽丝剥茧，概括出成熟、完善的思想。在这一工作完成以后，哲学家现在就要求他的读者以哲学家本人同样的方式、以同等的程度思考事情。因此缘故，哲学家只有很小的读者群。据此，我们可以把文学家比作带给人们鲜花的人，而哲学家带给人们的则是从鲜花里提取的精华。文学作品相对哲学著作还拥有这一巨大的优势：文学的众多作品可以同时并存而又相安无事。事实上，就算这些作品彼此差异很大，它们也可以同时为同一思想的人所欣赏和珍视。相比之下，某一哲学思想体系甫一露面，就已经睥睨着它的兄弟姐妹，处心积虑要毁灭它们，就像上台登基的亚洲国家的君主一样。这是因为正如一山只容一虎，同样，只有一种哲学可以君临天下。也就是说，哲学体系就其本质而言就是孤独、不喜交际的，一如那些孤独守在丝网中央的蜘蛛：它们现在就静候苍蝇自投罗网。而一旦另一只蜘蛛向它靠近，那只是准备开始一场你死我活的搏斗。因此，文学作品和平共处，就像安静、平和吃草的绵羊，但哲学著作天生就是猛兽；那种破坏和毁灭一切的欲望使它们甚至成为首要是吞噬自己同类的蝎子、蜘蛛、昆虫幼体一类。它们来到这一世上，就像从杰森的龙牙种子冒出来的全副披挂的武士[1]，在此之前同样是经历了一番自相残杀。这场争斗已经持续了两千多年，这场争斗会有最终的赢家，天下从此可以归于太平吗？

由于哲学体系具有这一争辩好斗的本性，所以，哲学家要获得认可和名气，其难度比文学家不知要大多少倍。文学作品只要求读者进入为其提供娱乐消遣或者鼓舞升华的系列文字之中，为此花上几个小时的时间；但哲学家的著作却试图使读者的整个思想模式来一个翻天覆地的变化。它们要求读者宣布自己在此之前在这一门学科里所学过的、相信过的东西都是错的，所花的时间、精力全都白费了，现在必须从头开始学习。他们至多只能保留某一位前任哲学家的部分思想，以便在此之上重

建基础。另外，现存哲学体系的教授者也成了与新的哲学体系较劲的强力对手——这是他们为保住其饭碗所使然。事实上，甚至国家政府有时候也会把其偏爱的哲学体系纳入其保护伞下，并且通过其强有力的物质手段，防范和阻挠其他学说的传播和流行。再者，如果我们考虑到哲学著作的读者群与欣赏文学作品的人数是和愿意聆听教诲的读者与寻求消遣、娱乐的人数成正比，那么，一个哲学家的出场能够得到多少帮助——这我们自己就可以下判断了。当然，哲学家能够得到的酬劳是有思想者的击节赞赏和经过很长时间才会出现的、不分国籍、为数不多的出类拔萃者的颔首同意。而大众则是随着时间的推移、凭借权威的力量，才学会敬重这位哲学家的名字。据此，同时也因为哲学的进展对整个人类发挥着虽然缓慢、但却深远的影响，哲学家的历史与帝王的历史一道，自千百年来并肩排列；但归入前者的名字，却比后者的数目要少百倍之多。因此，一个哲学家能为自己在哲学家的青史中留下名字，就是一件相当了不起的事情。

5

哲学文章的作者是向导，他的读者则是旅游者。如果他们要想一齐抵达目的地，就首先必须一起出发；换句话说，作者必须把读者置于一个对于双方来说都肯定是共同的立足点和审视角度——而这不是别的，正是我们每一个人所普遍共有的体验事物的意识。从这里开始，作者紧牵着读者的手一步一步地引领他，沿着崎岖的山间小道，尽力登上云外的高处。康德就是这样做了；他引领我们从对事物和自身完全普遍的意识出发。相比之下，试图把下面这些作为出发点却是多么颠倒和荒谬：据称是对超自然、超物理的关系或者事件，甚至是超感觉的知觉理性，再不就是对某一绝对的、自为思考的理性的思想直观！因为这就意味着把无法直接言说的认识作为出发点；这样，读者从一开始就不知道自己是和作者站在一起，抑或离他有千里之遥。

6

我们自己认真静思默想事情与跟别人交谈这些事情——这两者间的关系就犹如一个活的机体与一台机器的比较。这是因为只有在第一种的情况下，所有零散的东西才仿佛自成一体，或者发出同一音调，这里面因此有完整的清晰度和真正的连贯和统一；但在第二种情形里，不同出处并且各自差异悬殊的部件被凑合在一起，以强行产生某种统一协调的运动，但故障往往出其不意就使这一运动停止下来。所以，我们只能完全透彻明白我们自己，对其他的事物我们都只能是一知半解，因为我们顶多只能把概念集合起来，而不是把这些概念的基础——直观了解——统一起来。因此，通过对话这一共同思考的方式是永远不可以发掘出深刻的哲学真理。不过，这种谈话却有助于我们先期演习一番，找到和厘清需要解决的问题以及对随后找到的问题答案进行检验、核实和评判。柏拉图就是在这一意义上撰写出了他的对话录。由于上述的原因，柏拉图学派分流出第二和第三个学院派别，后来者所持有的怀疑态度也越发有增无减。对话文字作为传达哲学观点的一种形式只有在被讨论的话题可以有两个或者两个以上完全不同，甚至彼此相反的意见时，才是恰当适宜的。对于这些不同讨论意见的判断应交由读者自己完成；或者这些不同的观点综合起来能够帮助读者对所讨论的话题获得补充和完整的理解。在着眼于让读者得出自己判断的对话形式里，应有对反对意见的反驳；不同的观点必须表达得透彻、清晰，达到了真正的戏剧化——两种声音确实是在进行着对话。如果没有诸如此类的目的，那这种对话就只是耍贫嘴闲聊而已——通常都是这样的情形。

7

讨论和比较别人所说过的东西不会特别帮助我们获得对事物的洞见，也不会怎样丰富我们的知识，因为这样做始终就像把水从一个容器注入另一个容器而已。只有通过自己对事物的思考才能真正充实我们对事物的洞见和知识，因为只有事物才是永远近在眼前、随时为我们提供认识的活源泉。所以，看到那些一心一意要做哲学家的人总是一意孤行地走在第一条道上，总是纠缠于某某人所说过的这样或者那样的话，某某人的意思到底是这样还是那样，而对第二条途径却似乎一无所知——这确实让人百思不得其解。这种人也就好比一次次重复把旧瓶子倒转过来，生怕遗漏掉最后的一滴水，而对自己脚下潺潺流过的活水却无动于衷、视而不见。这最清楚不过地暴露出这种人的无能，这也告诉我们他们那貌似深刻、独创和煞有其事到底是怎么一回事。

8

那些希望通过熟读哲学史成为哲学家的人，其实应该从其阅读的哲学史中了解到：哲学家就像文学家一样，只能是天生的，并且，前者比后者更加稀有。

9

对哲学的奇怪和糟糕的定义就是：哲学是一门由纯粹的概念组成的学问。甚至康德也作出了这一定义。其实，我们所拥有的概念不是别的，而是我们贮存从直观认识那里借来、乞求得到的东西的器具；而直观认识是我们一切深刻认识的真正和永不枯竭的源泉。所以，真正哲学的生成不可能依靠编织纯粹、抽象的概念，而只能以我们对外在和内在世界的观察和经验为基础。要在哲学里做出真正成就不可能只是通过试图组合概念，就像人们经常做的那样。我们当代的诡辩主义者，如费希特[(2)]、谢林[(3)]之流，就尤其习以为常地玩弄这一手法，而黑格尔则在玩弄这一手法方面达到了登峰造极的地步。施莱尔马赫[(4)]则是在道德理论上运用这一手法的佼佼者。哲学一如艺术和文学，其源泉是我们对这一世界的直观把握。再者，人们无论怎样抬头不看地上，有心有脑的他们也不可能在世事发展中保持冷血，始终不曾投入行动和感受到完全、彻底的震撼。哲学不是一道算术题，相反，就像伏维纳古[(5)]所正确无误说过的："伟大的思想来自我们的心。"

10

只是狡黠和机警或许使人具备一个怀疑论者的能力，但却无法造就一个哲学家。不过，哲学里的怀疑论就好比国会中的反对派，两者同样是有益和必需的。怀疑论的产生在于哲学无法像诸如数学那样使人对一切都清楚明了，情形就跟人无法像动物那样依据本能直觉行事一样。而动物的本能直觉就和数学一样，同是先验确实的东西。因此，针对每一哲学体系，怀疑论者始终能够站到天平对应的另一边，但怀疑论的分量与其对应物相比，归根到底是不足道的。它也不会真有多大的杀伤力，就犹如把一个圆圈硬要弄成方形，两者的面积毕竟还是相差无几的。

如果我们知道一些东西的同时，又承认不知道自己所不知道的事情，那我们的所知就有了双倍的价值和分量。因为这样一来，我们所知道的东西就不会招致别人的怀疑。但如果冒充知道我们其实并不知道的事情，就像谢林哲学的拥戴者所做的那样，那这种情形就是避免不了的。

11

发自对事物的客观和直观认识，并以合乎逻辑推论的方式表达出来的世界观不可能是完全错误的。这一世界观至多只是失于片面而已，例如，彻底的唯物主义、绝对的唯心主义，等等。这些世界观都是正确的——各有各的正确。所以，每一种这样的世界观所包含的真理都是相对的。也就是说，对世界各自不一的把握只是在出于某一特定的立场、角度的时候才是真实的、正确的，就好比一幅图画所展现的风景只是出于某一审视角度一样。但如果我们站在比此类体系的立场更高的角度审视事情，那我们就会发现这些体系所揭示的真理只是相对的，也就是说，片面的。只有最高的、把一切一览无遗并考虑进去的审视角度才可以为我们带来绝对的真理。据此，例如，如果我们把自己视为出自大自然的产物，这一产物只是暂时存在并将归于完全毁灭，就像圣经《传道书》所说的那样，那这一说法是真实的；但认为过去存在和将来存在的集于我身，除我之外的一切皆是无的观点与此同时也是正确的。同样，如果我像阿那克里安[6]那样认为：最大的幸福就在于享受现时此刻，那我也是对的；但假设我从痛苦和虚无中看到其有益的特性，或者从一切的快感逸乐中认清其危险和空虚本质，并把死亡视为我的存在的目标，那我的这些观点同时也是正确的。

所有这些观点之所以都是真实和正确，原因就在于每一合乎逻辑推理、前后一致的观点都只是把我们对大自然的客观了解和直观把握以概念承载和固定下来。而大自然，亦即我们的直观之物，是从来不会撒谎的，也不会自相矛盾。因为大自然的本质是排除这些东西的。因此，一旦在我们的思想里出现了有违真实和现实情形的互相矛盾之处，那就说明了我们的思想不是出于对大自然的客观把握。乐观主义就是有违现实的具体例子。相比之下，我们对大自然的某一客观把握有可能是片面和不完整，但它需要的只是补足，而不是辨正和推翻。

12

面对自然科学所取得的长足进步，人们总是不知疲倦地责备形而上学进展过于缓慢。甚至伏尔泰也慨叹：“啊，形而上学！我们在这方面的进展就跟古代克尔特人的巫师时期相差无几。”（《形而上学杂论》，第九章）但试问又有什么学科像形而上学那样总是面对拥有职权的对手，总是受到强劲的阻力？这些是国家特派的检察官和配备全副武装的国王卫士——后者随时准备着扑向手无寸铁、全无还手之力的形而上学。只要形而上学仍然受到威胁，被迫委屈逢迎那些为照顾大众低劣理解力而设的教条，那形而上学就永远不会显示其真正的能力，就永远无法迈出巨大的步伐。我们是首先被别人捆起了臂膀，然后就因为无法施展一番拳脚而遭受别人的奚落。

宗教夺走了人们探求形而上学的能力，一是通过在早年向人们强行灌输教条以扼杀这种能力，二是禁止人们自由和不带偏见地表达形而上学的观点，或者对此加以种种避讳。这样，人们就被直接禁止、被间接阻挠自由探索至关重要、最具乐趣和关乎自己存在的事情；另外，人们的能力也由于受到严重的损害而从此无力探寻这一学问——人们最卓越的能力也就以这种方式被禁锢起来了。

13

要让自己容忍别人与己相反的观点和耐心对待别人对自己看法提出的异议，最行之有效的方法或许就是记住这一点：我们自己何尝不是对于同一审视对象经常性地连续变换截然相反的看法？我们不也是甚至在短短的时间之内抛弃某一看法，然后又重拾这一看法，最后又接受了与此相反的观点吗？这一对象在不同光线的映照下显现出不同的样子，我们据此而相应改变自己的观点。同样，在我们发表与别人看法相抵触的意见时，没有比这一说法更能争取别人好感的了，“我以前也持有与你一样的想法，但现在……”，等等。

14

某一谬误的学说，不管这是因其观点有误，抑或出于人为的别有用心，都总是只为某一特定形势所用。所以，这一学说只流行于某一段时间。只有真理才是永远不会过时，哪怕这一真理在某一时间内遭到误解或者扼杀。原因很简单，只要从人的内在生发出点点光明，从外在吹进点点自由的空气，那就总会有人站出来宣扬或者保卫这一真理。也就是说，因为真理并不出自为某一党派服务的目的，所以，具有头脑思想的人就会随时站出来宣扬和维护真理。真理好比磁石，它无论何时何地都始终指向某一绝对的、确切的方向，而谬误的理论学说则活像指路牌子——它指示着另一块指路牌的方向，而一旦缺失了后者，那这一块指路牌就会失去其一切意义。

15

通常，妨碍我们发现真理的不是事物那诱人犯错的虚假外表，同时也不直接是我们悟性不足所致，而是因为我们先入为主的观念和偏见——这些虚假的先验之物——对抗着真理。它们就像是把船只吹往与惟一的陆地相反方向的逆风——对此，船橹和风帆是无能为力的。

16

歌德的《浮士德》有两行诗句：

我们必须流下热汗
才能真正拥有父亲留下的遗产。

以下是我对这两行诗作出的评释。我们自己经过努力、独立发现的某一真理——尽管前贤已经发现了这一真理，但我们事前对此并不知情——对于我们来说有着巨大的价值和用处。这是因为我们更加透彻了解自己想出来的道理，而不是只是从书本或者别人嘴里学来的东西。当我们在这之后在前贤的著作中发现了同样的说法时，由于与已被承认的权威说法不谋而合，自己的正确想法就无意中获得了证实。我们就会由此对这一真理增强了信心，并能更加坚定地捍卫这一真理。

相比之下，如果我们首先是在书本里发现了某种说法，然后经过自己的思考也获得了同样的结论，那我们永远不能肯定这道理到底是经过自己的思考、判断而获得，抑或只是重复说出、跟随别人感应同一样的道理。事实到底如何是有很大区别的，因为如果是后一种情形，那我们就可能受到了影响，到头来可能只是与前人一道得出了错误的见解，就像流水轻易地顺着此前流出来的水道前行。如果两个人独立进行运算而得出同样的结果，那这一结果就是可靠的；但如果一个人只是检查另一个人的计算过程，那情形可就不一样了。

17

当我们向外审视时，无法测量的世界和数不胜数的造物就展现在我们的眼前，我们个体的存在就缩小为无物，犹如消失了似的。在着迷于事物宏大规模和庞大数量的同时，我们就会推而论之，认为只有着眼于外在的，因而是客观的哲学才是选对了路子。古老的希腊哲学家对此甚至不曾存有一丝怀疑。

相比之下，当我们向内审视时，我们首先就会发现每一个体都只是直接对自身感到兴趣；每一个体确实更多地把自己放在心上，而不是除此之外的其他东西。这是因为每一个人只是直接地认识自己，对于其他一切，他只是间接了解而已。除此之外，如果我们承认：具意识和认知之物只能是个体，不具意识的东西则只有一半的、纯粹是间接的存在，那么，一切真正和真实的存在就只能属于个体。最后，如果考虑到客体是以主体为条件，那么，我们由此就可以这样推论：这巨大无垠的外在世界就只因认知之物的意识而存在；这一外在世界因此是与个体的存在——这一世界的支撑物——绝对地联系在一起。在这一意义上而言，这一世界的存在就可以被视为永远只是个体意识里面的布景，是打印在个体意识里面的内容。如果我们考虑到上述这几点，那我们就会得出这一看法：只有审视内在、从直接给予的主体出发的哲学，因而也就是自笛卡尔以后的哲学，才是走对了方向；而古人们则忽视了主要的东西。但要完全确信这一点，则需深入自己的内在，把对本源的感觉——这一感觉存在于每一认知之物——引入我们的意识。每一个人——哪怕这个人是多么的微不足道——都在自己简朴的自我意识中发现作为最实在之物的自身，并且在这自身中，他必然认出这一世界的真正中心点；他的自身的确就是一切现实性的本源。这种原初意识有可能说谎吗？最强有力表达这一真理的就是《奥义书》中的这一句话：“我是万物，除我以外，别无其他；一切因我而起。”当然，由此看法会过渡到光明主义（Illuminismus），甚至神秘主义。这是观照内在得出的结果，而目标投向外在的审视则告诉我们：我们存在的结局就是一堆白骨而已。[(7)]

18

了解哲学的分类对于哲学的表述相当重要。以下所述是出自我的角度对哲学分类的看法。

虽然哲学探究的对象是我们的经验，但哲学却不像其他学科那样探究特定某一类经验。哲学探讨的对象是总体、普遍的经验本身；我们在处理这泛泛的经验时，是根据这些经验的可能性和范围、它们的主要内容、内在和外在的构成要素以及它们的形式和实质。据此，哲学当然是以经验为基础，而不能出自玩弄和引申纯粹、抽象的概念。这一点我在我的主要著作第二卷十七章和本文的第9条已作详尽说明。既然哲学面对和处理的是经验的素材，哲学首先必须考察的就是总体、普遍经验得以显现自身的媒介及其形式和特质。这是顺理成章的事情。经验赖以显现自身的媒介就是表象功能、认识力，因而也就是智力。所以，任何种类的哲学都必须首先考察认知功能及其形式和法则，以及这一认知功能的适用之处和局限所在。这种考察因而就是哲学的头等问题。这样，我们的考察可分为：①对原初和基本表象，亦即直观表象的考察——人们把这一类的考察名为认识论（Verstandeslehre）；②对派生的表象，亦即抽象表象的考察——这包括形成和应用这些抽象表象所应遵循的法则，亦即逻辑，或者理智学说（Vernunftlehre）。这泛泛的一大类考察总括了，或者更精确地说，取代了以前人们所说的本体论（Ontologie）——本体论是作为宣讲总体事物至为普遍和基本特性的学说而出现的。在此之前，人们因为具备了表象功能，所以就把与自己表象功能的形式、本质相符并为自己所把握的事物存在，看作是自在之物的本质。这种情形就好比透过一块玻璃视物，然后就把属于这一玻璃的颜色归于被看视之物。

沿着上述考察继续深究的哲学就是狭窄意义上的形而上学（Metaphysik），因为这一类形而上学不仅只是让我们认识眼前所见的存在物，亦即大自然，并把这一存在物的各部分依其次序联系起来，从总体上进行考察；而且还更进一步，把这一存在物视为某一既定的、但

却是有条件的现象——在这现象的背后隐藏着迥然有别于现象的某些东西，亦即自在之物。这一类形而上学寻求的目的就是了解这一自在之物，而为此目的所采用的手段就是：①把我们外在和内在的经验结合起来；②发掘各个现象的含义和这些现象相互的关联，并以此认识整体的现象。这就好比为解读一篇我们不认识的文字而琢磨、研究里面的神秘字词。遵循这一探究方向的哲学以现象为出发点，直至发现匿藏在这一现象背后、产生这些现象的东西为止，因此也就是探索自然、物理之形以外的东西。这种形而上学因而又分为三类：

大自然的形而上学

美的形而上学

道德伦理的形而上学

不过，我之所以把这一类哲学如此划分是因为我已经有了这样一种形而上学作为前提：它表明自在之物、现象的内在和最终的本质存在于我们的意欲。因此，通过考察意欲在外在大自然的显现，我们就得以探究意欲在我们内在直接的、属于完全另一种的显现；这种探究也就为我们带来了道德伦理的形而上学。而在道德伦理的形而上学发展出来以前，人们就已经考察了如何才能至为完美、纯粹地把握意欲的外在或者说客观现象，而这就生发了美的形而上学。

理性生理学或者灵魂学说是不存在的，因为正如康德已经证明了的，灵魂是超验的，而对于作为超验之物的灵魂的假设，是无法证明、欠缺根据的。因此，“灵魂和大自然”的矛盾说法就留给菲利斯丁人和黑格尔之流好了。要了解人的自在本质就只能结合所有事物——亦即这一世界——的自在本质。因此，在柏拉图的《菲德洛斯篇》，柏拉图让苏格拉底把这一问题以否定的意味提了出来：“你认为在不知道整个宇宙的基本本质之前，有可能恰当地了解灵魂的基本本质吗？”也就是说，微观宇宙和宏观宇宙互相诠释，并以此证实了两者在本质上同属一物。这种把人的内在本质紧密联系起来的考察方法贯穿于形而上学的各个部分和整体。因此，形而上学不会作为心理学而单独分离出来。相比之下，人类学（或者人种学、人体构造学）作为一门经验科学却可以成立；不过，这一学科部分是解剖学和生理学，部分是单纯依据经验素材的心理

学——获得这方面的认识是通过观察人的道德和智力表现、人种的特性以及人们在这些方面所表现出来的个体差别。但从这些现象筛选出最重要的东西作为经验的素材和对其加以处理则是上述三类形而上学必然的任务。剩余下来的素材则要求处理这些素材的人细心进行观察并作出具一定思想深度的阐释，并且的确是从更高一级的角度对这些素材加以审视、考察——我的意思是，处理形而上学剩余素材只有智力高于常人的人才能胜任。因此缘故，只能在思想卓越的人所写出的文章中，才可以欣赏到他们对那些剩余素材的观察和阐释。诸如此类的作者就是柏拉色斯[(8)]、蒙田、拉罗什福科、拉布耶尔[(9)]、爱尔维修[(10)]、尚福尔[(11)]、艾迪逊[(12)]、萨伏斯伯里[(13)]、申斯通[(14)]、利希腾贝格[(15)]，等等。但在哲学教授编撰的教材里面我们无法找到见解和阐释，因为这些人不具思想并因而憎恨思想。

19

智力之于内在的意识界就好比光之于外在的物质界。这是因为智力与意欲的关系，亦即智力与生物机体的关系（生物机体只是意欲的客观显现）跟光与可燃物和氧气的关系大致上是一样的（光是由可燃物和氧气的结合而产生）。并且，正如光越能够与燃烧物发出的烟相分离，那产生的光就越纯净，同样，智力越能完全与生发智力的意欲分离，那智力就越纯粹。我们甚至可以更大胆地比喻：生命，正如我们所知道的，就是一个燃烧的过程，在这燃烧过程中所产生的光就是智力。

20

每一声称不带任何预先假设的哲学方法都是大话、空谈。这是因为我们永远只能是在把某物作为既定之物接受和承认下来以后，才可以从这一既定之物出发。因此，这一说法：“给我一个支点，我就能支起这一地球。”[(16)]说的就是这一道理。这是人们从事任何事情都必不可少的前提条件，对于从事哲学探究也同样如此；因为正如我们的肉体不可能自由漂浮在虚空、以太之中，我们的精神思想也同样难以做到这一点。但是，进行哲学探究的这样一种始发角度，亦即暂时以某一既定之物作为立足点，在以后必须获得合理证实和补足。也就是说，这一始发角度既可以是主体（主观），亦即从自我意识、头脑中的表象、意欲出发，也可以是客体（客观），亦即在别的其他头脑意识中同样出现的东西，也就是说，现实的世界、外在的客体、大自然、物质、原子，甚至是上帝或者纯粹随意想象、设计出来的概念，诸如“实体”、“绝对”或种种其他。无论我们随意采用何种审视角度，为了要平衡、补足这一审视角度的偏颇之处和合理证实我们预先就已认定的假设，我们就必须在作出一番探讨以后变换审视的角度、立场；然后，从变换了的相反对立的立场、角度出发，引申和推论出我们从一开始就视为既定的假设。这另一番的议论也就补足了原先既定的观点。这也是卢克里修[(17)]所说的“事物之间的互相阐释”。

例如，我们从主体出发审视事物——就像贝克莱、洛克所做的那样，而到了康德，这一审视方法则达到了登峰造极的地步——那这种考察方式因其直接的本质而具备了一大优势。但以此获得的哲学却有其一定的片面性、并且也不是完全得到证实的——除非我们采用这一方式把这一哲学补充完备：也就是说，把与这一哲学引申出来的观点相对立的立场、角度变成我们重新审视的出发点，从客体引申、推论出主体，就像在此之前我们从主体引申、推论出客体一样。我为康德的哲学就作出了大致上这样一种补充完备的功夫——这见之于《作为意欲和表象的世界》第二卷二十二章[(18)]和《论自然界的意欲》中的《植物的生理学》。在这些论述中，我从大自然外在的一面出发，对智力作出了推论。

现在如果反过来，把客体作为审视的出发立场，把我们周围众多的事物，诸如物质以及在物质上面显现自身的各种力作为既定之物，那整个大自然就进入了我们的审视范围之内，因为这样的一种审视方法带来了纯粹的自然主义（Naturalismus）——对此更确切的名称我认为应该是绝对的自然物理学（absolutePhysik）。这是因为在这审视方法中视为既定之物，亦即绝对现实之物，根据我们普遍的理解，是以大自然的法则和各种自然力，以及这些自然力的载体（物质）为内容。但对这一既定之物专门考察一番，我们就可以清楚，这一既定之物就是难以胜数的恒星以及围绕恒星运转的行星得以浮游其中的无限空间。我们得出的结论就是在空间中，不外乎就是要么发光、要么反光的星球；在反光的星球表面，由于腐败程序作用的缘故，生命得以产生和演变，而这带来了呈梯级差别的有机生物体；这些生物体以个体的面目出现，遵循着控制生命力的大自然规律，经由繁殖和死亡在时间上有其起点和终点；而那些规律和法则也就构成了现有的、生生不息的秩序，既没有始点和尽头，也没有对此的解释理由。在这逐级向上的有机生物系列中，占据最高一级的是人类，其存在与其他生物一样有其开始的时间。在一个人的一生中，有着许多和巨大的痛苦，但得到的欢乐却很少；然后，就像所有其他人一样，生命也就到了终结的时候。在这之后，一切依旧，就好像这个人不曾存在过似的。那指导我们以此方式探索并扮演哲学角色的绝对自然物理学就向我们解释说：由于那些绝对存在和绝对有效的大自然法则的作用，一个现象总是产生或者取代另一个现象；在这过程中，所有事物都是完全自然而然地发生，这所有事物因此也就是完全清晰、可以理解的。这样，我们就可以套用费希特的口头禅以形容被如此解释的世界——费希特站在其哲学教授的讲台上，向他的学生们一脸严肃、语带强调地发挥其戏剧表演才华：“因为它是这样，所以就是这样；之所以是现在这样，就是因为它是这样。”所以，在持有这一审视角度的人看来，那些不满足于对这一世界如此再清楚不过的解释、并试图在全然是想象出来的形而上学中寻找其他解释的人，纯粹就是头脑中荒诞的念头作怪；这些人还想从杜撰的形而上学中重又找到伦理道德赖以成立的基础呢！而那些伦理道德因为无法经由物理学奠定起来，就乞灵于形而上学的天方夜谭！物理学家们正因为这一原因以明显鄙夷的神情，高高在上地打量着形而上学。但是，无论这种纯粹从客体的角度出发的哲学探索如何志得意满，其审视角度的片面性和变换这一角度的必要性或迟或

早都会通过各种机会，以各种方式表现出来。也就是说，认识的主体及其认知官能迟早要成为被考察的对象，因为世界首先只是通过认知功能而存在。例如，基督教神秘主义者把人的智力称为自然之光，并认为人的智力在求证更高一级的事情时，毕竟是力不胜任的。形成这种看法的基础就是这样的见解：所有自然物理的知识，其有效性只是相对的和具条件的，而并非像我们当今那些理性主义者所认为的那样不带条件。正因为理性主义者认定人的知识不带有先决条件，所以，他们藐视基督教的深刻、神秘之谜，情形就跟物理学家藐视形而上学一样。例如，理性主义者认为原罪的教义只是一种迷信而已，因为他们那世俗男人的智力、见识让他们高兴地发现：任何人都不需为他人在早六千年前所犯下的过错负上责任。这是因为理性主义者大胆放心地遵循自己的自然之光，并一本正经地认为：在他们那戴着睡帽的爸爸在四十或者五十年前使自己成孕、他们的妈妈把自己平安生下来之前，他们是纯粹和绝对的无；然后，从那一刻起，他们才是无中生有。正因为这样，他们才可以不为任何事情负责任。什么罪人、原罪的，十足的胡说八道！

这样，正如我已经说过的，沿着客观知识的途径推论和思辨的人就或迟或早在各式不一的前路上开始察觉到事有蹊跷。也就是说，人们就会发现：所有从客体的一面获得的知识，都是以信赖人的智力为前提，但人的智力自有其形式、功能和呈现事物的方式；所以，所有这些知识完全受到智力特质的条件制约。既然这样，我们就有必要变换审视角度，放弃专注于客体的方法，转而考察主体。也就是说，在此以前，智力以十足的自信构筑了整套教条，放心大胆地对世界万物以及所有这一切的可能性作出了先验的判断；现在，这一智力本身却变成了我们要检查的对象，它的权威性现在必须接受检查。这种考察方法的改变首先带来了洛克的哲学，然后是康德的《纯粹理性批判》；最后，人们达到了这样的认识：自然之光只是从内在投向外在；一旦需要把这种光折返、照明自然的内在时，它是无能为力的。智力的光芒并不能够直接驱赶笼罩着内在的一片黑暗。只能经由上述哲学家所采用的迂回、折射的手段，并且是费尽九牛二虎之力，我们才在智力光线的折射帮助下，获得有关智力本质、智力运作原理的间接资料。在这之后，我们的智力才清楚了解到：智力的原初任务只是把握事物之间的关联——这些对于为意欲服务的目的已经是足够的了；所以，智力本质上就是投向外在的，并

且在这样的过程中，智力也只是作用在表面的力，就像电力一样。换句话说，智力只能把握事物的表面，而不能深入事物的内在。因为这同样的原因，智力无力从根本上理解和看透清楚显现出来的现实客体事物，哪怕是这些事物中最微小、最简单的一样东西。不管是每一样事物还是整体的事物，其包含的根本道理对于智力而言仍然是一个不解之谜。经过这种方式的考察，我们就会获得更深一层的认识，这就是人们所说的唯心主义（Idealismus）。也就是说，唯心主义的观点认为：这一客体（客观）世界及其秩序，根据我们的智力及其运作的理解，其存在并非不带条件并因此属于自在的存在；这一客体世界是经由我们头脑的功能作用而呈现，因此，它首先存在于我们的头脑之中；所以，通过这一智力形式而呈现出来的客观存在就只是有条件的和相对的；它也就是现象、外表而已。在没有获得这一见解之前，人们探求自己存在的根据，并把自己认知、思考和经验所遵循的法则假设为纯粹客观之物，是一种绝对而又自在、自为的存在；而纯粹只是因为这些客观法则和规律的缘故，人自己以及一切其他事物才得以存在。但现在，人们反过来认识到：自己的智力和因此自己的存在，其实就是所有那些法则、规律以及从这些法则、规律引出的事物的先决条件。人们也终于明白：时间、空间、因果律这些他们已经搞清楚的观念性的东西，必须让位给另一种与大自然秩序完全不同的事物秩序，而大自然的秩序也就只能是那另一种存在秩序的结果或者象形文字。

21

就像我在《作为意欲和表象的世界》第一卷第十四章已经说过的，不仅显而易见的事物和道理是经由我们的直观，而且任何真实、确切的领悟都是如此。证明我这一说法的是所有语言都有的无数比喻方式——它们都致力于把抽象的事情还原为可被直观之物。这是因为对事物纯粹抽象的概念并不会使人们真正领悟这些事物，虽然抽象概念可以让我们谈论这些事物，正如很多人就以此方式大肆谈论许多事情一样。事实上，一些人谈论事情的时候甚至连这些概念都不需要，他们只需搬弄字词，例如，一些学来的专业、技术用语，就足够应付了。相比之下，要真正明白某样东西，我们就必须从直观上把握它，在头脑中获得一幅清晰的图像。可能的话，这一图像要直接取自现实本身；如果这难以做到，那这工作就得交由想象力完成。甚至那些太过宏大或者太过复杂、我们难以对其一览无遗的事情，也必须在我们的头脑中留下某些可被直观的部分或某一具代表性的典型例子——如果我们真的要明白这些事情的话。如果连这一点都难以做到，那我们至少要尝试通过直观图像或者明喻以达到目的，因为直观确实就是我们认知的基础。这一道理也反映在我们处理庞大的数目字和只能运用这些数目字以表达巨大间距的时候，例如，在研究天文学的时候——此时此刻我们的确进行着抽象的思维。所有这些数目字的含义不会被我们真正和直接地理解；我们对它们只获得一个比例上的概念而已。

但是，哲学家比起任何其他人都更应该从直观知识——这是一切知识的源头——汲取素材；因此哲学家的眼睛应该永远注视着事物本身，让大自然、世事、人生，而不是书本成为他的思想的素材。并且他必须把所有现成的、流传下来的概念放在自然生活中检验和核实。因此，他不能把书本视为知识的源头，书本只是他的辅助工具而已。这是因为从书本获得的知识只是经过了他人之手的二手货，并且，这些知识通常都是在某种程度上失真、歪曲的。它们只是事物原型——这一世界——的反射、影像；并且反映事物的镜子很少是完全干净、无尘的。相比之下，大自然现实却是从来不会撒谎；对于大自然来说，真理就是真理。所以，哲学家必须以大自然为研究对象，也就是说，大自然显著、清晰

的特征和它根本、主要的特性生发了哲学家要琢磨的问题。这样，哲学家考察的课题就是大自然普遍和重要的现象，亦即随时、随处可见的事物。他应该把某一专门的、稀有的、特定的、细微的或者转瞬即逝的事物现象留给自然科学家、动物学家、历史学家等。哲学家关注的是更加重要的事情；这一世界的整体、它的本质和根本真理是哲学家追随的更高目标。所以，哲学家不能同时纠缠于微小的事情和琐碎的细节，正如从高山之巅审视全景的人不可能同时考察、断定山谷下面生长的植物一样——这些工作应该留给呆在那里研究植物的人。一个人如果把全副身心都投入到某一专门的学科分支里面，虽然是出于对这一工作的挚爱，但对其他所有的事情也就肯定是漠不关心的。这是因为把全副力量奉献给某一专门领域的前提条件只能是对所有其他事情一无所知，这就好比要和一个女人结婚的人就得放弃所有其他的女人。据此，具备最出色头脑的人从来就不会完全献身给某一专门的知识分支，因为他们关心的是认识整体的事物。这些人是统帅，而不是士兵长；是乐队指挥，而不是乐器演奏者。一个伟大的思想家又怎么会置整体事物于不顾，只是局限于精确了解这整体事物中的某一支线、领域，及其与其他事物的关联，并以此得到满足？相反，具有伟大思想的人明显把目光瞄准在事物的整体，他的全副精力都投入其中——在世界的普遍方面，没有任何事情对于他来说是陌生的。所以，他不能把自己的一生消磨在某一学科分支的微小细节上面。

22

在凝视某一物体一段长时间以后，眼睛就会变得迟钝而无力看清这一物品。同样，太长时间苦思冥想一样事情会使智力迟钝，它也就无力琢磨和把握其思考的对象。在这两种情形里被凝视和思考之物都会变得模糊、混乱。这时候，我们就要暂时把事情放下，到了重新凝视和思考它们时，我们就会发现它们重又展现其清晰的轮廓。所以，柏拉图在《会饮篇》的说法——即苏格拉底在思考突然想起的问题时，就像雕塑般的呆立不动二十四小时——非但“不是真的”，而且，我们还可以补上这一句，“这种杜撰很不高明”。从智力需要得到休息的事实，我们就可以解释为何在间隔一段长的时间以后，当我们以一种全新、陌生的眼光，因而也就是不带偏见地重新审视日常世事的进程时，那其中内在的关联和含义就会相当清晰和纯净地展现在我们的眼前。事物就会变得简单、明了；我们就会无法理解为何这样清楚、明白的事情却不为时刻在这些事情中浮沉的人所注意。诸如此类的清晰时刻因此可以比之为“灵光闪现的瞬间”。

23

在更高的意义上说，甚至在突发灵感的时候，连同其带来的短暂的光明和才思，都只属于天才的“闪亮瞬间”。所以，我们可以说天才与疯癫只有一层之隔。但理性之人的理智其实也只在“闪亮瞬间”才真正发挥作用，因为理性之人也并非每时每刻都是那么理智。精明的人也同样不是在所有时间都保持精明；甚至学问高深的人也并非在每一刻都能引经据典，因为他也有时候无法想起本来相当熟悉的东西，并把这些东西有条理地联系起来。一句话，“无人能够总是理智的”。所有这些似乎告诉我们：我们的脑液有其潮汐的特定时间，或者说，脑纤维有其张、弛之时[19]。

但是，正当脑液如此泛潮之时，如果一些新颖、深刻的见解不期而至，而我们的想法、念头以此提高了活跃度，那引发这些的诱因肯定是对事物的直观。直观见解是每一个伟大思想的根源和基础。这是因为对不少人来说，字词可以唤起思想、看法，但对于我们，字词只引发直观图像而已。

24

我们一旦有了具价值的、属于自己的思想，那就要尽快把它们记录下来。这其中的道理很简单：我们经历过的事情也不时被我们忘记，那我们所想过的东西失之遗忘就更是家常便饭了。思想不会听从我们的意愿呼之即来，而是选择在它们愿意的一刻降临。但我们最好不要记录下从外在现成就可以获得的、我们只是学来的或者尽可以翻书重新找到的东西。也就是说，不要只做文学、科学著作的摘录，因为把东西抄写下来也就等于把它们付诸遗忘。对待我们的记忆力，我们应该苛刻、严厉一点，这样，记忆力才不至于学会忘记服从我们。例如，我们在无法回想起某一事实、某一诗句或者某一字词的时候，不要翻书把它们找出来，而应该把回忆的任务交给记忆力完成；在长达一周的时间里，定期催促它，直至它完成任务为止。我们为回忆这些东西所花的时间越长，那这些回忆起来的东西在以后就越牢固地黏附在我们的记忆里。我们花费如此精力才从记忆深处找回的东西会在以后需要的时候更容易听候我们的吩咐，而借用某一技巧方法死记东西的记忆术，其产生归根到底在于人们信赖自己的聪明更甚于记忆力，所以，我们就把后者必须履行的职责交由前者完成。换句话说，我们必须把难以记忆的东西改换成容易回想起来的东西；这样，在以后的某个时间，我们就可以再度把后者变换成前者。但是，记忆术较之于自然的记忆力就犹如假肢与真肢之比，并且就像其他所有事物一样，为拿破仑的这一句话作出了诠释："非天然的东西都是有欠完美的。"在开始的时候，借助于记忆术记住新学来的字词或者事实，直到它们融入我们天然、直接的记忆中去，是不错的办法。这就像我们有时不得不暂时借用拐棍一样。我们的记忆到底是怎样从经常是琳琅满目、五花八门的储存库里马上找到我们每次所需之物；这一时而是漫长、盲目的搜索在这之后究竟如何自动展开；为何需要回忆起来的东西在开始时遍寻不获——在很多情况下，虽然我们已经发现了相关的某一细小线索——但却在数小时或者几天以后自动、没有来由地在某一瞬间出现，就像有人悄悄地告诉了我们——所有这些对于我们这些当事人来说都是一个神秘之谜。不过，这一点在我看来似乎是毋庸置疑的：要记住和处理如此大量、种类如此繁多的记忆素材，记忆力那神秘莫测和精致细微的运作过程是永远不可以被人为的、有意识的运用

类比技巧所取代。在借助这些人为的记忆技巧时，天然的记忆力必须始终是记忆过程的原动力；这样，我们的记忆力就必须记下两样东西，亦即记号和记号所代表之物，而不只是一样东西。无论如何，记忆术这种人为的记忆只能帮助记下相对很小的一部分东西。总的来说，事物是以两种方式印在我们的记忆里：①通过我们刻意的死记硬背；如果要记住的只是一些字词或者数字，那我们不妨暂时运用记忆术的技巧；②由于事物对我们造成了印象，我们用不着做出任何努力就自然而然记住了它们，这些事情的确就可以被称为“让人难忘”。正如创伤只是在稍后，而不是在当下让我们感到痛楚，同样，许多事情或者许多听过、读过的思想给我们留下了深刻的印象，但这种深刻程度我们在当时并没有马上有所意识。但在这之后，这些东西一次次地重现脑海。结果就是对这些事情或思想我们已经无法忘怀；它们已经融入我们的思想体系之中，并能适时出现。这些东西显而易见是在某一方面引起了我们的兴趣。但要出现这种情形，我们的心灵必须对客观的东西怀有强烈的兴趣，对见解和知识抱有渴望。许多学究之所以对自己本行的学问暴露出令人诧异的无知，归根到底是因为他们缺乏对这些学问和事物的客观兴趣；这样，与这些学问、事物相关的发现、洞察和解释就不会给他们带来生动、强烈的印象；他们当然也就无法记住这些东西了。这是因为，大致而言，这些人对其学习的东西不曾怀有挚爱，他们只是强迫性地从事这些工作。如果一个人强烈和客观感到兴趣的事情越多，那自发留在记忆中的事情也就越多。因此，在年轻的时候，事物的新奇感提高了人们对这些事物的兴趣，年轻人记住的事情也是最多的。记忆的第二种方式比第一种方式更加可靠扎实，并且它会自动为我们挑选重要的事情，虽然这些重要的东西对于一个冥顽不灵的人来说，只是局限于个人的俗务。

25

我们思想的特质（这些思想诉诸形式的价值）发自内在，但思想的方向，因此也就是其处理的素材却是外在的。这样，我们在某一刻思考的内容就是两种根本不同因素的产物。所以，客体事物之于精神智力就只是琴弦拨子之于弦琴。因此，相同的景象在不同头脑却引发出千差万别的思想。当精神智力处于花季岁月，在思想能力达致其顶峰的时候，适逢脑髓最能高度集中其活力的一刻，那信目所游，所见之物都会向我们透露内在的深意，一连串值得记录下来的思想也就产生了。但随着年月的递增，尤其是随着活力的衰减，上述类似时刻就越来越少了，因为虽然客体事物是琴弦拨子，但内在精神却是弦琴。这一精神智力的弦琴是否调校至发出最和谐、响亮的音声从根本上决定了每个人头脑中所反映的世界的差异。正如这一精神的弦琴受制于每个人的生理和解剖学的条件，同样，琴弦的拨子也操纵在机缘巧合的手中，因为这些偶然和机会为我们带来了我们头脑研究和思考的事物。不过，这些外在事物主要还是由我们任意选择，因为我们可以——至少部分地——决定研究哪些外在事物和选择置身何种环境。所以，在这方面我们应该多花点心思，有目的和讲究方法地行事。类似建议由洛克的精美小书《论对悟性的引导》提供给我们。但是，针对有价值之物的认真、严肃、完美的思想却不是在任何时间呼之即来。我们所能做的只是为这些思想的到来铺平道路，亦即把没有价值的、愚蠢的和庸常的念头拒于思想的门外，避免信口胡言和昏话瞎侃。这样，我们就可以说：慎思、明辨事物的便捷方法就是不要思考无聊、乏味的东西。我们只需为美好思想敞开欢迎的大门，那它们就会造访。所以，我们在空闲、无事可做的时候，不要马上随手拿起一本书，而应该先让我们的头脑思想安静下来。然后，一些很好的想法、念头就会到来。里默在他所写的关于歌德的一本书里说过一句很中肯的话：思想的到来总是在散步或者站立之时，甚少是在坐着的时候。既然生动、深刻、具价值的思想是否降临总的来说更主要是取决于人的内在条件，而不是外在条件，那么，由此就可以解释为何涉及多个和完全不同事物对象的同一类思想通常会快速、接二连三地交替出现，很多时候甚至几乎是同时涌现。在后一种情形里，这些思想就会像一个晶洞的水晶一样互相纠缠在一起。事实上，这种情形就类似狩猎者

同时看见和追逐两只兔子。

26

一般正常人的智力相当贫乏、有限，意识的清晰度也很低——这可以通过这一事实看得出来：尽管投进无尽时间长河之中的人生有如白驹过隙；尽管我们的生存是如此的糟糕和窘迫，举目所见都是难以胜数的不解之谜；尽管众多现象别有一番深意，而生命时间又完全不足以探究这些意蕴——尽管这样，也不是每个人都持之以恒地探究哲学；只有为数不多的人是这样做——不，应该是只有零星、个别的人才会对事物进行哲学思考，这些人也就是纯然的例外。生活在人生大梦里的绝大多数人与动物并没有多大的区别，不同之处只在于这些人比动物多了对将来几年的预见和筹谋而已。那种显现出来的对形而上学的需求从一开始就由上头以宗教的手段打发了事，而这些宗教不管是何货色，都足以应付这种需求的了。或许还有比表面看上去更多的人在私下里探究哲学——事情的结果也证明了是这样。我们人类的处境的确是困难和尴尬的！在一段短暂的生活时间里，不乏困顿和操劳、恐惧和苦痛，但我们却一点都不知道何来、何往、何为；与此同时，各式牧师神父反反复复大谈启悟，并威胁、恐吓不信他们那一套的人。除此之外，人与人的相见、相交就犹如面具与面具的周旋；我们并不知道自己是谁，就像面具甚至不了解其自身。动物就是这样看视我们的，而我们也是这样看视动物。

27

我们几乎可以认为我们一半的思维是在无意识中进行。在大多数情况下，我们在没有清晰前提之下就得出了某一结论。从下面这种情形就可以推断出这一事实。有时候，某一事情发展的结果是我们无法预料的，精确判断出这一事情对我们的事务到底会产生怎样的影响更是我们力不能及。尽管如此，这一事情仍然明白无误地影响了我们的心境：我们的心情因而变得开朗或者忧郁。产生出这样的效果只能是无意识的默想。无意识的思维在下述的例子中表现得更加明显：我对与某一理论性或者实际性事情有关的事实素材有了了解以后，虽然我并没有再想起这件事情，但经过几天的时间以后，感觉意识里面就会清晰出现关于这件事情的结论，亦即这件事情的实际情况到底如何，或者应对这一事件的办法，等等。我究竟以何种方式得出这一结果是我不得而知的，就像计算机运算的具体过程是我无法看见的一样。我们其实是在无意识的情况下进行了思考。同样，在不久以前，我就某一题目写下了一些东西，但随后我就没再考虑这一问题了。但有时候，脑子里会突然有了对这一课题的补充议论——在此之前的期间我可是完全没有想过这件事情。与此类似的事情就是我连续几天努力回忆起某一忘记了的名字，但偏偏在我一点都不再想起这一事情的时候，我会突然回忆起这一名字，就好像有人在我耳边悄声告诉了我一样。事实上，我们那些最有价值、最富内涵和最深刻的思想会突然在意识中出现，就像灵光在那一刻闪现；并且这些思想经常马上就以连珠的妙句表达出来。很明显，这些都是长时间无意识思考的结果，和经常是在很久的过去无数直观领悟的结晶——但它们作为单个、具体的领悟却已被我们遗忘了。关于这一问题读者可阅读《作为意欲和表象的世界》第二卷第十四章我对这一问题的论述。我们几乎可以大胆提出这一生理学的假设：有意识的思维在脑髓的表层进行，无意识的思维则在脑髓的内层发生。

生活单调以及由此产生的乏味、无聊，所以，要不是我们总体的认识和思想在稳步加深，对所有事情及其相互关系的理解变得越来越清晰和透彻，那用不了几年时间，无聊、乏味就会达致令人难以忍受的地步。这既是人的成熟和经验结出的果实，同时，也是我们自身在不同的人生阶段遭受了变化所致——因为经此变化，我们就在某种程度上总是处于一个新的审视角度；从这新的角度观察，事物那仍不为我们所知的一面就呈现在我们的眼前，我们就好像看见了不一样的事物现象。所以，尽管我们精神力在强度上衰减了，但我们仍然持续地“每天得到新的教诲”，同一样的东西不停地展现出不一样的和新奇的一面。生活也就有了一种不断更新、不断扩展范围的魅力。所以，梭伦[(20)]的话就成了任何一个有思想的老人的箴言：“年纪越老，知识越高。”

另外，我们情绪、心境的许多不同变化也每时每刻发挥出同样的作用。因为这些情绪变化的缘故，我们所见的事物每天都处于不同的光线之中。这种情形也同样缓解了意识、思想的单调状态，其作用方式一如持续变换的日光照射在一处美丽的乡村风景：在变幻莫测、层出不穷的光线效应的帮助下，这一风景让人百看不厌。所以，处于不同的心境，我们熟悉的东西就显现出新奇的一面，并引发出我们新的看法和见解。

29

一旦我们对于某一事情有了某一坚定的看法以后，对于这同样事情的新的意见和看法都会遭到我们的拒绝和否定——这是相当自然的。这是因为这些不同的意见有损我们到现在为止已经形成的一整套自成一体的信念，打扰了我们从自己的看法中获得的宁静；新的观点还要求我们重新思考，并宣告自己在此之前所作的思考努力其实只不过是竹篮打水。据此，纠正我们错误的真理就好比是苦口之药，并且像苦药那样，不会在服食的当下就显现其疗效，而只能是过了一定时间以后才发挥出效果。

所以，我们看到个人顽固坚持自己的错误，大众群体就更是如此：对于他们既定的看法，经验和教诲穷千百年之功也不会发挥多大的效力。因此，某些受到人们普遍喜爱并被深信不疑的错误看法每天就通过数以百万计得意洋洋的嘴巴一再重复。我已收集到一些诸如此类的谬见，我请求读者作更多的补充。

1）自杀是懦弱的行为；

2）不信任别人的人自己本身就是不诚实的；

3）功勋卓越的人和思想的天才，其自谦是发自内心的；

4）疯癫之人是极其不幸的；

5）哲学是无法学习的，但却可以学会哲学探究——事实真相却与此说法恰恰相反。

6）创作优秀的悲剧要比创作优秀的喜剧容易；

7）懂得一点点哲学会使人不相信上帝，但懂得很多哲学却使人信奉上帝（这一人云亦云的说法是培根先提出来的）——是吗！难道真的是这样？！

8）“Knowledge is power”[(21)]——混账的鬼话！一个人可以很

有知识，但却并不因此拥有丁点力量（或权力），而另一个人很有力量（或权力），但却没有丁点的知识。所以，希里多德非常正确地表达了与此相反的说法：“至为痛苦的事情莫过于懂得很多，但却对事情无能为力。”有时，一个人的所知会使他有了对付别人的力量，例如，他知道别人的隐私，或者别人不知他的底细，等等。但这仍不足以证实“知识就是力量”的说法是正确的。

许多人并没有对这些说法作一番深思就在相互间鹦鹉学舌，因为这些说法乍一听起来似乎很有见地。

我们在旅行的时候就可以观察到大众的思维方式是多么生硬和僵化，与他们打交道又是多么的困难。这是因为谁要是有幸与书为伴更甚于与人交往，那他就会以为思想、知识的交流是轻松容易的，心灵彼此间的传达、回应是快捷的。这样，他就会很容易忘记在那可以说是惟一现实的世俗人群当中，情形却是完全另外的一种样子。到最后，这个人甚至会误以为获得的每一深刻见解马上就会成为全人类共同的财产。但我们只需坐火车旅行一天就会发现：不管我们身处何方，人们固守的某些歪论、谬见，他们的风俗习惯、生活方式和衣着款式能够历经数个世纪，这一处地方与我们在此前一天到过的地方迥然有别。人们所操的地方方言也是这种情形。从所有这些，我们就可以得出判断：书本与大众之间存在多么巨大的鸿沟，已获承认的真理抵达大众的步伐又是多么缓慢——虽然这些步伐是确实和肯定的。所以，就其传递的速度而言，没有什么比智力之光更难与自然之光相比的了。

所有这些因此让我们得出这一结论：大众甚少思考事情，因为在这方面时间和练习都是欠缺的。不过，尽管大众长时间抱住错误不放，相比之下，大众却不像学术界那样是一个每天变换言论风向的风信鸡。这是一件很可幸运的事情。否则，想想那一人多势众的巨大群体如何快速地变换运动就够吓人的了，尤其当我们考虑到：一旦大众转换其行进路线，一切就被推翻、一切都被卷走。

31

对知识的渴求，如果目标瞄准在事物普遍的原理，那就是求知欲（wissbegier）；但如果渴求知道的东西只是单个、零星之物，那就应被称为好奇、好打听（neugier）。小男孩大多显示出求知欲，而小女孩则只表现出好打听个别的事情；小女孩在这方面的好奇心可以达到令人吃惊的程度，与此相伴的天真、无邪经常让人感到厌烦。女性这种无法感知普遍原理、只关注个别事物的特性在这一例子里已经昭示出来了。

32

一副结构良好并因此配备了细腻判断力的头脑具有两大长处。其一就是在所看见过的、经历过的和阅读过的事物当中，只有最意味深长、最重要的东西才会吸引这种头脑，并自然而然留在其记忆之中。在将来需要的时候，这些东西就会招之即来，而其他无关重要的则一概不留。这种人的记忆就像细密的筛子：留下来的是大块的东西；而其他人的记忆则像粗眼的筛子：除了偶然的零星之物以外，一切都被漏掉了。具备这种头脑的人的另一长处与上述长处有一定的关联，那就是：凡是与某一事物或者问题相同性质的、类似的，或者有着某种关联的东西——无论这些东西距离多么遥远——都会适时在这一脑海中出现。这是因为这种人只抓住事物的本质；这样，尽管各种事物彼此差别很大，甚至截然不同，他们仍然一眼就能认出这些事物的同一原理和因此事物间的关联。

33

智力不是以其广度，而是以其强度（或深度）见称。所以，在这一方面，一个人可以放心大胆地与一万个人较量一番；一千个傻瓜凑在一起也产生不了一个聪明、理智的人。

34

挤满这一世界的可怜、庸常的人所真正缺乏的就是两种彼此密切相关的能力，亦即判断力和拥有自己的思想。庸人缺乏这两者的程度甚至是那些并不属于这一类的人所难以想象的，也正因此，后一种人难以明确意识到前一种人的生存是多么贫乏和可怜，以及“愚蠢之人所饱受的苦闷和厌倦”。这两种思想能力的欠缺正好解释了为何在各个国家泛滥、被同时代人称为“文学”的文字作品，其质量是那样的低劣，而真正的作品在面世时却遭受到如此厄运。所有真正的文学和思想作品都在某种程度上试图在渺小的头脑和伟大的思想之间形成共鸣，这就难怪这种努力并不会马上取得成功了。作者能否给予读者满足，关键之处总在于这位作者和读者之间在思维方式上能否形成共鸣。这种和谐共鸣越完美，那读者感受到的满足就越大。因此，具伟大思想的作者也就只能被拥有非凡头脑思想的读者所完全欣赏。这就是平庸、拙劣的作者会让有思想的人感到反感、厌恶的原因。甚至与大多数人的交谈也令人感到厌烦。能力不足和不相协调可是无处不在。

既然谈起这一话题，我想一并提醒大家：我们不应只是因为某一新奇和或许是真实的话语或者思想出自某本劣书或者某一傻瓜的嘴巴就低估它的价值。这是因为那本劣书偷窃了这一思想，而傻瓜则人云亦云——当然，这一事实会被隐藏起来。另外，一句西班牙谚语也这样说：“傻瓜了解自己的家里更甚于聪明人了解别人的屋子。”因此，每个人都比别人更了解自己熟悉的领域。最后，众所周知，甚至一只瞎眼的母鸡也会找到一小粒玉米。甚至这一句话“没有精神思想之人的内在是一个谜”也是对的。所以，

甚至园丁也常作惊人之语。

这样的事情也是有的：我们在很久以前曾经听到一个很普通、没受过教育的人说过一句话，或者描述过某一经历，对此我们久久难以忘怀。但是，我们会由于这些东西的出处而倾向于低估它们的价值，或者把它们视为很早以前就已广为人知。这样，我们现在就应该问一问自己：在相隔这么长的时间里我们是否重又听过或者甚至读过这些东西？

如果答案是否定的话，那我们就要敬重它们。我们总不能因为钻石或许是在粪堆里找到就不珍视它吧。

35

天才与常人的区别如果在程度方面而言，那当然只是数量上的；但当我们考虑到：常人的头脑尽管有其个人的差别，但他们的思维却有着某种共同的方向，那我们就会倾向于认为天才与常人的区别是质量上的。由于常人具有这种共同的思维方向，所以，在出现相同的动因时，常人的思想立即就会选取相同的路径，并走出相同的轨迹。因此，常人那并不以真理为依据的判断经常能够协调一致，甚至发展成为某些根深蒂固的基本观点；这些东西在任何时候都被他们抓住不放，一再地被人重复和一次次地以全新面目出现。

36

要获得独创的、不平凡的，或许甚至是不朽的思想，那我们只需要完全从世事中脱离一些片刻的时间；这样，那些最日常、普通的事物就会显现其全新的、不为我们所知的一面，这些事物就以此方式向我们透露其真正的本质。在此，必不可少的条件并不只是困难那么简单，这一条件根本就不是我们力所能及的。正因此，这才是思想天才本职的工作。(22)

37

谁要想得到同时代人的感激，就必须与同时代人的步子保持一致。但这样的话，任何伟大的东西就无从产生。因此，谁要打算成就一番伟业，就必须把目光投向后世，坚定信念为后代子孙完成自己的作品。当然，他会在同时代人中间默默无闻；他就好比是被迫在孤岛上度过一生的人：他勤勉地在这孤岛上建起一座丰碑，以便把自己存在的信息传达给将来的航海者。如果这种命运对他来说似乎太过残酷，那他就必须以此想法安慰自己：那些平常普通、完全实际的人经常也遭受了相同的命运——他们同样无法期待得到对自己劳动的补偿。也就是说，那些平常、实际的人，如果条件有幸允许的话，就会忙于积聚物质的工作。他们努力赚钱、购买，建造房屋、耕种土地、投入资本、创立公司、经营布置，日复一日、年复一年，始终充满着热忱。他们会以为自己努力工作是为了自己，但到头来，后人却坐享其成——这些后人甚至经常不是他们自己的后人。所以，这种人也照样可以说出“前人种树，后人乘凉”的话；他们的工作就是他们获得的报酬。因此，这些人相比思想的天才也好不到哪里去。思想的天才当然也希望可以获得劳动的报酬，起码能够得到荣耀，但到头来，他们只是为了后代付出了自己的努力。当然，这两种人其实也从前人那里承继和获益了许多。

但是，天才所能获得的补偿却是自身——在获得补偿方面思想天才占有着优势——而不是别人怎样看他。确实，又有谁生活得比这种人更真正、更实在呢？这种人生活过的某些瞬间就留下了延绵千百年的回响，其音声在一片混乱噪音之中清晰可辨，经久不息。不管怎么样，对于天才这种人物而言，最明智的做法或许就是：为了不受打扰地成为自己，那么，只要他还活着，他就要让自己满足于享受自己的思想和创作活动所带来的乐趣，这个世界则只是他所指定的承继其丰富一生的受惠者而已；至于他存在的印记，就像化石足迹一样，则只有在他本人死后方才传到世人的手中。

除此之外，天才相对其他人的优势并不只是局限于他发挥其至高能力方面。这种情形就像一个有着异于常人的良好骨架、动作敏捷利索的人：这个人不仅能够格外轻便、灵活完成身体的动作，而且在这过程中

愉快、惬意，因为他从施展自己的天赋所长中得到直接的快乐。所以，他经常是漫无目的地发挥这些本领。更有甚者，这一身体灵活的人不仅在跳绳或者跳舞的时候能够做出一般人无法做出的跳跃动作，就算是完成其他人也会的较为简单的舞步，甚至他走路的姿势动作，也无一例外地显露出常人少有的柔软弹性。同样，具有真正卓越头脑的人不仅产生和创作出其他人力不能及的思想和作品；他们的优越之处并不只是表现在这些方面。他们还能够随时以认知和思考为乐，因为对于他们来说，认知和思考活动本身就是一件轻松、自然的事情。所以，较为简单的、在其他人的能力范围之内的事情他们也能更加轻松、快捷、准确地把握。难怪他们能够从获得点滴新的知识、解答每一道难题得到直接和强烈的快乐，为每一含意丰富的见解，隽永、如珠的妙语而击节赞赏——不管这些出自自己抑或出自别人。这样，他们的头脑思想保持活泼、灵动而又不带其他别的目的，并因此成为了他们源源不断的快乐的源泉；而无聊——这一每时每刻都在折磨人的恶魔——也就永远无法向他们靠近。另外，过去或者同时代的伟大思想者所写下的巨作对于他们来说才算是真正存在了。具平常头脑，亦即只有糟糕智力的人对于推荐给自己的这些伟大思想作品却是有心无力，一如风湿关节炎患者到了舞场；后者到场纯粹出于习俗和礼貌，前者阅读那些思想巨作则是因为不甘人后。拉布耶尔说得很对，“所有的精神思想对于没有精神思想的人几等于零。”再者，就算是聪明头脑或者思想天才的想法与平庸之人的想法从根本上并无二致，但两者之间的比较就犹如色彩鲜艳、生动的油画与轮廓草图或者颜色淡弱的水彩画相比。所以，所有这些报酬和补偿都属于那些孤独存在于这一和他们并不相称、与他们格格不入的世界的思想天才。既然一切伟大都是相对而言，那么，把该乌斯称为伟大，抑或变换说法，形容该乌斯生活在可怜、渺小的人群当中，这两种说法表示的是一样的意思，因为小人国与大人国之别全在于不同的审视角度。所以，无论一个创作了不朽巨著的人在无尽的后世人看来是多么伟大、令人惊叹、意趣无穷，在这一作者活着的时候，世人在他眼中也必然显得渺小、可怜和乏味。我说的这一句话就表达了这一层意思：从塔基到塔顶有三百英尺的话，那从塔顶到塔基也当然正好是三百英尺。

据此，如果我们发现思想的天才通常不喜与人交际，间或态度严厉，让人难以接近，那是不足为奇的。这里面的原因不在于这类人物不

喜沟通和交往；其实，他们在这世上生活就跟在晨曦初开的美丽时分出门散步的人差不多：他兴致勃勃地欣赏着新鲜、明亮的大自然，但他也就只能以此为乐，因为他没有可以与之交谈的伙伴——除了一两个在田地弯腰劳作的农人。因此，伟大的思想者经常更宁愿自我独白，而不是与世俗之人对话、交流。偶尔当他让自己与人对话时，空洞的谈话又会使他重回自我独白中去。这是因为他忘记了他与之交谈的是什么样的人，或者他起码并不在乎对方一定明白自己的意思；哪怕对方就像玩具娃娃无法回应小孩的说话，他也是无所谓的。

但是，我们应该时时处处避免有失公正。我的爱犬经常就以它的聪明、有时又以它的愚蠢使我吃惊，而人类给我的感觉与此没有两样。智力不足、完全欠缺判断力、充满兽性的人类无数次让我感到厌恶，我也不得不同意古人的哀叹，愚蠢的确就是人类的母亲、保姆。但在个别时候，这样的事实重又让我惊讶不已：形式多样的优美艺术和有用科学，尽管始终是出自例外的个人，却能够在这样的人类当中扎根、成长和完美起来；我也很惊奇地看到人类在长达两三千年的时间里，以忠实的态度、持久的毅力保存着伟大思想家的著作——他们把荷马、柏拉图、贺拉斯等人的作品抄录下来、小心保管，使它们得以经历人类历史的祸害、暴行而免遭毁灭。人类以此显示出他们认识到这些作品的价值。我同样惊讶于某些人做出的专门、个别的成就，以及一些在其他方面与大众一般无异的人不时展现出来的思想或者判断力的闪亮素质——就好像灵光在某一刻闪现；甚至大众群体也不时让我感到惊奇——那就是当他们发出巨大、完整的合音时，他们就能得出正确的判断。这就好比不曾经过训练的声音在一起唱和，如果是人多势众的话，那就会发出和谐的效果。那些超越大众、被我们称为天才的人物，只是整个人类的“灵光闪现”。所以，这些人能够取得其他人绝对无法取得的成就；也正因为这样，这些人是那样的独特，不仅他们与大众的差别让人一目了然，这些天才人物之间的个性差别也是同样突出分明。两个天才人物之间可以在性格和精神思想方面截然不同。因此缘故，每一个天才都透过自己的作品奉献给这一世界一件独一无二的礼物。所以，阿里奥斯图的比喻恰如其分，“大自然塑造了他，然后把模子打碎了”。这一比喻说法广为人知就是理所当然的了。

38

由于人的能力有限，每一个伟大的思想者之所以称得上是这样的人，其前提条件就是这个人有其明显薄弱的一面——甚至在智力方面。也就是说，这个人的某种能力有时候甚至逊色于头脑平庸的人。这一方面的欠缺有可能妨碍了他发挥其出众的能力，但用一个字词对此加以描述——甚至对某一确定的个人——却总是困难的。我们只能以间接的方式表达，例如，柏拉图的弱点正好就是亚里士多德的长项，反之亦然。康德的弱项正好就是歌德的伟大之处，反之亦然。

39

人们也很乐意崇拜某样东西，只不过他们的崇拜很多时候选错了对象。而这要等到后世才可以得到纠正。在这之后，这种原先是由受过文化思想熏陶的群体给予天才人物的尊崇慢慢就会变质，一如那些宗教信众对圣人的尊崇相当容易就蜕变为对其遗骨遗物可笑、幼稚的顶礼膜拜。成千上万的基督徒会崇拜一个圣者的遗物，但对这一个圣者的生平和教导却不甚了了。许许多多的佛教徒对佛牙（《东方的君主制度》，224页）、佛骨以及盛放佛骨的佛塔，还有僧钵、化石足印或者佛陀栽种的圣树等一跪三叩，但却无意透彻了解和忠实实践佛陀崇高的教诲。许多人大张着嘴巴、心生敬畏地打量着、凝视着彼特拉克在阿尔瓜的住处、据说曾经囚禁塔索的在费拉拉的监狱、莎士比亚在斯特拉福特镇的居所以及里面莎翁坐过的椅子、歌德在魏玛的房子和家具、康德戴过的旧帽子和在德累斯顿军械库（？）所留下的破鞋子，还有上述这些人的手稿。但这些人却从来不曾读过上述名人的著作。除了张开嘴巴呆看以外，他们无法做出别样的事情。比他们更加聪明的人则渴望一睹伟大的思想者曾经看视之物。由于一种奇怪幻觉的作用，这些人错误以为从这一客体就能引出主体，或者，在这一客体肯定留下了某些属于这一主体的东西。与他们相似的还有这些人：他们不遗余力考察文学作品的故事来源，例如，浮士德的故事传说及其文学作品；还有就是引发作家创作作品、作家本人遭遇过的事件。他们对这些来龙去脉一究到底，达到了如数家珍的程度。这些人就好像看见剧院一幅美丽画景以后，就匆匆忙忙登上舞台，认真仔细地检查支撑这一画景的木造架子。属于这种情形的例子在当今不胜枚举，那些专家刁钻地考察浮士德其人及其传说、泽森海姆是否真有弗里德里克其人、格里岑其人是否真的住在魏斯阿德勒小巷、绿蒂·维特的家人情况是否属实，等等。这些例子证明了这一真理：人们感兴趣的不是作者赋予这些资料素材的形式，亦即对它的处理和表现，而是更加着眼于这些资料素材本身。而那些感兴趣于了解哲学家的生平历史，而无意研究其思想的人，就好比对油画作品不感兴趣，但却好奇于油画框及其雕工和镀金所需的费用。

到此为止，所有这一切都还不错。但还有另外的一些人，他们的兴

趣同样投向物质和个人的一面，但在这一条道上他们走得更远，甚至达到了完全是卑鄙、无耻的地步。也就是说，因为一个伟大的思想者把自己丰富的内在本质透露给了人们，并且经过这位思想者出色发挥其能力，创作了提升和启蒙人们及其十至二十代后世子孙的作品——因此，也就是因为这样的一个人送给了人类绝无仅有的一大厚礼，所以，这些无赖们就理直气壮地坐到了判官席上，拉开架势要审判这一思想者的道德。他们要看看能否找出这个人身上的某些污点和瑕疵，希望以此缓解由自惭形秽所带来的苦痛。所以就有了，例如，从道德角度对歌德的生活所作的各种细致调查——这方面的书籍和杂志可谓汗牛充栋。调查、讨论的问题无非就是歌德应该与他在青年时代曾经恋爱过的这一姑娘或者那一女子结婚；或者歌德不应老实、正直地为其君主效力，而应该成为服务大众的人，一个配享保罗教堂一席之地的德国爱国主义者，等等。人们这些忘恩负义的聒噪和恶意贬损的企图表明了这些不具资格的判官不仅在智力上，而且在道德上也同样是些无赖和混混——这已经包含了很多意思。

具备一定才华的人为了金钱和名声而工作；相比之下，要说出驱使天才精心创作其作品的推动力，却不是那么容易的一件事情。天才甚少为赚钱而创作。名声也不是推动他们的力量，也只有法国人才会想到是名声在起推动作用。名声实在是太靠不住了，并且，只需稍为仔细思考一下就会发现：名声也没有多大的价值，

你配得到的名声永远不会与你的作品相称。

——贺拉斯：《讽刺诗》

同样，也不完全是为了自己感觉到轻松愉快，因为这种愉快与所付出的艰辛劳动并不相称。其实，这是一种奇特的本能在发挥作用。由于受到这一本能的驱使，天才的个人就把自己的所见、所感在其传世的作品中表达了出来；在表达的过程中，他并没有意识到别的其他动机。大致而言，这种情形就与果树结出果子一样，都是出于同样的必然性；后者除了只需要外在一块赖以成长的土地，别无其他。深入思考一下，事实似乎就是：作为人类种属精灵的生存意欲意识到在诸如此类的个体中，智力达到了更高一级的清晰度——这得之于绝无仅有的机缘巧合——而这一更加清晰的智力为时也只有很短的一段时间；现在，生存意欲就力求至少获得这一个体智力清晰观察和思考的结果或者产物；生存意欲是为着与这一个体具同一本质的整个种属而这样做。这样，从这一个体发出的光亮在以后的时间就可以穿透常人黑暗和呆滞的意识，并使这些人受惠。那种驱使天才行动起来的本能也就由此而生发。天才也就不计报酬、无视别人的赞许或者趣味，孤独、勤勉、刻苦地把全副力量都投入到这些作品中去，而自己本人的安乐则完全被置之度外。他更多地为后世考虑，而不在乎自己的时代，后者只会把他引入歧途而已。这是因为延绵的后世占了人类种属的更大部分；具有判断力的少数人只有随着时间的流逝才会零星、单独地出现。与此同时，这样的天才通常就像歌德《歌颂艺术家》一诗中哀叹不已的艺术家，

既没有我能取悦的朋友，

也没有珍视我的才华的王侯；
没有机会的眷顾，
到我清修之地的也只是麻木的施主；
我默默地勤勉、刻苦，
饱受痛苦，也没有门徒。

天才的目标就是完成自己的作品，把它们作为自己生存的真正成果和神圣之物奉献给人类；他把这一人类的财富交付给更具判断力的后代子孙。所有其他的目标都得为此目标让路。为此目的，他戴上荆棘冠，而在将来的一天，这一荆冠就会抽芽发叶，一变而成月桂花环。天才一意孤行、专心致志地完成自己的作品、把它们稳妥安置，其执拗和小心一如那些关注其卵子、为将来的幼虫准备好食物的昆虫——它们时日无多了，其后代是它们永远无缘相见的。这些昆虫把卵子产在它们确切知道方便卵子孵化、幼虫可以找到食物的地方，然后才如释重负、有所安慰地死去。

注释

(1) 这一典故出自古希腊传奇。杰森和五十勇士为了寻找金羊毛而历尽了艰险。在戈尔奇斯，杰森为了得到羊毛而听从吩咐把龙牙种在地里。全副盔甲的武士随即从龙牙跳跃而出。后来，杰森依计把一块石头投向这些勇士，这些勇士就自相残杀了。——译者注

(2) 约翰·费希特（1762—1814）：先是在耶拿担任哲学教授，然后在柏林的新大学任职首位哲学教授。叔本华曾听过他的讲课。其著作有《总体科学理论的基础》等。——译者注

(3) 费里德利希·谢林（1775—1854）：先后在耶拿、慕尼黑、柏林担任哲学教授，其著作有《自然哲学导论》、《对人的自由本质的考察》等。——译者注

(4) 费里德利希·恩·施莱尔马赫（1768—1834）：德国哲学教授、神学家。著有《至今为止的伦理学的奠定基础》。——译者注

(5) 伏维纳古侯爵（1715—1747）：法国道德作家。——译者注

(6) 阿那克里安（约公元前6世纪）：希腊抒情诗人。——译者注

(7) 有限（Endlich）和无限（Unendlich）的概念只是在涉及时间和空间的时候才具有意义，因为时、空都是无限的，亦即没有尽头的，正如这两者也是无限可分的一样。如果我们把这两个概念也套用其他东西，那这些东西必须是充塞时间和空间之物，并以此具备时、空的属性。由此可以推论：有限和无限这两个概念在19世纪被冒牌哲学家和肤浅、轻浮的人滥用到多么厉害的程度。

(8) 柏拉色斯（1493—1541）：瑞士医学家、自然哲学家。——译者注

(9) 约翰·拉布耶尔（1645—1696）：法国讽刺作家。——译者注

(10) 克·阿·爱尔维修（1715—1771）：法国启蒙运动哲学家，代表作是《论精神》。——译者注

(11) 尼古拉斯·尚福尔（1741—1794）：法国格言、随笔作家。代表作是《人物和轶事，格言和随想》。——译者注

(12) 约瑟夫·艾迪逊（1672—1719）：英国作家和政治家，著作是《旁观者》。——译者注

(13) 安东尼·萨伏斯伯里（1671—1713）：英国道德哲学家。——译者注

(14) 威廉·申斯通（1714—1763）：英国诗人。——译者注

(15) 格奥尔格·利希腾贝格（1742—1799）：德国讽刺作家、物理学家。——译者注

(16) 这一名言据说出自阿基米德。——译者注

(17) 卢克里修（前98—前55）：罗马诗人、哲学家。——译者注

(18) 即《对智力的客观审视》。——译者注

(19) 根据精神能量是处于加强抑或松弛的状态（这是机体生理状态所致），我们的精神智力相应上升至不同的高度：有时候在以太的高空中翱翔并直观这一世界，有时候巡游在地面的沼泽、泥潭之上，更多时候则在这两者之间徘徊！意欲对此无能为力。

(20) 梭伦（前640—前559）：雅典的立法者。——译者注

(21) 英文，意即“知识就是力量”。其中的“power”既有“力量”的意思，也有“权力”的意思。——译者注

(22) 就其本身而言，天才的头脑产生原初的思想，其自然而然就像女人生小孩一样；但是，外在的环境动因却是天才的智力得以结果所必需的，就像父亲之于生小孩是必不可少的一样。

伦理道德散论

1

物理学的真理在涉及事物外在方面可谓意味深长，但却缺乏事物内在的含意。透露事物内在的含意却是思想和道德的真理所享有的特权，因为思想和道德的真理是以意欲在最高级别的客体化作为其研究课题，而物理学的真理则只探究意欲在最低级别的客体化。例如，如果我们核实了这一现在仍然只是猜测的说法，亦即太阳在赤道产生热电，而热电又产生了磁力，而磁力又产生了极光，那这些真理就包含了许多外在的含意；但涉及内在的东西却寥寥无几。相比之下，不仅一切高级的和真正精神思想方面的哲学论题包含了不少内在的含意，而且，观看一出优秀的悲剧所展示的苦难，甚至观察人们那些充分显现其道德和非道德的行为，亦即人们卑劣或者善良的特性，也可以帮助我们了解许多内在的东西。这是因为在所有这些具内在含意的例子中，存在的本质凸现出来了，而这一世界就是这些本质的现象；这些本质在客体化的最高级别把自身内在暴露出来了。

2

认为这一世界只有自然物理而非道德方面的含意，是一个根本性的、极大的和至为不幸的谬误，是人们反常的思想所致；并且，从根本上而言，这也是被基督教信仰拟人化为“反基督”的东西。尽管所有宗教众口一词地强调与此谬误对立相反的思想，并且试图以神话的方式为这些思想奠定基础，但这一根本性的谬误却从来没有在这地球上彻底消失。它不时就会死灰复燃，直至犯下众怒而被迫再一次潜藏起来为止。不过，尽管我们感觉到世事人生确实具有某种道德上的含意，但清楚认识这一含意并破解这一含意与世事发展的相互矛盾之谜却是相当困难；这样，留给我的任务就是细致说明道德的惟一真正、纯粹的基础，以及道德所引向的目标；这一道德基础的学说因而是无论古今、放之四海而皆准。支持我的道德生成理论的现实道德例子实在是太多了，我并不担心我的理论会被其他学说取代或者超越。

但是，只要那些哲学教授仍然无视我的伦理学，那康德的道德原则就会继续占据大学的讲坛。康德的道德原则有着花样繁多的形式，现在最吃香、最流行的一种就是“人的尊严和价值”。我在《论道德的基础》8第169页已经把这一说法的空洞本质说得很清楚了。所以，在此我只想补充下面这些。如果有人泛泛问起这一所谓人的尊严建立在何种基础上面，那对此的回答不消说就是建立在道德的基础上面。也就是说，道德建立在尊严之上，而尊严又以道德为基础。除了这一说法以外，把尊严的概念套用于像人这一在意欲上犯有罪恶、在思想智力上捉襟见肘、在身体上又弱不禁风的物种身上，那在我看来只能是极富讽刺意味：

人有什么值得沾沾自喜？
受孕已是罪过，出生就是惩罚；
生活就是劳作，死亡则为归宿！

所以，我想写下下面这条规则，以对应康德上述的道德原则：我们不应该对我们所接触的每一个人进行价值和尊严方面的客观评估；这样，我们也就既不应该考虑他意欲的卑劣性，也不应该留意他智力上的狭隘和局限，以及他头脑中扭曲、反常的观念。因为假如我们这样做，那这个

人意欲的卑劣性就很容易引起我们的憎恨，而他狭隘的思想和扭曲、反常的观念则招致我们对他的蔑视。相反，我们眼中看到的应该只是这一个人的痛苦、需求、恐惧和磨难。只有这样，我们才会感同身受地同情他；这样，我们才会生发怜悯之情，而不是憎恨和鄙视；因为只有怜悯才是《圣经·福音书》惟一呼吁我们应该有的“兄弟般的爱”。由此可见，惟一适合抑制我们的憎恨或者鄙视情绪的是怜悯，而不是我们口口声声寻求的“尊严”和“价值”。

3

由于佛教具有更加深刻的伦理和形而上的观点，所以，佛教并没有从首善出发，因为首善首先是作为首恶的反面或者否定而出现。根据施密特所写的《东蒙古历史》第6页所言，佛教中的首恶就是贪、嗔、痴、色欲和懒惰。但傲慢似乎应该取代懒惰的位置，因为在《教育和奇妙书信集》（1819年版，卷6，第372页）就是这样说的；并且，嫉妒或憎恨是增加进去、位列最后的首恶。我更正了施密特——他作出了很多贡献——所作的陈述，而这一更正了的说法，由于与受到婆罗门教和佛教影响的泛神论者的学说不谋而合，而获得了支持。也就是说，这些泛神论者列出了同样的首恶并相当正确地把这些罪恶配对起来。这样，色欲与贪婪、傲慢与嗔怒也就联袂出现[1]。甚至在《薄迦梵歌》（16章21），我们也发现色欲、嗔怒和贪婪被列为首恶——这一事实证明了这些教义产生于久远的时代。同样，在《巴拉波达·查德罗·达雅》——这是宣讲吠陀哲学的一部相当重要的哲学寓言剧——这三样首恶现形为与理智之王作战的激情之王手下的三位大将。与这三样首恶对立的首善则为纯洁、布施以及温柔、谦恭。

现在，如果我们把东方伦理学这些深刻的基本观点与柏拉图提出的、被人们成千上万次重复的著名首善，亦即正义、勇敢、节制和智慧作一比较，那我们就会发现柏拉图选出的首善缺少一个清晰、根本的指导思想，因此，柏拉图选出这些首善只是基于皮毛的认识，部分甚至明显选择有误。美德只能是意欲的素质，而智慧则首先是与智力相关。希腊语的“节制”——西塞罗翻译成拉丁文的“temperantia”，而德文则为“massigkeit”——是一个相当不确定和具多种含义的词语，它因此当然包括许多不同的事物，例如，节俭、谨慎、明达或者镇定。勇敢并不是美德，虽然有时候它可以为美德服务。但“勇敢”也可以随时助纣为虐，替至为卑劣的目的效劳。“勇敢”只是一种气质特性。格林克斯[2]（《伦理学》）摈弃柏拉图的首善，提出了“勤劳”、“服从”、“正义”和“谦卑”——这显而易见是一个糟糕的选择。中国人认为“仁、义、礼、智、信”是五大美德。吉德在《中国》一书第197页对这各项美德作了细致的评述。基督教并没有首善之说，而只有神学方面的美德，亦即

信仰、慈爱和希望。

一个人道德上的善或恶首先是从这个人对待他人的根本态度和心情反映出来，也就是说，这种态度、心情要么带有嫉妒，要么带有同情的特质。每个人在其自身都带有嫉妒和同情这两种彼此对立相反的特质，因为这两种特质产生于一个人对自己的状况与他人状况所不可避免作出的比较。这样，根据这种比较对他的个体性所产生的结果，上述两种特质之一就构成了他的根本态度，并成为他的行为的根源。嫉妒也就是在人、我之间筑起一堵厚墙；但对于怀有同情心的人来说，这堵墙壁则是脆弱和透明的。事实上，这堵墙有时候会被同情心完全推倒；一旦出现这种情况，我和非我之间的差别就消失了。

4

上文提到的勇敢（tapferkeit），或者更精确地说，勇敢的根源——勇气（mut），因为勇敢行为是勇气在打仗时的表现——值得我们花费功夫对其进行一番更细致的分析。古人把勇气视为美德之一，而懦弱则为劣性，但这种看法与基督教思想并不相符，因为基督教着眼于仁慈和耐心。基督教学说不允许人们抱有任何敌意，甚至反对人们作出自卫抵抗的行为。所以，对于现代人而言，勇气不再是美德了。不过，必须承认：懦弱似乎与高贵的性格并不相称，因为懦弱暴露出了人过度关注其自身。勇气之所以是美德就在于：我们心甘情愿地直面此时此刻对我们构成威胁的恶行，并有所作为，目的就是以行动防止更大的罪恶在将来发生。而懦弱则做出了与此恰恰相反的事情。勇气具有坚忍的特性——坚忍就是意味着我们清楚意识到除了此刻威胁着我们的恶行以外，还有更大的恶行，而我们此刻的仓惶退却或者躲避就会招致将来更加可怕的恶行。据此，勇气就会是某种的坚忍；正因为这样，勇气使我们能够承受各种牺牲和实现自我征服。勇气因此就起码与美德有了一定的关联。

或许我们还可以对勇气作更高层次的考察。我们或许可以把对死亡的种种恐惧归因于缺乏那种天然的、因而只是感觉到的形而上的认识。一旦对这种认识有所感觉，一个人就会确信：正如他存在于自己的肉身一样，他也同样存在于万事万物；他肉身的死亡因而对他本人并没有构成伤害。正是这种发自内心的确信产生出英勇的气概。这种确信也产生出正义和慈善的美德（读者可以从我的《伦理学的两个根本问题》回想起我在这方面的论述）。当然，这是从非同一般的高度把握勇气的特性；但除了从这一高度理解勇气以外，的确不可能还有其他方法能够解释清楚为何懦弱看上去就是招人鄙视，而个人勇气给人的印象就是高贵和壮烈。因为如果从一个低级的角度考察，那就无法解释清楚为何一个有限的个体——他本身就是一切事物，并且的确就是其自身之外的世界存在的根本条件——不应该把其他的一切屈从于保存其自身存在的目的。所以，一个全然形而下，因而是纯粹依据经验的解释并不足以解释勇气何以成为美德，因为这样一种解释只能立足于勇气的有利和用处方面。这或许就是卡尔德隆对勇气曾经一度持怀疑态度的原因，但他的观

点值得我们注意。事实上，卡尔德隆否认勇气的存在；他通过一个睿智的年迈大臣之口说出了这一见解，后者在年轻的国王面前说：

> 虽然天然的恐惧在每个人的身上以同样的方式发挥作用，但由于一个人不让别人看到他的恐惧，他就成了勇敢的人。
>
> ——《空气的女儿》第二部分第二幕

至于勇气作为美德在古人和现代人心目中的不同价值——这我们已经在上文提及——我们还必须考虑到这一点：古人把每一杰出之处、每一就自身而言是值得称道的素质均视为美德，不管这些优点、素质是道德上的、智力上的，抑或只是体力上的。但在基督教向人们表明生活中的基本方向是道德方面的以后，人们就只把道德上的优点归入美德的概念。但是，古老的拉丁语作家和意大利人很早就在其语言运用中有了“美德”的概念——这可由“virtuoso”(3)一词众人皆知的含义得到证明。我们应让学生们明白无误地认清古人的美德概念有着比我们现在“tugend”(4)更广泛的含意，否则，学生们就会很容易私下产生迷惑。这解释了为何在古人的伦理学著作里，他们所谈论的美德和劣性在我们的伦理学里并没有位置。

5

正如把勇气列入美德是否妥当存在疑问，同样，吝啬（geiz）能否归入劣性也成问题。不过，我们可不能把吝啬与贪婪（Habsucht）相混淆，后者在拉丁语里是“avaritia”。所以，我们想把吝啬的正反两面的议论表达出来，读者可以由此作出自己的判断。

A：吝啬不是罪恶，它的对立面挥霍才是罪恶。奢侈、挥霍源自一种动物性的认识局限——对于只局限于认识现时此刻的人来说，那只在头脑中存在的将来概念是不会产生任何效果的——并且，奢侈、挥霍是建立在人的这一错觉之上：感官乐趣真有其肯定和实在的价值。这样，为了那些空洞、匆匆即逝并且经常只是想象出来的快乐，挥霍之人付出了将来入不敷出、囊空如洗的凄凉代价。这样的挥霍行为或者只是为了喂养那空洞、愚蠢的沾沾自喜和得意傲慢，以及博取看热闹的路人对其豪华排场的惊叹和羡慕。粘附在他周围的寄生虫对他哈腰、鞠躬，但私下里，从他身上得益的狐朋狗友对他除了嘲笑以外，别无其他。因此，对这种人我们应该像躲避瘟疫病人一样的避之惟恐不及。一旦发现这种人的劣性，我们就应该及时和他们一刀两断。这样，在他行为的恶果稍后呈现的时候，我们就用不着为给他施以援手而承担其恶果，或者迫不得已扮演雅典的泰门那些酒肉朋友的角色。同样，我们不可以寄望那些漫不经心挥霍自己财产的人，在耗尽家财以后会对落入自己手里的别人财产不动分毫。这种人，就像萨鲁斯提乌斯[(5)]所一针见血说过的，“挥霍自己的财产，攫取别人的财物”（《卡蒂林纳》，5）。所以，奢侈挥霍不但导致贫困，而且还由贫困导致犯罪。出身于富裕家庭的罪犯都是由于穷奢极欲而最终沦落至犯罪的地步。因为这一原因，《古兰经》（《苏拉》，17）说得很对：“奢侈之人是撒旦的兄弟。”相比之下，吝啬节俭却是与充裕富足为伴，而充裕富足到底什么时候招人讨厌了？如果吝惜节俭是罪恶的话，那这蛮不错的罪恶却可以带来好的结果。因此，吝啬节俭所据以出发的正确原则就是：所有快感逸乐所发挥的作用都只是否定的；由这种快感组成的幸福因而只是幻象而已；而苦痛却是肯定和实在的。所以，悭吝之人舍弃了快感享受，目的就是更能稳妥地躲避苦痛。据此，“坚忍和舍弃”就成为了吝啬之人的座右铭。进一步而

言，既然这种人知道发生不幸的可能性难以穷尽，通往危险的道路又数不胜数，那他们就动用一切手段，尽可能地在自己的周围内外三重筑起坚固的城堡以抵御不测与不幸。谁又能说防备的功夫会做得太过？只有懂得命运如何出尔反尔捉弄我们的人才会最终达成自己的目的。哪怕防备功夫是做得太过了，那这一差错也只给自己本人带来害处，而不会让别人受累。如果这样的人用不上自己积聚起来的财富，那这些财富将来有朝一日就会使比他更缺乏深谋远虑的人受惠。他没有把金钱投入流通并不是坏事，因为金钱并不是消费物品；它们只是有用、真正的物品的代表，而不是这些物品本身。其实，钱币只是假的，它们本身并没有价值，其代表之物才具备价值，而这些并没有退出流通。另外，由于吝啬的人有钱不用，那其他人投入流通的金钱也就刚好相应升值了。虽然像人们所说的那样，不少吝啬之人归根到底只是直接嗜爱金钱本身，那不少挥霍成性的人也的确同样只是为了挥霍而胡乱大肆挥霍。与吝啬鬼结下友谊或者与他们有着亲戚关系不仅不会带来危险，反而可能带来利益呢。因为不管怎样，与他们最亲近的人在他们去世以后，就可以收获他们因自律而结出的成果。甚至当他们仍然在世时，如果遭遇十万火急的情形，我们还可以指望从他们那里获得某些救济。与一个身无分文、债台高筑、自身难保的挥霍者相比，我们能够从吝啬者那里获得更多的资助。一句西班牙俗语这样说：“身体赤裸者所能施舍的不会比铁石心肠的人更多。”由此可见，吝啬节俭并不是一桩罪行。

B：吝啬节俭就是罪恶之尤！如果感官逸乐引诱人们偏离正道，难辞其咎的是他们感官性的本质、他们内在的动物性。由于乐极忘形、为现时此刻的印象所征服，他们就不加考虑地为所欲为。但在另一方面，如果因为身衰力竭或者老迈年高的缘故，那些他们无法抛弃的恶习最终抛弃了他们——因为这时候，他们享受感官乐趣的能力已经衰减了——此时如果他转向了吝啬，思想的贪念就取代了身体的欲望。金钱作为这一世上所有好处的抽象代表，现在就成了他们那已经迟钝、呆滞的胃口咬住不放的枯槁根块——这已成了他们抽象中的自我。这些东西现在就在对金钱的热爱中重新焕发出青春。原先那些为时短暂的感官享受现在摇身一变成了斤斤计较、精打细算的金钱欲。这种欲望就像其对象物一样具有某种象征性，并且也是无法消除的。这是对世俗乐趣执着的眷恋，它顽固、偏执，就好像要延续至此身之后；它是经升华以后换上了

精神形式的肉欲；是汇聚所有无法餍足的欲望的抽象焦点。因此，这一抽象焦点与各种欲望的关系，就犹如普遍概念之于普遍概念所包含的单个事物。据此，吝啬节俭是年老之人的恶习，这就犹如奢侈挥霍是年轻人的恶习一样。

6

上述提供的正反论辩，肯定迫使我们采用亚里士多德的中庸之道（Justemilieu-Moral）。下面的议论也有助于我们获得中庸的见解。

每一个人的完美优点是与某一缺点相关联——这一缺点是因这一优点太过所致。反过来说，每一缺点又与某一优点相关。所以，我们对人的看法出现差错经常就是因为在与我们刚认识的人打交道时，我们会把他的缺点和与这些缺点相连的优点互相混淆，或者反过来。小心郑重的人就会显得胆小、懦弱，节俭成了吝啬；或者我们会把胡乱挥霍视为豪爽大方，粗鄙放肆就成了坦白真诚，有勇无谋就变成了高贵的自信，凡此种种，不一而足。

7

生活在男女当中的人都总是不由自主地倾向于认为道德败坏是与智力低下结合在一起，因为我们会觉得这两者都直接出自同一根源。但是，这种看法却是错误的，我在《论意欲在自我意识中的主导地位》8已对此详尽说明。产生这一错觉完全是因为人们看到这两者太过频繁的出现；正是这一缘故，这两者相当轻易就共住同一屋檐之下。但不可否认，一旦道德败坏和智力低劣联手作祟，那这两者就能够相得益彰地炮制出种种令人厌恶但又司空见惯的现象，而世事照样继续发展。欠缺智力的人尤其容易把自己的虚假、卑鄙和下流表现出来，而精明的家伙则懂得更加巧妙地掩藏起这些劣性。在另一方面，一个人刚愎、乖张的心地又是多么习以为常地妨碍了他看到自己的智力本来完全可以认清的真理！

不过，我们每一个人都不应自夸和傲慢。每一个人，甚至是最伟大的思想天才，在某一知识领域里也显示出明显的局限——以此他也就宣布了自己与那本质上思想颠倒、荒谬的人类有着血脉之缘。同样，每个人的内在都有着某些相当恶劣的道德成分，甚至某个有着最好和的确最高贵性格的人也会在某些时候以其个人的不良特性使我们大吃一惊。这样一个人就好比以此方式承认了他与人类的渊源，因为人类有着程度不一的卑鄙、下流，甚至残忍。也正因为这人带有这样的劣性——这是一条罪恶的原则所使然——他才不可避免地成为人类的一分子。

尽管如此，人与人之间的差别还是相当巨大的，一旦看见他人表现出我们自己的样子，那我们不少人就会感到震惊。啊，如果有一让人透视道德事情的阿斯莫底斯(6)就好了！如果他不仅助其宠儿看穿墙壁、屋顶，而且，还可以让他们透视覆盖一切、由人们的奸诈、虚伪、谎言所织成的纱网；如果阿斯莫底斯使我们看到在这世上诚实是多么罕见，而非义和狡猾又是如何习以为常地牢牢把持着统治的地位，那该有多好！那些丑陋的东西潜藏于人的内心深处，秘密躲藏于美德外表的背后，甚至在我们最不会怀疑的地方仍然是它们的藏身之处。因此，许多人与四足动物结下了更为纯净的友谊，因为，当然了，要不是因为我们的爱犬诚实的眼睛——在看着这种眼神时我们用不着忐忑不安、心存狐疑——

我们又怎能从人的那些没完没了的弄虚作假、背信弃义中恢复信心？我们这一经过文明教化的世界，只是一个巨大的假面舞会。在这里，我们见到的是骑士、牧师、医生、律师、神父、哲学家以及其他各式人等。但这些人都不是他们所显示的那样子，他们只是戴着面具而已。隐藏在面具背后的一般来说都是投机取巧以谋取利益的人。某个人为了巧妙与其对手周旋而戴上了从律师那里借来的法律面具；另一个人则为着同样的目的，选择戴上了公共利益和爱国主义的假面具。不少人为了各种各样的目的而套用了哲学和博爱的假面，等等。女人则只有为数不多的选择。在大多数情况下，可供她们挑选的面具只有腼腆、贤淑、端庄、闲静。社会上还有许多泛泛缺乏特色的面具，就像多米诺骨牌一样划一、雷同。因此，我们举目所见都是千篇一律的货色。这些面具不外乎就是忠厚、老实、谦让、发自内心的关切和脸带笑容的友谊。就像我已说过的，在大多数情况下，所有这些面具的后面都是些商人、小贩、投机分子。在这方面，做生意买卖的人构成了惟一诚实的阶层，因为只有他们才不带面具、以自身样子示人；他们因为这样而处于低下的地位。我们在早年就必须了解到生活就是一场假面舞会——这非常重要，否则，我们就无法明白许多事情；我们就会完全茫然失措。在这方面，属于“泰坦用更好的泥土塑造了他的心”（尤维纳利斯的诗句）的人，其迷惑则为时至为长久。而诸如此类的现象简直就是他们难以理解的：卑鄙、无耻得到的是青睐、提携；对人类有贡献，甚至作出了最非凡、最伟大业绩的人换来的是同行的忽视；每一货真价实的东西几乎无一例外都被拒之门外，而似是而非之物却受人追捧；旷世奇才和真理饱受人们的仇视；那些学究对其研究的领域所表现出来的无知……我们应该教育年轻人：在这场假面舞会里，苹果是蜡制的，鲜花和金鱼是丝绸和纸板做成，所有一切都是不值钱的玩意儿和不必当真的笑谈。我们应该告诉他们：认真讨论某样事情的两个人，其中一个只是在出售假货，而另外一个则在支付伪币。

但我们还可以作更严肃的讨论和提到更为恶劣的事情。在骨子里头，人就是丑陋、野蛮的动物。我们所见的人只是被绑上了绳索、被驯服了，这种情形就叫做文明教化。所以，我们看见人们偶尔爆发其本性时会感到震惊。一旦解除了法律、秩序的束缚和出现了无政府状态，人就会显现出本来的样子。谁要是没有这些观察机会，但仍然能够对这种

情况有所了解，那他尽可以阅读古老的和当代的成千上万的文献报道；他们就会对此确信无疑：在残忍、无情方面，人是丝毫不亚于老虎和鬣狗的。我们当代提供了一个极具分量的例子：那就是北美反对蓄奴制团体就北美实行蓄奴制各州恶待奴隶的问题给予英国反对蓄奴制团体的回复。这本册子长达280页，1841年在伦敦出版，书名是《北美联邦的奴隶制及奴隶买卖的情况报告，兼答英国反对蓄奴团体的提问》。这本册子对人性恶发出了至为严厉的指控。在放下这本册子时没有人不感到惊骇，也很少人不流下泪水。这是因为无论读者们在此之前如何听说过、想象过或者梦见过奴隶们的悲惨状况和人性中大致上的刻薄、残忍特性，但所有这些在他们读了这本书以后就都变得小菜一碟，不值一提。那些披着人皮的恶魔、偏执的宗教狂，那些严守安息日、定期做礼拜的恶棍，尤其是那些人当中的英国国教牧师——他们是以怎样的暴力、非义对待落入他们魔掌的无辜黑人兄弟啊！这本册子提供给我们的是枯燥、翔实，但却异常真实的材料。它强烈激发起人的感情，我们甚至可以手拿这书，向北美蓄奴联邦发起一场十字军战役，以制服和惩罚这些恶魔。这些人是整个人类的耻辱。对于不少人来说，过去的事情似乎没有了价值，那我们可以看一看1846年出版的《舒迪秘鲁游记》，了解一下那些军官虐待秘鲁士兵的手段和花样。但我们用不着在地球另一边的新大陆寻找例子。在1848年的英格兰，根据报纸披露，在短短的时间之内就发生了不是一宗，而是上百宗丈夫毒打妻子，妻子毒杀丈夫，或者夫妇两人接二连三毒死他们孩子的案例。这些父母要么就是采用饥饿、虐待的手段把儿女慢慢折磨至死。他们这样做的目的只是从那些殡葬联合会那里领取派发给他们的亲人安葬费用。为了得到这笔金钱，这些人同时在多家、有时甚至多达二十家联合会为孩子作了登记。读者可参阅1848年9月20、22和23日《泰晤士报》对此类事件的报道。为此原因，这家报纸呼吁取缔这些殡葬联合会。在1853年12月12日，《泰晤士报》再一次对人的这种恶行发出了严厉的指控。

当然，诸如此类的报道是记录人类罪行档案中至为黑暗、丑陋的几页；但所有这些暴行以及类似事情的根源，就是人的内在和与生俱来的本性，也就是泛神论者的“不折不扣”的神祇。每一个人的内在都有一个巨大的自我，它轻而易举就能够挣脱法律的束缚。我们透过日常生活中的小事情就随时可以看到这种情形，而在大事上的表现则由历史书的每

一页告诉我们。人们现在已经承认：欧洲列强之间的实力有必要达致平衡——对此，人们都相当紧张地予以关注——这难道不就招认了人就是弱肉强食的野兽吗？一旦窥见身边的弱者，难道他不是不可避免地猛扑过去吗？我们每天难道没有目睹这种特性在小事情上面得到证实吗？与人性中这种无限的自我结伴而行的还有我们每一个人心中多多少少都有的憎恨、愤怒、嫉慕、怨恨和恶意。这些东西郁积在胸中，就像储存在毒蛇牙泡里的毒液，时机一到，就会喷发而出。到了这个时候，那就是一个挣脱了镣铐、肆无忌惮地咆哮发作的魔鬼。如果没有适宜的机会发作一番，那到最后它就只能抓住最微小的机会，具体方式就是把这些发作的借口在想象中放大：

小的机会就足以让我们勃然大怒。

——尤维纳利斯：《讽刺诗》

那现在它就可以尽其所能和尽其所敢地小题大做。这种情形我们平时屡见不鲜，表达这种情形的熟悉说法就是“借题发挥，一吐怨气”。并且，我们的确可以观察到，在恣意发作时，如果没有遭到抵抗，那在发作完毕以后，心情都会感觉好了很多。甚至亚里士多德也说过：发怒并不会不带来快感（《修辞学》）；他还补充了荷马形容“发怒比蜜糖还要甜美”的一段话。但我们并不只是喜爱发泄我们的愤怒，而且还放任与愤怒相关的憎恨——这两者的关系就犹如急性病之于慢性病。

憎恨是维持更为长久的快意：
我们匆匆相爱，但却不紧不慢地仇视。

——拜伦：《唐璜》十三段，6

戈比诺[7]（《论人种之间的不平等》）把人称为“十足的凶恶动物”。对这一说法人们会感到不舒服，因为人们会对号入座想到自己。但戈比诺说得很对，因为只有人才会纯粹为了伤害别人而伤害别人。其他动物除非为了满足饥饿，或者正处于打斗的状态中，否则是不会作出伤害行为的。据说老虎捕杀比它能吃下的还要多的动物；它们残杀动物只是为了要吃掉它们，老虎只是法国谚语所说的“眼比肚大”。动物并不纯粹为了折磨而折磨其猎食对象，但人却是这样做的，而正是这一点构成

了人的魔鬼特性——这比纯粹的动物性还要恶劣许多。我们已经谈论了这一特性在大的程度、规模的表现，至于它在微小事情上的显现也是同样清晰——我们每天都有观察的机会。例如，两只小狗互相追逐、嬉玩，情景相当可爱、平和；如果这时候来了个三四岁的小孩，那他就几乎无一例外地用鞭子或者棍子用力抽打、分开它们，并以此显示出甚至在年纪轻轻的时候，他就是一个十足的凶恶动物。甚至人们那些经常是漫无目的的讥笑和恶作剧都是出自这同一根源。例如，如果我们表现出不喜欢受到打扰，或者对些微不便感到不适，那就总会有人纯粹为着打扰别人而打扰别人、给别人制造不便。“十足的凶恶动物。”既然这已是铁一般的事实，那我们就必须谨慎小心，不要流露出对某些微不足道的事情感到愉快和高兴，因为一旦让别人知道这些，就会有人做出那个狱卒的同样行为：狱卒发现他的囚犯花费心机找到驯服一只蜘蛛的巧妙办法并以此找到消遣以后，马上就一脚把这只蜘蛛踩死了。这就是“十足的凶恶动物”！所以，其他动物本能地害怕见人——这“十足的凶恶动物”——甚至看见人的痕迹都会心生恐惧。本能直觉甚至在这种情形也没有欺骗动物。至于人的恶劣本性在更大程度和规模的显现，我们已经作了论述。

所以，每个人的内心都确实有着某种野蛮的兽性——一有机会它就张牙舞爪、肆意咆哮，就会伤害他人，甚至会毁灭那些妨碍自己发威作恶的人。这种野蛮兽性就是人类打斗欲和战争欲的根源。也正是这一原因使人们的智力——这是人的兽性的看护者——承担着如此繁重的任务，尽其所能地克制这种兽性，把它控制在某一程度、范围之内。人们尽可以把人的这一兽性称为根本的人性恶，这对于那些把字词当作解释的人起码足够的了。但我对这一特性的解释是：由于生存意欲越来越厉害地感受到生存中没完没了的痛苦折磨，所以它就试图通过在别人身上制造痛苦来减轻自己的苦痛；但这种做法久而久之就发展成为真正的恶毒和残忍。在此我们还可以补充这一点：正如根据康德所言，物质只是通过膨胀力与收缩力的对立作用而存在，同样，人类社会也只能通过人的憎恨（或愤怒）与恐惧的互相对立、牵制而组成。因为如果没有相应分量的恐惧以抑制我们的怨恨本性，那这种怨恨心理就有可能使每一个人都成为杀人犯；同样，如果愤怒不曾在我们的心里存在并监察着别人，那我们就会成为每一个小男孩取笑、捉弄的对象。

但人性中最糟糕的特性始终是对别人的痛苦所感受到的快意，亦即幸灾乐祸（schadenfreude）。因为这一特性与残忍密切相关，所以，幸灾乐祸与残忍行为的关系的确就像理论与实践一样。总的来说，幸灾乐祸出现于同情本应现身的地方，而同情作为幸灾乐祸的对立面，却是名副其实的公义和博爱的真正源头。在另外一种意义上说，嫉妒与同情是互相对立的——只要引发嫉妒的原因是别人处于与上述相反的情形，亦即处于很好的处境。嫉妒与同情相对立因而首先在于引发嫉妒的时机，然后，嫉妒才得以作为结果呈现在感觉本身。所以，虽然嫉妒并不可取，但却是情有可原，并且总的来说也是人之常情。相比之下，幸灾乐祸却是魔鬼的特性，它的冷嘲热讽活脱脱就是地狱发出的笑声。正如我已经说过的，幸灾乐祸刚好出现在同情本应占据的位置；但嫉妒却只在没有引发我们同情的机会的情况下，并且是在恰恰相反的情形才会出现。嫉妒作为与同情相对立的情绪只要是局限于上述的程度范围之内，那嫉妒就是人之常情。确实，恐怕无人能够完全摆脱得了这种情绪。这是因为看到别人享有快乐和占有财产时，我们就会备感自己在这方面的欠缺——这是自然的，并且是无法避免的。只不过这种感觉不应该引起我们憎恨比自己更幸福的人罢了，但真正的嫉妒却正好发挥出这样的作用。如果不是因为别人交上好运、得到纯属偶然的机会，或者获得别人眷顾等，而只是因为别人获得了大自然的赐予，自己就妒火中烧——那就是最不应该的，因为一切与生俱来的东西都有其形而上的基础。也就是说，这样的安排有其更高层次的公正、合理。这可以说是神灵的一种恩赐。但不幸的是，嫉妒却反其道而行之：针对别人自身优异素质的嫉妒偏偏最是难以消除。所以，具有头脑智力、甚至天才思想的人在这世上如果无法横眉冷对嫉妒者的话，那他们就必须首先乞求别人原谅自己的才能。也就是说，如果别人的嫉妒纯粹是因财富、地位或者权力而起，那这种嫉妒通常仍然可以与嫉妒者的自我抗争一番，因为这些嫉妒者会考虑到在某些情况下，他们毕竟可以指望从其嫉妒的对象那里获得帮助、接济、保护、提携，或者从这些人的享受中分取一杯羹；又或者起码能够有机会和这种人交往，沾上从这些尊贵之人身上折射的余辉，甚至分享这种人的荣耀。获得诸如此类实惠的一丝希望总是存在的。相比之下，对于大自然的馈赠和个人的优越素质，例如，女人的美貌和男人的智力，我们无法平衡自己的嫉妒，因为我们没有上述诸如此类的希望和安慰。这样，除了只是对这些受惠者怀有苦涩和无法消除的恨意以

外，别无其他。因此，现在惟一的愿望就是对这种人实施报复。但这些嫉妒者的处境相当不幸和尴尬：一旦别人明白了自己发出攻击的原因就是嫉妒，那所有这些攻击就顿时失去威力。所以，这种嫉妒会被小心翼翼地掩藏起来，一如那些不敢示人的肉欲罪过一样。嫉妒者就只能费尽狡猾的心机，先行为其嫉妒乔装打扮，然后在别人不明就里的情况下对自己嫉妒的对象暗下杀手。例如，他们会对别人那些吞噬着自己内心的优秀素质一无所知、一无所见，并且，脸上始终挂着一副心无邪念的表情；对于别人的长处，他们可真的从来不知道，既没有听说过，也没有感觉到。这种嫉妒也就把人折腾成为伪装大师。嫉妒者心思缜密地做到完全忽视了这样一个微不足道的人——正是这个人的闪光素质啃咬着自己的内心；他们没有意识到、有时完全忘记了竟然还有这么一个平凡、普通的人。但私下里，嫉妒者却使尽浑身解数，小心谨慎、一丝不苟地杜绝任何能让这些优异素质显现和被人了解的机会——这对于他们来说是头等重要的事情，一切都得为此让路。然后，这些嫉妒者就躲藏在暗处，指责、挖苦、嘲笑、中伤其嫉妒的对象，就像蟾蜍从其洞中喷射出毒液。他们会同样不遗余力地热情称赞微不足道的人，赞颂本行的平庸成绩，甚至拙劣之作。一句话，他们成了善用谋略的隐身普鲁特斯[8]，目的就是在隐藏起嫉妒的情况下诋毁对方。但这样做又有什么用处呢？有经验的眼睛一眼就可以看穿这套把戏。嫉妒在其对象面前的畏缩和躲避已经把自己出卖了。所以，招致别人嫉妒的素质越出色，那具备如此素质的人就越加陷入孤独。为此原因，美貌的女孩子缺少同性的朋友。嫉妒也通过莫名其妙的憎恨情绪暴露出自己——这种憎恨能够抓住最细小并且经常只是想象出来的借口突然爆发。尽管嫉妒的家族分布广泛，但我们仍然可以从人们众口一词赞美自谦中一眼认出嫉妒的存在；而把自谦称为美德的做法就是为了让平庸之辈获益而想出来的狡猾招数。因为自谦意味着必须容忍拙劣、鄙陋，所以，自谦成为美德就刚好暴露了拙劣、鄙陋的存在。当然，没有什么比看见别人暗地里被嫉妒折磨并且疲于玩弄花样更让我们的自尊和高傲受用的了。但是，我们永远不要忘记：嫉妒总是与憎恨相伴随。我们一定要小心别让怀有嫉妒心的人成为自己表里不一的朋友。为此理由，能够发现别人的嫉妒对于我们自身的安全是很重要的。所以，我们要研究、琢磨透彻别人的嫉妒心理，以便破解他们的招数，因为嫉妒的人到处都有，并且总是神不知、鬼不觉地活动在我们的周围；或者就像那些有毒的蟾蜍一样出没在黑暗的洞穴。

这种人不值得我们对其宽容和同情，相反，我们行为的准则应该是这样的：

嫉妒永远难以平息，
你就尽管报以鄙视。
你的幸福、名声是他的痛苦，
想想引发这些的原因就是你的任务。

一旦我们看清楚人的劣性，就像上文所做的那样，并为这些劣性而感到震惊，那我们就必须马上把目光投向人类生存的苦难；对后者感到惊愕的话，则又必须回头审视人的劣性——这样，我们就会发现这两者互相平衡；我们也就会意识到这里有着某种永恒的正义，因为我们会发现这一世界本身就是一个巨大的审判庭；我们就会开始明白为何一切有生命的东西都必须为其生存而赎罪，首先在其活着的时候，然后在其死亡的时分。也就是说，“罪孽”与“惩罚”对应、协调得天衣无缝。从这一审视观点出发，我们对在生活中随处可见的大众的愚蠢所经常感受到的厌恶也就烟消云散了。所以，在佛教的轮回里面，“人之苦难”、“人之性恶”和“人之愚蠢”相互对应得毫厘不爽。但在某一特定的时候，我们只会看到这三者之一，并对此特加检视；这样，我们所看到的这其中之一者在程度上就似乎压倒了其余两者，但这只是错觉而已，纯粹是因为这些东西无孔不钻、无处不在。

这就是永恒的轮回，这轮回圈里面的一切无一不显示出这一点；但人类世界则把这一事实表现得至为清楚，因为在这里，恶劣、无耻的德性和低下、愚蠢的智力占据着上风。尽管如此，我们仍然看到重又唤起我们惊讶的现象偶尔、分散地出现。这些就是人们表现出来的诚实、慈善，甚至高贵，还有伟大的理解力，甚至天才的思想。这些东西从来不曾完全泯灭，它们孤独地分散各处并闪耀出光芒，为处于黑暗之中的大众照明了路向。我们必须把这些视为证实这一真理的凭证：在这永恒的轮回中，一条美好、救赎的原则深藏不露，它能够冲破这一轮回并为这轮回之中的全体带来鼓舞和解救。

8

读过我的伦理学的人都知道：对于我来说，道德归根到底是以这一真理为基础——印度的《吠陀》以这一既定的神秘信条把这一真理表述为“这就是你”。这一信条适用所有生物，不管是人类还是动物。它因此被称为真言。

事实上，我们可以把与此信条相符的行为——例如，出自善良意愿的行为——视为神秘主义的发端。出于纯真目的的每一善良行为都宣告了做出这一行为的人是与这一现象世界互相抵触的。在这一现象世界里，他人与自己是完全分离的，但做出善行的人却把他人和自己视为一体。因此，并不发自私心的每一善良行为都是神秘的，是一件“不可思议”的事情。要勉为其难地对此作出解释，人们就只有找出种种的借口。康德在扫除了一神论的其他支柱以后，只留下最后惟一的一条：亦即一神论可以让我们最好地理解和解释诸如此类的神秘行为。所以，康德承认一神论是一种虽然在理论上无法证明，但为了实际的目的却是有效、成立的假设。但康德说出的这些见解是否出自真心，我是怀疑的。这是因为以一神论来支撑道德就等于把道德归因于自我主义；虽然英国人，还有我们德国低下阶层的人士，绝对看不出道德除了一神论之外还会另有别的基础。

我们在上面提到在他人——亦即客观显现自身的个体——身上认出了自己的真正本质。这种情形在这样一些例子中尤其清晰、美丽地显示出来：当某一个人在处于死亡已成定局的情况下，仍然紧张、热切地关注着其他人的安危并给他们施以援手。这方面的例子就是我们熟悉的那位年轻女仆的故事。这位女仆某天夜里在院子里被一只疯狗咬了。她知道自己完了。但她奋力抓住这只疯狗，把它拉进马厩并把门锁上，以防这只疯狗再度伤人。另一个例子就是在那不勒斯发生的事件——蒂希拜恩[(9)]在一幅水彩画里把它永恒地记录了下来。当时火山正在爆发，在岩浆和海水这两股夺命的洪流之间只有一小块狭窄地带。一个小伙子背着自己年迈的父亲逃命。父亲恳求儿子放下自己逃命，因为如果不这样做，两个人都会同归于尽。儿子听从了父亲的吩咐。儿子离开时回头向父亲投来了永别的一眼。所有这些都被蒂希拜恩表现在画作里面。我们

还有同类的历史事实——瓦尔特·司各特在《密得罗西恩监狱》第二章里，以大师的手法描绘了类似事情。两个犯人被法官判了死刑，这其中一人由于自己不够灵活而导致了同伴被捕。在死刑宣判以后，前者在教堂奋力制服了卫兵，成功地解救了自己的同伴；但在整个过程中，他丝毫不曾考虑过自己逃生。下面这一幕情形也经常在铜版画里表现出来，虽然提起这种事情会引起西方读者的反感：一个士兵正跪在地上接受死刑，但他用手绢极力赶走那向他靠近的爱犬。在所有这一类例子里，我们可以看到：一个人在完全确信知道自己正在迈向即将临近的直接个体毁灭时，并没有考虑到自己逃生，而是把全部精神和力量放在保护他人生命上面。还有什么比这种人的行为更清楚地显示出他们的这种意识：自己个体的毁灭只关乎一种现象，这一毁灭本身也只是现象而已，而正遭受毁灭的个体的真正本质却不受这现象毁灭的影响，它仍然在其他个体身上延续；而现在，他们就在其他个体的身上认出了这一本质？他们这种意识正是通过其行为而表现出来。这是因为如果情况不是这样的话，那当我们看到一个人正被死神卡住了咽喉的时候，为何这个人仍然以其最后全部力量表现出对他人的安危和继续生存如此深切之同情和关注？

事实上，我们有着两种截然相反的方式意识到自己的存在。一是在我们的经验直观中，在这种直观里，这一存在是一种外在的显现，它在这一在时、空中无尽无垠的世界里显得无比渺小；它构成了在这地球上匆匆一现的数以亿计人群中的一员，而这些人每过三十年就产生新的一批。二是沉浸于并意识到自身，感觉到万事万物那惟一真实的本质，而这一本质也在其他的、自己肉身之外的事物中，就像透过镜子一样地反映出来。第一种认知方式只是透过个体化原理把握了事物的现象；但第二种认知方式却直接感觉到作为自在之物的自身。我的这一学说在涉及第一种认知方式方面得到了康德的支持，对这两种认知方式的看法则得到了与《吠陀》相同的意见。当然，人们对第二种认知方式持有这样的简单反对意见：第二种认知方式假设了每一生存之物可以在同一时间、在不同的地点完整地存在。虽然从经验的角度考虑，这一假设是最明显不可能的事情，甚至是荒谬的。但这种情形对于自在之物而言却是完全真实的，因为那种不可能和荒谬纯粹只是建立于构成了个体化原理的现象形式。自在之物、生存意欲完整和不可分地存在于每一生物之中，甚

至是至为微小的生物；其完整性丝毫不亚于过去曾经存在、现在仍然存在、将来将要存在的生物总体。正因为这样，每一生存之物，哪怕是最不显眼的一种，都能够对自己说出，“只要我一息尚存，这一世界就不会毁灭”。事实上，尽管所有其他的生存之物毁灭了，这世界的自在本质仍将丝毫无损地存在于这一仅剩的个体生存之物之中；这一个体生物就仍然可以笑对毁灭、沉沦这一幻象。当然，这一结局是不可能的，人们同样有道理持与此相反的说法：如果哪怕是最微小的生物遭到完全毁灭，那在它身上、与之相随的世界也一并遭到了毁灭。在这一意义上，神秘的安吉奴斯说：

我知道如果没有我，上帝一刻都不会存在；
如果我归于无，灵魂就会重头再来。

但为了能让我们甚至从经验的角度在某种程度上看到这一真理，或者起码认清这一真理的可能性，亦即我们的自身可以存在于别的生物身上——这些生物的意识与我们的意识可是不同的和截然分离的——那我们只需回想起被施展了催眠术的人。在他们从催眠中醒过来以后，他们那同样的“我”对自己在此之前所说过的话、做过和经历过的事情都一无所知。因此，个体意识完全是现象的一个点，甚至同一个的“我”也可以产生两个现象的点，两者彼此一无所知。

上述思想在我们犹太化了的西方始终显现出某种相当异样、奇特的成分。在人类的家园，情况可不是这样。在那里，人们信奉另一种信仰。所以，时至今日，例如，在死人安葬以后，神职人员就在大家面前和着乐器的伴奏，一齐唱起《吠陀》的颂诗——它是这样开始的：

寄存肉身的精灵千头、千眼和千足，它扎根于胸中，并同时渗透于整个大地。这一精灵是这一世界和一切过去、未来之物。它吸收养分，并赋予一切以不朽。这就是它的伟大。它因此是化为肉身的至高无上的精灵。这一世界的构成要素是它存在本质的一部分，另外的三部分则在天上永生不灭。这三部分从这世界飞升，但最后一部分仍留凡尘；最后的一部分经由转世轮回享受或者承担自己善行或者恶业的结果。等等。

——参阅科尔布洛克五卷本的《印度的宗教仪式》

现在，如果把这些颂诗与我们的颂诗相互对照一下，我们就不会惊讶于宣讲“造物主”的英国国教传教士何以在恒河流域对婆罗门教信众收效甚微。谁要想看一看一个英国军官在41年前如何勇敢、有力地驳斥那些先生们所宣讲的荒谬、让人脸红的傲慢主张，并由此体验其中淋漓的快意，那他就应该阅读由这位驻守孟加拉的英国军官所撰写的《为印度人辩护；兼论印度人道德理论系统的种种优越之处》一书（伦敦1808）。这本书的作者以罕有的真诚和坦率讨论了印度恒河流域的教义相比欧洲宗教学说的种种优胜之处。这篇德文文章虽然只有短短5个印张，共80页左右，但时至今天仍然值得把它翻译出来，因为它比任何我所知道的著作都更好、更公开地阐述了婆罗门教所产生的有益和实际的影响，在生活和大众中所起到的作用。这篇报道有别于传教士炮制出来的文章，后者正因为出自传教士的手笔，所以，就不会有多大的可信性。这篇文章与我从一些在印度度过了半辈子的英国军官嘴里听到的相当吻合。要了解总是为自己终身俸禄问题而激动的英国教会教士如何嫉妒和迁怒于婆罗门教，那我们应该看看，例如，在数年前那些主教们是如何在英国国会持续几个月地狂吠、叫骂。由于东印度当局不依不饶——它在诸如此类的问题上都总是这样——所以，主教们就一次又一次地狂吠不已，而这只是因为英国当局向印度古老和令人尊敬的宗教表示了某些外在的敬意——而这在印度是合乎情理的事情。例如，当扛着神像的游行队列经过时，英国卫兵和军官整齐地站出来擂鼓致敬。再有就是这些官兵拿出一块红布罩在载着神像的车上，等等。这些行为都被迫终止，对朝圣香客的课税也提高了。这些措施当然是为了取悦那些主教大人们。与此同时，那些自命不凡、领取终身俸禄、戴着长而弯曲假发的人继续对我们人类原初的宗教口沫横飞地横加指责，其中世纪式的作派，在我们今天应该称为粗鄙和恶俗。同样，在1845年，爱伦伯勒勋爵以凯旋式的队列把在1022年已遭可诅咒的马默德毁坏的苏玛诺塔所残存的大门带回孟买，并移交给婆罗门。我认为所有这些都让我们有理由相信：那些主教们不会不清楚在印度居住多年的大部分欧洲人在心里是眷恋婆罗门教的；这些欧洲人对于欧洲的宗教和社会偏见是不以为然的。“所有这些观念”，一个属于这一类的欧洲人曾经对我这样说：“只要在印度住上两年，就会像鳞片一样地剥落。”一个在十年前陪伴过德瓦达希的法国人——那是一个文质彬彬的绅士——在我跟他谈起印度的宗教时，马上就充满热忱地慨叹：“先生，那可才是真正的宗教啊！”

究其实质，那些幻想的、间或甚至是奇怪的印度神话——它们时至今日仍然像几千年前一样构成了印度人民的宗教——也只是以象征，亦即照顾人们的理解力以意象、拟人化和神话化的方式，表达了《奥义书》的学说。每个印度人都根据自己的思想能力和所接受的教育琢磨、感受或者清晰洞察这些神话背后的含意。而偏执、狭隘和粗野的英国牧师却讥笑和亵渎这种宗教神话为“偶像崇拜”，自以为是地要展开改造工程。释迦牟尼佛则从事表里分开、去芜存菁的工作。他的目的就是把高深的道理从意象、神祇等混合物中分离出来，使一般人都可以接触和明白那些纯净的真理。释迦牟尼佛在这方面的工作做得非常成功；他所信奉的宗教因而是这一地球上最卓越超群的，代表这一宗教的信众也最多。释迦牟尼佛可以与索福克利斯一道说出：

> 一旦与神祇合力，甚至一无是处的人也从此获得力量；但我敢于不靠神祇的帮助而获得荣耀。

在此附带一提的是，德国一些奴性十足的冒牌哲学家，还有不少研究东方文化的书呆子学者，站在理性犹太教的立场，挂着一丝自负的微笑冷冷地、高高在上地俯视着婆罗门教和佛教——此情此景让人感到异常滑稽。我的确很想推荐这些小人物签订合约参加法兰克福游艺会的猿猴喜剧——如果印度神猴哈努曼的后代子孙不肯容忍他们，那就另当别论。

我认为如果中国的皇帝、暹罗国的国王或者其他亚洲国家的君主允许欧洲列强派遣传教士到他们国家传经布道的话，那他们完全有权利提出这一先决条件：他们也可以派出同等数量的佛教经师到这些欧洲国家，并享有同等的权利。当然，这些经师必须学过派驻国的语言。这样，我们就可以看到一场别开生面的竞赛，然后看看到底谁能取得最大成效。

试图把全世界都皈依其宗教的基督教狂热是不负责任和不可饶恕的。詹姆斯·布鲁克爵士殖民统治了一部分婆罗洲好一段时间——他在1858年9月参加了利物浦举行的“基督教福音传播会”举行的会议，并对这传教会的中心发表了演说。他说道：“对伊斯兰教徒，你们没有取得成绩；对印度人你们则完全没有收到效果。现在的情形跟你们初次踏上印

度国土的第一天没有两样。”（《泰晤士报》，1858年9月29日）但基督教传教士在另一方面却是做出了斐然的成绩，并值得嘉许，因为他们当中一些人为我们带来了对婆罗门教和佛教出色和全面的报道，并忠实、准确地翻译了这些宗教的典籍——如果翻译者不是对所翻译的著作怀有挚爱，那他们是不可能取得这样的成就。我把下面这首打油诗献给这些高贵出众的人物：

你们出去之时是老师，
归来的时候则成了学生；
被遮蔽了深意的真理，
从此不再陌生。

所以，我们希望有朝一日，甚至欧洲也能消除所有犹太教神话的影响。或许这一世纪已经到来了：根源出自亚洲、操雅弗语系[10]的人将重获其祖国的神圣宗教，因为在步入迷途很长时间以后，这些欧洲人重新接受这些宗教的时机已经成熟了。

9

读了我讨论道德自由的获奖论文以后，任何有思想的读者都不会再对这一点存疑：这样的一种自由在大自然是寻觅不到的，它只能存在于大自然以外。这种自由是一种形而上的东西，在这一自然、物理界里是不可能的。因此，我们的个人行为一点都不是自由的。但人们却把自己的个体性格视为自己自由行为的结果；一个人之所以是这样一个人是因为他一劳永逸地意愿（意欲）成为这样一个人。其实，只要意欲显现在某一个体里面，那意欲就是自在地存在，它因而就构成了这一个体的原初和根本的意欲活动；它独立于一切认知，因为意欲是先于认知的。意欲只是从认知那里获得动因——由于这些动因的作用，意欲持续地发挥其真实本性，并使这一本性得以显现出来；我们也就有了了解这一本性的可能。意欲作为超越时间之物，只要它确实存在，那它就是不可改变的。因此，每一个既定的诸如此类的人，在每一同样的情形之下，只能做出他在这种情形下做出的事情，而外在的这些情形本身也遵循着严格的必然性而出现。所以，一个人一生中由大小事情所构成的现实人生轨迹就像一只座钟的运动一样被必然地预先确定了下来。出现这种情形，归根到底是因为上述形而上的自由行为进入我们认知意识的方式是我们的直观，而直观是以时间、空间为其形式；所以，那种本来是统一和不可分的行为因为时、空形式的缘故而呈现为遵循根据律四种形态指引的连串分散情境和事件，而遵循根据律的指引正是人们所说的必然性。但这样的结果具有道德的含意，也就是说，从我们的所为我们了解到自己，正如从我们承受的痛苦了解到我们的价值一样。

由此我们更进一步推断：人的个体性并不完全取决于个体化原理，所以，人的个体性并不完全只是现象；人的性格根源究竟有多深并不属于我处理的问题。

在此，我们不妨回想起甚至柏拉图也以其方式把每个人的个体性形容为这个人的自由行为，因为柏拉图把人的个体性解释为这个人的心和性格的结果，正如每个人是转世、轮回以后的产物（《菲德洛斯篇》）。甚至婆罗门教也以神话的形式表达了与生俱来的性格注定不能改变这一看法：在每一个人出生的时候，婆罗门就在每一个人的头骨上

以文字刻下这个人的行事和痛苦，这个人的人生轨迹也就据此而展开。他们认为头盖骨上的锯齿痕就是这些文字，而这些文字的内容就是这个人前世生活和行为的业报[11]。这一见解似乎就是基督教神恩选择的教义的根据。

上述讨论引出的另一结论——这已普遍得到经验的证实——就是：所有真正的功德和优点，不管是道德上的还是智力上的，不仅只具有物理的或者现实经验的根源，而且还有其形而上的根源。所以，这些功德和优点是先验，而非后验的；换句话说，这些东西是与生俱来的，而不是后天获得的；因此，它们的根源并不只在现象之中，而是扎根于自在之物。所以，归根到底，每个人只是做出他本性之中、亦即由他与生俱来的内在已经无法挽回地固定下来的事情。虽然智力才能需要得到发掘、修养，正如大自然的许多产品需要一番加工才可以让人们享受或利用一样，但在这两种情形里，任何修养和加工都不可以取代原有的材料。因此原因，所有只是学习得来的、后天勉为其难获得的、亦即后验的素质——包括道德素质和智力素质——都的确不是货真价实的，是没有内容的表面功夫。从正确的形而上的观点所引出的结论，我们同样可以通过深刻观察经验事情而获致。这一方面的证明甚至还包括所有人都相当重视每一个在某一方面表现出众的人的面相、外形，亦即这个人与生俱来的东西；所以，人们都盼望一睹这个人的风采。当然，肤浅、庸俗之辈出于很好理解的理由会持与此相反的意见；这样，他们就可以得到安慰，希望终有一天他们所欠缺的东西会降临在他们身上。所以，这一世界不仅只是定夺了人们下一辈子的福、祸——这些根据人们在这一辈子的善、恶而定——其实，在这一世界人们就已经得到了最后的审判，因为每个人根据其自身素质、做出的功德就已经随身获得了酬劳和耻辱。婆罗门教和佛教在教导转生轮回时就已申明这一道理。

10

人们会提出这一问题：如果两个人分别单独在荒野里长大成人，他们在首次相遇时会怎么做？对此问题霍布斯[12]、普芬多夫[13]和卢梭各自给予了相反不一的回答。普芬多夫相信这两人会友好地互致问候；霍布斯认为他们会彼此敌视对方；而卢梭的看法则是这两个人会彼此擦肩而过，沉默不语。这三个人的看法既是对的又是错的，因为正是在这种情形下，这两个人与生俱来的个体道德倾向之间难以测度的差别就会明显表现出来。这种情形也就好比是测量这种差别的尺度和仪器。这是因为对于一些人来说，看见别人马上就会产生敌对情绪，因为他们的内在深处会告诉自己："这个人是非我！"也有一些人在面对他人时会马上感受到友好的关切和同情，他们的内在会说出："这个人就是另一个我！"在这两种情绪之间有着无数的级别。我们在这关键立场上是如此根本的不同，确实是一个巨大的不解之谜。一个名叫巴斯特海姆[14]的丹麦人在他所写的《关于处于原始状态下的人的历史报道》一书里，为我们提供了对人的道德性格所具有的这种先验本质进行多方考察的素材。巴斯特海姆发现：一个民族所表现出来的思想文化和这个民族的道德优点是各自完全独立、分开的，因为这两者经常彼此并不结伴出现。对此现象我们可以这样解释：道德优点完全不是源自理性的思考；对理性思考的训练、培养有赖于思想文化，但道德优点是直接发自意欲本身的，而意欲的内在成分是与生俱来的，意欲本身是不可以通过文化修养而改进。在巴斯特海姆的笔下，大部分民族都是道德败坏的；但他却在某些野蛮部落看到人们具备许多异常令人钦佩的总体性格特征，例如，居住在萨乌岛的居民，还有西伯利亚一带的通古斯人和皮鲁岛人。巴斯特海姆为此难题颇费了一番脑筋：为何某些部落的人异常善良，而他们周围部落的人却又是那样卑劣？在我看来，对此现象的解释是道德素质遗传自父亲。在上述例子中的孤零零的部落来自同一家族，因而是出自同一个祖先，而这个祖先就是一个善良的人。这样，这个部落就得以保持纯洁无瑕。北美出现过许多令人不快的事情，例如，逃避公债、明火执仗打劫、抢掠，等等。出现了这些事情，英国人就让北美人想起：北美是英国当年流放罪犯的殖民地，虽然我这里说的只适用这些人当中的一小部分人。

11

一个人的个性（亦即他既定的性格和既定的智力）就像渗透力很强的染料一样，精确决定了这个人的所有行为和思想，甚至包括最琐碎的细节——这样的事实真是奇妙至极。由于人的个性的缘故，一个人的整个人生轨迹，亦即他的内在和外在事情的记录，会显示出与另一个人的人生轨迹截然不同的差别。正如一个植物学家从一片叶子认出整株植物，居维尔从一块动物骨头就能重构这一动物，同样，从一个人的某一典型行为，我们就可以确切了解这个人的性格。也就是说，我们在某种程度上从这一行为勾画出这一个人，尽管这一行为只涉及一些芝麻、绿豆的事情；事实上，这些小事情经常最能帮助我们认识这一个人，因为在处理更重要的事情时，人们会更加小心控制自己；但在小事情上他们会疏于防备，只循着自己的本性行事。如果一个人在处理小事情时做出了完全不顾及别人、绝对自我主义的行为，并从而表现出他的内心并没有公平、正直的感情，那么，我们就不能够在没有足够保障的情况下托付给他哪怕是一文钱。因为这样一个在所有没有涉及财产的事情上，习以为常地表现出缺乏公正的人，他那无限膨胀的自我在日常生活中从那些人们不会计较的微小动作、行为暴露出来，就像一件肮脏内衣从褴褛外衣的孔洞中向外探头探脑一样——面对这样的人谁又会相信他在处理人我间的事情时，在除了正义就再别无其他动因的情况下，能够做到童叟无欺？谁要是在小事上不体恤他人，就会在大事上肆无忌惮。谁要是忽略一个人性格的微小特征，直到吃亏受累了以后才了解到在此时已暴露无遗的性格，那他就只能咎由自取。根据这一条原则，如果我们所谓的好朋友泄露出卑鄙、下流、恶劣的特性——哪怕这只是表现在毫不起眼的小事情上面——那我们就必须马上与这些“好朋友”一刀两断。这样才会避免误中他们阴毒的招数——这些东西时机一到就会现形。这一做法同样适用我们雇用的仆人。我们应把这一点时刻谨记在心：单独一人也总比被叛徒簇拥着要好。

认识人的入门、基础的确就是坚信一个人的行为在大体上和本质上并不是由这个人的理智机能及其冀望和决心所指引。因此，并不因为这个人愿意成为这样或者那样的人，他就可以成为这样或者那样的人，不

管他的愿望是多么的真诚。这个人的行为发自这个人与生俱来的和不可改变的性格，并由动因特别、具体安排。因此，一个人的行为是性格和动因这两种因素的产物。所以，我们可以把一个人的行为比作一颗行星的运动轨迹：行星划出的轨迹是给予这一行星的离心力和太阳对其牵引的向心力共同作用的结果，前者代表了性格，后者则是动因的影响。我在这里几乎不仅仅是比喻，也就是说，行星所以运动起来的离心力，虽然受到引力的限制，但在形而上的意义上而言，就是在这一行星显现出自身的意欲。

谁要是明白了上述的道理就会清楚：我们对于自己在将来某一处境会如何作为的判断顶多只是猜测而已，虽然我们经常会把这一猜测视为定论。例如，在别人提出某一方案以后，一个人会非常真诚，甚至非常乐意地许下诺言在将来某种情况下做出这样或者那样的事情。但他是否会履行这一义务可一点都不是确定的，除非他的本性决定了他所作出的承诺本身，无论何时何地对于这个人来说都是一个足够有力的动因——因为，例如，他非常顾虑自己的信誉，而这一维护信誉的动因所发挥的作用跟别人的强迫没有两样。另外，这个人在将来某一情形出现的时候会如何作为，也可以预先完全确定下来——只要我们正确、细致地了解了这个人的性格以及他将身处其中的外在情形对他性格所产生的影响。如果我们已经见过他在相似情形的行为，那预知当然就非常容易了；因为他在第二次会不可避免地做出同样的事情，但前提当然始终是：在第一次的时候，他已经正确和完全地了解了当时的情形。这是因为，正如我已经常指出了的，“最后产生作用的原因并不以其真正的本质发挥作用，而只是根据其本质被了解的程度产生效果”(15)。也就是说，一个人在情形第一次出现时并不知晓或明白的东西不会对他的意欲产生影响，正如某一绝缘体阻止了导体作用的话，电流传导也就停止一样。性格的不变本质和由此产生的必然行为在下面这一例子里异常清晰地显现出来：某个人在某些情况下并没有像他应该的那样行动，因为他欠缺果断、坚定、勇气或在那一刻所需要的素质。在事后，这个人认识到自己处理事情不当并为之后悔。他或许向自己说：“啊！如果事情可以重头再来，我就会做出不同的行为！”但相同的情形一旦再度出现，他又再次做出了和以前一样的事情——他自己都为此现象感到莫名其妙。

莎士比亚的戏剧为我们提供了大量的例子，至为清晰地说明现正讨论的真理；因为莎翁彻底相信这一真理，他直观的智慧把这一真理以具体、形象的方式表达在他著作中的每一页。尽管如此，我现在还是举出一个例子——莎翁在这一例子里把这一真理表现得淋漓尽致，但却又丝毫没有存心要这样做，也没有做得生硬、过火，这是因为作为一个真正的艺术家，莎翁从来没有从概念出发。相反，他只是满足于把自己直观所见和直接了解的这一心理真实情形表现出来。他并不在乎只有为数不多的人会注意和明白这一道理，也不曾想到在将来的某一天在德国，肤浅和愚蠢的家伙会详细分析说他写下这些剧本只是为了图解一些道德方面平淡无奇的理论。我想说的是诺森伯兰伯爵一角。他在三部悲剧里面连贯出现，但都是以配角的身份出场。他分散出现在十五幕中为数不多的几个场景里。这样，如果我们在阅读时没有全神贯注的话，尽管作者牢牢把握着这一角色，我们仍然会很容易就遗漏这一角色以及这一角色在道德上的一致性，因为对他性格的揭示分散在不同的段落。莎士比亚让这位伯爵在每次出场时都道貌岸然，有着高贵的骑士派头，谈吐也与此相配。莎翁间或甚至让他的嘴巴说出一些相当优美和高雅的辞藻。这是因为莎士比亚的手法和席勒相差很远。席勒喜欢把他笔下的魔鬼涂抹成黑色；作者对其角色的赞许或者反感就在这些角色说出的话语中流露了出来。但在莎士比亚和歌德的笔下，人物一旦站在那里说话，那说出的话语都是完全合乎当时的情理，哪怕这个角色是一个魔鬼。在这方面，我们可以比较一下歌德和席勒作品中的艾尔巴公爵。我们在《理查二世》中初次见到了诺森伯兰伯爵。在这一剧中，他第一个站到波林布鲁克一边阴谋对抗国王，而波林布鲁克后来就成了亨利四世。诺森伯兰伯爵私下里对亨利四世阿谀奉承（第二幕，第三景）。在接下来的一幕里，诺森伯兰伯爵因为在说起国王的时候直呼理查而遭到斥责，但他发誓那只是为了简约。这事情过去不久，他就用一番花言巧语说服了国王屈膝投降。在接下来的一幕，他苛刻、无礼地对待让位的国王。到最后，失魂落魄和郁郁寡欢的国王再一次忍无可忍——他吼道：“魔鬼，我还没进地狱你就已经折磨我了！”在剧的结尾，他向新国君报告说：他已把前度国王追随者的头颅砍下并送往伦敦去了。在莎翁后来的悲剧《亨利四世》里面，诺森伯兰伯爵以同样方式煽动对抗新任君主。叛乱者在第四幕联合起来，准备在第二天早上发动一场大的战役。他们急不可耐地等待诺森伯兰伯爵和他的军队。最后，诺森伯兰伯爵差人捎来一封

信：他正抱病在身，但他又不放心把军队交给别人；尽管如此，他希望他的同志们勇敢前进、奋勇杀敌。叛乱者这样做了，但由于诺森伯兰伯爵军队缺阵而导致实力大减。他们遭受了重创，造反的头目也大都被俘虏了。诺森伯兰伯爵的儿子，英勇的“热刺”，也被威尔士亲王亲手击倒。在接下来的另一部戏剧——《亨利四世》的下半部——诺森伯兰伯爵为自己儿子的死亡爆发出雷霆之怒，喘着粗气叫嚷复仇。他再次煽动起暴乱，叛乱的首领们聚集起来准备复仇。在第四幕，一场大战迫在眉睫，他们等候着与诺森伯兰伯爵的军队会合。一封信到了：诺森伯兰伯爵因为无法聚集足够的将士，所以，他将到苏格兰避避风头；尽管如此，他打心眼里祝愿他的同党英勇作战并获得最终的胜利。得到这一消息以后，叛乱者与国王达成协议并缴械投降。国王后来并没有遵守协议，叛乱者也就被消灭了。

因此，一个人的性格并不是这个人理智思考和选择以后的产物。在一个人的行为里面，智力所能做的只是把动因呈现给意欲。智力作为旁观者和目击证人，只能眼睁睁看着动因作用于性格，从而形成人生的轨迹，而在这一人生轨迹里面发生的总体事件，严格来说，其发生的必然性与钟表运动的必然性一般无异。关于这一点，读者可参阅我《论意欲的自由》的获奖论文。认为在做出每一具体、特定的行为时，人的意欲（意愿）是完全自由的看法是一种错觉。在那篇论文里我把人的这一错觉还原其真正的含意和根源；我以此方式陈述了产生这一错觉的作用原因。在下面运用目的论以解释这一自然错觉的同时，我想一并补充产生这一错觉的目的原因。自由和原初性其实只属于人的悟知性格(16)（intelligibeln charakter）——智力只能在人所走过的一生中了解到这一悟知性格——但在人们看来，人的每一单独行为似乎有着这样的自由和原初性。这样，对于我们的经验意识来说，原初的作品就似乎经由我们的单个行为而崭新地开始和结束；我们的人生历程也就以此获得了最大限度的道德警示，因为我们只有经过人生的历程才能对我们性格中所有不良的一面有所感觉。也就是说，只有这样，我们的良心才会伴随我们做出的每一个行为，并发出这样的评语：“你本来不应该这样做，你本来应该做出这样或者那样的事情。”——虽然这句话等于是说“你本来不应该是这样的人，你本来应该是这样或那样的人”。由于一来我们的性格不可改变，二来我们持续身处其中的外在情形遵循着严格的必然性而出

现，所以，人生的历程总体上从开始到结束都被精细确定了下来。尽管这样，一个人的一生，连带其主体和客体的既定命运，会比另一个人的一生更加幸福、高贵和具有价值。所以，如果我们不是剔除所有公道、正义的话，那我们就会得出这样的假设：一个人与生俱来的主体条件，以及这个人出生于其中的客体条件，都是这个人前世道德的因在今世结出的果。这一思想在婆罗门教和佛教中牢牢奠定了地位。

马基雅维利似乎完全没有着意于哲学思辨，但他独特、极具穿透力的悟性却让他说出下面这一句极其深奥的话语。他得出这一见解的前提是能够直观认识到：在既定的性格和既定的动因齐备以后，接下来的行为就遵循完全的必然性而发生。他在喜剧《克里提亚》的开场白这样说："在这世上，如果相同的人和相同的情势再度出现，那用不着一百年，现在的人就会再度聚首，就会做出现在他们正在做的同样事情。"但圣奥古斯丁在《上帝之城》所说过的话可能引导马基雅维利得出这样的见解。

古人对命运的看法不外乎就是他们在意识中确信发生的一切事情都被因果链连接起来，这些事情的发生因而就是遵循着严格的必然性；据此，将来发生的事情已经是完全固定、不变地确定了下来，不容有丝毫的更改，一如过去已经发生了的事情。确切预言将来的事情——在古人的命运神话里——才只是被视为不可思议的事情，如果我们剔除催眠预知和第二视觉的可能性的话。我们不可以试图以肤浅的空谈和愚蠢的借口反驳命运论的基本真理，而是应该作出努力清晰明白和察觉这一真理，因为这一真理是可被实证的——它为我们提供了了解我们那谜一样神秘的生存的重要素材。

上帝决定命运论和上述命运论之间的差别并不是总体上和根本性的。两者间的差别在于前者认为：人的既定性格和对人的行为的外在限制出自某个具认知之物，而后者则认为这一切并不发自具认知之物。就结果而言，这两种命运论殊途同归：必须发生的事情肯定发生。而道德自由的概念是与原初性的概念密不可分的。这是因为如果说一个生存是另一个生存的作品，但在意愿（意欲）和行为方面前者却是自由的——那这一看法玩弄字眼说说还可以，但在缜密的思想里却是欠缺根据的。也就是说，谁要是从无中创造出某一生存，那他也就一并创造出和确定

了这一生存的本质，亦即这一生存的总体素质，因为既然创造者把某样东西创造出来，那他也就创造了这样东西所具备的、已经精确固定下来的素质。那么，以此确定下来的素质就会随后遵循必然性而显现出来，并发挥出效果，因为这些素质的所有外现和发挥的效果只是这些素质被活动起来的结果——这些素质只需要外在的时机就会显露出来。只要一个人是这样的人，那他就必然做出这样的事。因此，功德和罪过并不系于这个人的具体行为，而是与这个人的真正本质和存在相连。所以，一神论和人们应负担的道德责任是格格不入的，因为这样一种道德责任始终归于这一生存的创造者。这一造物主才是真正的责任人。人们试图作出劳而无功的努力，运用人享有道德的自由这一概念以协调这些矛盾，但这牵强的协调说法总是一再站不住脚。自由的存在同时也必须是原初的存在。我们的意愿（意欲）是自由的话，那它也就同时是原初之物；反之亦然。前康德教条主义试图分开这两个难题；为此目的，他们被迫假设存在两种自由：在宇宙起源学里面是世界形成的第一原因的自由；在道德学和神学里，则是人的意愿（意欲）的自由。因此缘故，康德的第三对和第四对悖论也就是探讨自由的问题。

相比之下，在我的哲学里，坦白、公开承认人的行为有其严格必然性与我所宣讲的这一学说并没有矛盾：显现出自身的意欲也存在于不具认识力的存在物。否则，如果真的有这样一种行为的自由，而这些行为并不像其他所有的作用效果那样受到严格必然性的控制，那么，其实有其必然性的行为就会与意欲活动——它也表现在不具认识力的存在物的运动中——相抵触。另外，正如我在上文表明了的，我的关于意欲行为有其必然性的同一学说无法避免地让我们必然得出这一推论：人的存在和本质是他的意欲的结果，而意欲因而就是自为之物，而不是依赖某一造物主的存在。但在与此相反的假设里，所有的责任就会荡然无存，就像我已表明了的；并且这一道德的世界，如同自然、物理的世界一样，就会只是一台机器——它的制造者把它发动起来纯粹是为了自己的消遣。所以，凡是真理都是连贯、统一的，它们彼此补充、论证，而谬误则处处碰壁，矛盾之处在所难免。

12

道德说教对人的行为所产生的影响，其性质及其局限——我在论文《论道德的基础》20，已经详尽地探讨过了。与道德说教在本质上相类似的是别人的榜样例子的影响。但与说教相比，别人的榜样能够发挥出更大的影响力，因此，我们有必要对后者作一番简短的分析。

榜样例子首先发挥的是阻挠或者鼓动的作用。当榜样使人放弃这个人很想做的事情时，它就是发挥了阻挠的作用。也就是说，这个人看到其他人并没有做出这样的事情——由此他得出了这一泛泛的推论：做出这样的事情是不明智的，这种事情因而会给他本人、他的财产或者声誉带来危险。他有了这一想法以后，就相当乐意不再亲自调查一番。或者他甚至亲眼目睹做出这样事情的人承受了糟糕的后果。这种榜样例子起到的是阻挠作用。而发挥鼓动作用的榜样例子采取的是两种方式：①它促使一个人做出这个人其实并不想做的事情，他这样做只是因为担心不这样做的话就会给自己带来某种危险，或者会有损自己在他人心目中的印象；②它鼓励这个人做出自己想做、但却由于顾虑危险或者羞辱而一直没有做的事情。这类榜样例子发挥的是鼓动、诱惑的作用。其次，别人做出的榜样会使这个人注意到在这之前他一点都不曾注意到的事情。假设是这种情况，那别人做出的榜样显而易见首先只是对他的智力发挥作用；对他意欲的影响在这里则是次要的。并且，当这一榜样真的对其意欲产生影响时，那是经过了这一中间媒介：自己对事情作出了判断或者相信了做出榜样的人。别人做出的榜样例子之所以能够产生相当有力的影响，都是因为人们普遍缺乏判断力，通常也没有多少知识去亲自探索自己该走的路。所以，他们就十分乐意跟随别人的步子。据此，一个人越缺乏判断力和知识，那他就越容易受到别人事例的影响。别人的例子也就成了大众的指路明星。大部分人的行为、做事，无论所涉及的事情是大是小，都可以归结为纯粹仿效他人；哪怕是处理最琐碎的事情，他们仍然不是依据自己的判断行事。究其原因，就是害怕思考、琢磨，以及顺理成章不信任自己的判断力。人们这种出奇的、强烈的模仿他人的倾向也证明了人与猿猴的亲缘关系。模仿和习惯就是人们大部分行为的有力动因。但是，别人的例子对某一个人的作用方式却是由这个人的

性格所决定。因此，别人的同一个例子对一个人可以产生诱惑、怂恿的作用，对另一个人却会起到威吓、惩戒的效果。我们有很多机会观察到这种情形，例如，与人交往的不当、无礼举止以前是没有的，现在却逐渐扎根、蔓延。某一个注意到这些不良举止的人会想："哟！怎么会有这样的事情？这是很自私的，一点也不为他人考虑！我一定要引以为戒，不能做出这样的事情。"但另外就有二十个人这样想："哈！这个人能够做出这样的事，那我也一样可以的了！"

从道德的角度考虑，别人的例子和说教一样当然能够有助于社会和法律上的改进，但却不会帮助改进一个人的内在，而一个人的内在才真正关乎这个人的道德。这是因为别人的榜样只是作为个人的动因产生作用，所以，榜样例子能够发挥作用的前提条件是一个人能够接收、接受这种动因。但一个人的性格是倾向于接收、接受这种动因抑或另外的一种动因，正好决定了这个人本来的、真正的并且是与生俱来的道德素质。总的来说，别人树立的榜样是帮助显现出我们性格中良好或者糟糕素质的手段，但这些手段却无法产生这些素质。所以，塞尼加的话说得很对："意欲是教不会的。"所有真正的道德品质，无论好坏，都是内在天生的。这一道理与婆罗门教和佛教的轮回学说相当吻合——这是与犹太教相比较而言的。根据前者的轮回学说，"一个人做出的恶行和功德如影随形般地伴随着一个人从这一世轮回到下一世。"而犹太教却认为一个人来到这一世上时，他在道德上是空白的；他根据那令人难以想象的"无须根据的自由、任意选择"，因而也就是经过理性的思考，决定了自己到底要成为天使还是魔鬼，抑或是介乎两者之间的人。犹太教的这些说法我知道得很清楚，但我对其不屑一顾，因为我唯真理是务。我也不是哲学教授，我的职责不是首要巩固、维持犹太教的基本观点，尤其是这一观点已成了永远妨碍人们获得任何哲学认识的绊脚石。"无须根据的自由、任意选择"打着"伦理道德的自由"的名义，成为了哲学教授爱不释手的玩具。我们就让他们自得其乐吧！这些聪明、正直和真诚的人啊！

注释

(1) 参见图卢克《东方国家神秘主义者的思想精华》，第206页。

(2) 阿诺德·格林克斯（1624—1699）：尼德兰哲学家，著作是《伦理学》。——译者注

(3) 拉丁语“美德”之意。——译者注

(4) 意即“美德”。——译者注

(5) 克里斯浦斯·萨鲁斯提乌斯（前86—前36）：罗马帝国的第一位古典希腊史家。——译者注

(6) 阿斯莫底斯，善用魔法的邪恶精灵。——译者注

(7) 约瑟夫·戈比诺（1816—1882）：法国历史人类学者和现代种族研究的奠基人。——译者注

(8) 普鲁特斯，希腊神话中善变外形的海神。——译者注

(9) 约翰·蒂希拜恩（1751—1829）：德国画家，歌德的朋友。——译者注

(10) 雅弗语系和高加索语系同宗，它是流行在欧洲和西亚的一组早期非印欧语系。——译者注

(11) 参看《教育和奇妙书信集》1819年版卷6第149页和卷7第135页。

(12) 托马斯·霍布斯（1588—1679）：英国哲学家，著作有《论人的本质》等。——译者注

(13) 萨弥尔·普芬多夫（1632—1694）：德国法律学家、历史学家。——译者注

(14) 克里斯蒂安·巴斯特海姆（1740—1819）：丹麦神学家、博物学家。——译者注

(15) 参阅苏阿雷斯著《形而上学的讨论》。弗·苏阿雷斯（1548—1617）：西班牙神学家、哲学家。——译者注

(16) 根据叔本华的思想，性格有“悟知性格”和“验知性格”之分，这些概念是由康德首先提出并为叔本华所“完全接受”。叔本华本人对这两者的定义是：“悟知性格就是作为自在之物的意欲——只要这意欲在某一特定的个体、以某一特定的程度存在；而验知性格则只是悟知性格的显现——验知性格根据时间、空间，在形体化中和通过个体的行为方式呈现出来……每个人的悟知性格可被视为在时间之外的意欲活动，它因此是不可分也不可改变的；而验知性格则是这意欲活动在时、空、根据律的各形式中展开和引出的现象。”（《作为意欲和表象的世界》55）——译者注

论生存的痛苦与虚无

1

如果痛苦不是我们生活最接近和直接的目的，那我们的生存就是在这世上最违反目的的东西了。这是因为如果认为在这世上无处不在的、源自匮乏和困难——这些密不可分——的那些永无穷尽的痛苦没有任何目的，纯粹只是意外，那这一假设就是荒谬的。我们对痛苦的敏感几乎是无限的，但对享乐的感觉则相当有限。虽然每一个别的不幸似乎是例外的情形，但在总体上，不幸却是规律中的惯常情形。

2

溪水只要没有碰上阻碍物就不会卷起漩涡，同样，人性和动物性决定了我们不会真正察觉和注意到与我们的意欲相一致的一切事情。如果我们真的对事情有所注意的话，那这些事情肯定就是没有马上顺应我们的意欲，这些事情已经遇到了某种阻碍。相比之下，一切阻碍、抵触或者拂逆我们意欲的事情，也就是所有让我们不快和痛苦的事情，马上和直接就被我们异常清楚地感觉到了。正如我们不会感受到整个健康的身体，而只会觉得窄鞋子夹住脚趾头的一小处地方，同样，我们不会考虑到所有进展顺利的事情，而只会留意鸡毛蒜皮的烦恼。我多次反复强调过的真理——舒适和幸福具有否定的本质，而痛苦则具肯定的特性——正是建立在上述事实的基础之上。

所以，大多数形而上学体系所宣扬的痛苦、不幸是否定之物的观点，其荒谬在我看来实在是无以复加；其实，痛苦、不幸恰恰就是肯定的东西，是引起我们感觉之物。而所谓好的东西，亦即所有的幸福和满意，却是否定的，也就是说，只是愿望的取消和苦痛的终止。

与这一道理互相吻合的还有这一事实：我们一般都会发现快乐远远低于、而苦痛则远远超出我们对这些快乐或者苦痛的期待。

谁要想大概地检验一下这一说法，亦即在这一世上快乐超出苦痛，或者快乐和苦痛起码能够持平，那他只需把一只动物在吞吃另一只动物的时候，这两只动物各自的感受互相对照一下就足够了。

3

在遭遇每一不幸或承受每一痛苦时，最有效的安慰就是看一看比我们更加不幸的其他人——这人人都可以做到。但如果所有人都承受着不幸和痛苦，那我们还会有其他方法吗？我们就像在草地上玩耍的绵羊，而屠夫则盯着这些绵羊，心里已经想好逐一向它们开刀的次序。这是因为在好日子的时候，我们并不知道命运此刻已为我们准备了何种不幸和祸害：疾病、贫困、迫害、残废、失明、疯狂抑或死亡。

历史向我们展示国家和民族的生活，但除了向我们讲述战争和暴乱以外，别无其他，因为天下太平的日子只是作为短暂的停顿、幕间的休息偶尔、零散地出现。同样，个人的生活也是一场持续不休的争斗——这可不是比喻与匮乏和无聊的抗争，而是实实在在地与他人拼争。无论在哪里，人们都会找到拼争的对手，争斗始终是没完没了，到死为止仍然武器在握。

4

时间每时每刻催逼着我们，从不让我们从容喘息；它在我们每一个人的后面步步紧跟，就像挥舞着鞭子的狱卒——我们的生存因而平添了不少痛苦和烦恼。只有那些落入了无聊的魔掌的人才逃过了这一劫。

5

但是，正如没有了大气的压力，我们的身体就会爆炸，同样，人生没有了匮乏、艰难、挫折和厌倦，人们的大胆、傲慢就会上升；就算它不会达到爆炸的程度，也会驱使人们做出无法无天的蠢事，甚至咆哮、发狂。无论何时，每个人都确实需要配备一定份额的操劳，或者担心，或者困苦，正如一艘船需要一定的压舱物才能走出一条笔直和稳定的航线一样。

匮乏、操劳、忧心固然是几乎所有人终其一生的命运，但如果人们所有的欲望还没有来得及出现就已经获得满足，那人们又将如何排遣自己的生活时间？假设人类移居到了童话中的极乐国——在那里一切都自动生长出来，鸽子也是烤熟了在空中飞来飞去，每个人很快就能找到自己的热恋中人，并且不费吹灰之力就得到她和拥有她——如果是这样，那么，一部分人就会无聊得生不如死，或者，他们会自行上吊了结；而另一部分人则寻衅打架，各自掐死、谋杀对方，从而制造出比大自然现在加在他们身上的还要多的痛苦。因此，对于这样的人类，再没有别的更合适的活动舞台和更合适的生存了。

6

由于舒适和快感具有否定的特性，而痛苦却具有肯定的本质——这我在上文已经向读者作了回顾——所以，衡量一个人的一生是否幸福并不是以这个人曾经有过的欢乐和享受为尺度，而只能视乎这个人的一生缺少悲哀和痛苦的程度，因为这些才是肯定的东西。但这样的话，动物所遭受的命运看上去似乎就比人的命运更可忍受了。就让我们更仔细地考察人和动物这两种情形吧。

无论幸福和不幸以何种复杂多样的形式出现，并刺激人们追求前者和逃避后者，构成所有这一切的物质基础却是身体上的满意或者苦痛。这一基础相当狭窄，无非就是健康、食品、免受风雨寒冷的袭击、得到性欲的满足，或者欠缺所有这些。因此，人并不比动物享有更多真正的身体享受，除了人的更加发达的神经系统加强了对每一享乐的感觉。但与此同时，人对每一苦痛的感觉也相应提高了。在人的身上被刺激起来的情感比动物的情感不知强烈了多少倍！情绪的动荡也深沉得多和激烈得多！但所有这些最终也只是为了获得和动物同一样的结果：健康、饱暖，等等。

人和动物之所以表现出不尽相同的情形首先是因为人想到了不在眼前的和将来的事情。这样，经过思维的作用，所有一切都被增强了效果；也就是说，由于人有了思维，忧虑、恐惧和希望也就真正出现了。这些忧虑、恐惧和希望对人的折磨更甚于此刻现实的苦、乐，但动物所感受的苦、乐则只是局限于此刻的现实。也就是说，动物并没有静思回想这一苦、乐的浓缩器；所以，动物不会把欢乐和痛苦积存起来，而人类借助回忆和预见却是这样做的。对于动物来说，现时的痛苦也就始终是现时的痛苦，哪怕这种痛苦无数次反复出现，它也永远只是现时的痛苦，跟它第一次出现的时候没有两样，这一现时的痛苦也不会累计起来。所以，动物享有那种令人羡慕的无忧无虑和心平气和。相比之下，由于人有了静思回想和与此相关的一切，那些本来是人与动物所共有的基本苦、乐在人那里却发展成为对幸福和不幸的大为加强了的感觉，而这些会演变成瞬间的、有时甚至是致命的狂喜，或者足以导致自杀行为的极度痛苦绝望。仔细考察一番，事情的原委是这样的。满足人的需求

本来只是比满足动物的需求稍为困难一点，但为了加强其欲望获得满足的快感，人却是有目的地增加自己的需求。奢侈、排场、烟酒、鸦片、珍馐百味以及其他与这些相关之物就是由此而来。除此之外，同样是因为静思回想的缘故，只有人才独一无二地领略到因雄心、荣誉感和羞耻感所产生的快乐——或者痛苦。这一苦乐的源泉，一言以蔽之，就是人们对于别人如何看待自己的看法。出自这一源泉的苦、乐超乎常规地占据了人的精神，事实上，这些苦、乐几乎超出了所有其他方面的快乐或者痛苦。争取获得别人良好看法的雄心壮志尽管表现出千奇百怪的形式，但这却是人的几乎所有努力奋斗的目标——而这些努力已经超出纯粹为了身体苦、乐的目的。虽然人比动物多了真正的智力上的享受——这有着无数的级别，从简单的游戏、谈话一直到创造出最高的精神智力作品——但是，与这种智力享受相对应的痛苦却是无聊，而无聊却是不为动物所知的，起码对于处于自然状态之下的动物是这样。也只有最聪明的动物在被驯养的情况下才会受到一点点无聊的袭击。但无聊之于人的确犹如鞭笞般难受。这种痛苦我们可以见之于那些总是关心填充自己的钱袋甚于自己脑袋的可怜人；对于这些人来说，他们富裕的生活条件已经变成了一种惩罚，因为现在他们已经落入无聊的魔掌。为了逃避无聊的打击，这些人就四处奔走、慌不择路，一会儿到这里旅行，一会儿又到那里度假。甫一抵达某一处地方，就紧张兮兮地打听可供“消遣的去处”，一如饥寒交迫的穷人忧心地询问“派发救济的地方”，因为，当然了，匮乏和无聊是人生的两极。最后，需要指出的是，在满足性欲方面，人自有其独一无二的执拗和挑剔，而这有时候会加强至强烈程度不一的激情之爱——对此论题的讨论我在《论性爱》一文已作详尽的讨论。这样一来，性欲的满足对于人来说，就成了长时痛苦和短时快乐的源泉。

此外，让人惊叹的是这样的事情：由于人具备了动物所没有的头脑思维，所以，人就在自己与动物所共有的狭窄苦、乐基础之上构起了由人的悲欢组成的既高且大的建筑物；在涉及这些悲欢、苦乐方面，人的心情也就受制于强烈的情绪波动和激情震撼，所有这些所留下的印记就清楚展现于他脸上的皱纹。但到头来，这些其实也就是动物同样获得的东西，而且，动物付出了更少感情和苦痛代价就得到了它们！由于所有的这一切，人所感受到的痛苦就比快乐要多得多，这些痛苦还由于人确

切“知道”了死亡而大为加强。相比之下，动物只是本能地逃避死亡，它们并不真正知道死亡这回事，因此也不会像人那样的确与死亡打着照面，永远面对着这一前景。虽然只有少数动物得尽天年，大多数动物却刚好只有足够的时间繁殖其种属，然后，如果不是更早的话，就成了其他动物的猎物，而惟独只有人才可以一般来说做到死于所谓的自然死亡——当然这里面也有相当一部分例外——虽然如此，基于我上述的理由，动物仍然具有其优势；再者，人同样像动物那样甚少真正得尽天年，因为人的不自然的生活方式连带人的操劳和情欲，还有由所有这些引起的种属退化，都很少能够确保他享尽天年。

动物比我们更满足于只是存在；植物对此则更是全然的满足；而人能否满足则根据其意识的呆滞程度而定。与此相应的就是动物比人更少痛苦，但同时也更少快乐。这首要是因为动物一方面没有“担忧”，以及这些担忧所带来的折磨；但在另一方面，动物也没有了真正的“希望”。这样，动物也就不会通过想法和念头以及与这些东西相伴的种种美妙幻象期待美好的将来——而这种期待却是我们大部分高兴和快乐的源泉。所以，动物在这一意义上是没有希望的。动物没有担忧和希望恰恰是因为动物的意识局限于直观所见之物，因此也就是局限于现时此刻。所以，动物只对那些此刻已经呈现在其直观面前的事物才会有极为短暂的恐惧和希望；而人的意识视野包括整个一生，甚至越出这一范围。但也正因此缘故，动物与我们相比在某一方面却似乎的确更有智慧，也就是说，它们能够心安理得、全神贯注地享受现时此刻。动物就是现时的体现，它们明显享有的平静心境经常让受到忧心和思虑折磨、时常不安和不满的我们心生羞愧。甚至那些我们刚刚讨论的希望和期待所带给我们的欢乐也不是免费的。也就是说，一个人经由希望和期待所提前享受到的满足在稍后则从实际的享受中扣除，因为他稍后获得的满足正好与他在这之前的期待成反比。相比之下，动物的享受既没有提前得到，也没有在稍后打上折扣，它们因而是完整、不打折扣地享受现时真实的事物本身。同样，不幸也只是恰如其分地烦扰动物，但对于我们，这些不幸却由于预见和恐惧的原因而增加了十倍之多。

正是动物所独有的这种完全沉浸于现时的特点使我们看着驯养的动物就能得到很大的快乐。这些动物就是现时的化身，它们在某种程度上

让我们感觉到每一轻松和明快的时间所具有的价值——对于这些时光，心事重重的我们通常不加理会就让其过去了。但动物上述那种更满足于生存的素质却被充满自我、没有心肝的人类所滥用；人们经常剥削和压迫动物，动物除了只是苟且偷生以外已经别无其他了。例如，那本来天生是遨游半个世界的小鸟却被囚禁在一英尺见方的空间，慢慢憔悴、叫喊而死，因为

困于笼子的小鸟心情郁闷，
它的歌唱不再是快乐，而是发自愤恨。

而具高等智力的狗——它们是人类最忠诚的朋友——却被人们套上了铁链！看到犬只遭受如此虐待，我就感受到深切的同情，同时也对这狗的主人感到极大的愤慨。我想起几年前《泰晤士报》报道过的一桩事件：某一勋爵把一只大狗用铁链拴了起来。某天当这位勋爵走过院子的时候，忽发奇想向这条狗走去，并想拍打一下狗头。结果，他的整只手臂被这只狗撕开了，并且罪有应得！这只狗试图以此表示："你不是我的主人，你是个魔鬼——你把我的短暂的存在已经弄成了地狱一般！"但愿所有拴起犬的人都落得同样的下场。把鸟儿关在一尺见方的笼子也是虐待动物：把这种得天独厚、能够快速掠过天空的生物囚禁在这小许的空间，目的只是聆听它们的叫喊！

7

如果上述议论的结果就是：提高了的认识力使人的生活变得比动物的生活更加痛苦，那我们可以把这种情形归因于下面的一条普遍的法则，我们以此还可以对这种情形获得更全面的概览。

认知就其本身而言始终是没有痛苦的。痛苦只是与意欲有关，它不外乎就是意欲受到抑制、阻碍；但对此的附加条件却是这种抑制和阻碍必须伴随着对抑制和阻碍的认识。也就是说，正如光线只有在这种情形下才能照亮空间：空间里有物体存在并把光线反射回来；也正如声音需要共鸣、回响，需要碰撞在硬物上振动的空气波才能在一定的距离为耳朵所听见——在空荡的山顶上发出的声音和在空旷之地的歌唱也正因此只能产生微弱的音响效果——同样，意欲所受到的抑制必须伴以认识力才能被我们感觉为痛苦，但痛苦对于认识力本身来说却是陌生的。

因此，感到肉体苦痛的前提条件就已经是神经及其与脑髓的连接。所以，如果手脚通往脑髓的神经被切断，或者由于施用了哥罗芬麻醉，脑髓本身失去了功能，那手脚的受伤是不会被我们感觉得到的。为此理由，垂死之人的意识一旦消失，那在这之后的身体抽搐就都被视为没有痛苦。而感受“精神”痛苦是以认知为条件就更是不言自明的，并且，精神的痛苦随着认知的程度而增加很容易就可以看得出来，上述的议论和在《作为意欲和表象的世界》第一卷56的内容也证实了这一点。所以，我们可以这样形象地表示这里面的关系：意欲是琴弦，对意欲的抑制或者阻碍则是琴弦的颤动，认知是琴的共鸣板，痛苦则为音声。

那么，根据这一说法，不仅无机体不会感到痛苦，植物也是同样没有痛苦的——无论意欲在这两者受到怎样的抑制。相比之下，每一动物，甚至是纤毛虫，也会感觉到痛苦，因为认知是动物的真正特征——不管这一认知是如何欠缺完美。随着认知沿着动物的等级相应获得提高，痛苦也在同步加深。所以，在最低等的动物里痛苦是最轻微的，例如，昆虫在身体的后半截几乎已全被撕开、仅以一点点肠子粘连着的时候仍能狼吞虎咽地进食。但甚至是最高等的动物，由于其缺乏概念和思想，它们所承受的痛苦与人的痛苦仍然不能相提并论。也只是有了否定

意欲的可能性以后——这得之于理智及其反省回顾——对痛苦的感受力才达致了最高程度。如果没有了否定意欲的可能性，那这种对痛苦的感受就成了毫无目的的残忍折磨。

8

在年轻的时候，我们憧憬着即将展开的生活，就像在剧院里等候大幕拉开的小孩；他们高兴和迫切地期待着即将上演的好戏。我们对确切将要发生什么一无所知其实是一种福气，因为对于知道真相的人来说，这些小孩有时候就像是无辜的少年犯：虽然他们并非被判了死刑，而是被判了要生活下去，但对于这一判决的含意，这些小孩并不明白。尽管如此，每个人都想活至高龄，亦即进入这样的状态：“从今以后，每况愈下，直到最糟糕的一天终于来临。”

9

如果我们尽可能近似地设想一下太阳在运转的过程中所照耀到的各种匮乏、磨难和痛苦的总和，那我们就得承认：如果太阳不曾在这地球上创造出生命——就像月球上那样——并且，地球的表面仍然处于晶体的状态，那情形就会更好。

我们也可以把我们的生活视为在极乐的虚无安宁中加进的一小段徒劳无益的骚动插曲。不管怎么样，甚至那些日子混得还相当可以的人随着生活时间越长，就越加清楚地意识到：生活总的来说就是幻灭，不，应该是骗局才对；或者更清楚地说：生活有着某种扑朔迷离的特质。当两个青年时代的朋友在分别了大半辈子、已成白头老翁之时再度聚首，两个老者相互间刺激起来的感觉就是“对整个一生完全彻底的幻灭和失望”，因为看到对方就勾起了自己对早年的回忆。在往昔旭日初升的青春年华，生活在他们的眼里美轮美奂；生活允诺我们如此之多，最终履行的诺言又是屈指可数。在这两个老朋友久别重逢之时，这种感觉分明占据了上风，他们甚至不需要用言词把这种感觉说出来，而是彼此心照不宣，并在这感觉基础上叙旧、畅谈。

谁要是历经了两至三代的人事都会萌生类似这样一个观众的心情：这个观众已经看完了集市戏台上演的所有魔术杂耍；如果他一直坐在观众席上，他还看到了同样的表演连续重复进行；因为这些表演项目只是为表演一场而设，所以，在了解了内容、不再感到新奇以后，这些重复的表演对他再也无法造成新的印象了。

假设我们考虑到宇宙间浩繁的布置和安排：那在无限空间里数之不清的燃烧、发光，除了照亮其他星球以外就无所事事的恒星；而那些被照亮的星球就是苦难和不幸的上演舞台——身处这样的星球，如果交上特大的好运，那也不过就是给我们带来了无聊，起码从我们所熟悉的物种可以得出这样的判断——假设考虑到所有这些，那真的非让人疯狂了不可。

很值得我们羡慕的人是没有的，很值得我们同情的人却难以胜数。

生活就是一份必须完成的定额工作，在这一意义上，所谓的安息是一个相当恰当的表达。

假设性行为既不是一种需要，同时也不会伴随着强烈的快感，而是一件纯粹理性思考以后的事情，那人类还会真的延续生存下去吗？每个人难道不会因为同情将来的一代而选择免去他们的负担吗？人们起码不再冷血地一定要把负担加之于将来一代。难道不是这样吗？

这个世界只是地狱——在这里，人类既是被折磨者，同时又是折磨别人的魔鬼。

人们肯定又会说我的哲学无法给人安慰——恰恰只是因为我说出了真相，而大众则喜欢听到上帝把一切事情都做得很好一类的话。那尽管到你们的教堂去吧，不要理会我们哲学家的话了！至少，不要要求哲学家根据你们愿意的样式编排其学说！只有冒牌哲学家和骗子才会这样做，你们也尽可以从这些家伙那里像点菜一样地随意规定你们所需要的学说。

婆罗门神因为原罪或者过失而创造了世界，为此婆罗门神本身就得呆在这一世界里赎罪，直到获得从这一世界的解救为止。这一思想相当美妙！在佛教里，世界的产生是因为涅槃的清明状态——这经由赎罪而获得——经过很长的一段安宁时期以后遭到了难以解释的破坏。混浊出现了，也就是说，一种只能在道德意义上理解的厄运造成了这一结果，虽然这种事情甚至在自然物理方面也有其精确对应的类比例子和形态：史前世界星云带莫名其妙地出现，而太阳也就由此产生。因此，由于道德上的失误，自然、物理方面就越趋恶劣，直至成为目前这一可悲的形态。这真的是美妙至极的思想！对于希腊人来说，这世界和神祇的出现是一种深不可测的必然性所引出的结果；这种解释还是可以将就的，因为这种解释暂时还能让我们满足。但认为耶和华上帝只是因为他愿意和高兴而创造了这一充满痛苦和不幸的世界，并且，“看着一切所造的都甚好”，那这一见解就让人无法忍受了。所以，在这一方面，我们可以看到犹太教在文明世界的种种信仰学说中占据了最低的一级；与此相吻合的事实就是犹太教是惟一完全没有关于永生不朽理论的宗教，甚至连这方面的点点痕迹都没有。

哪怕莱布尼茨的示范和证明是正确的，即在众多可能出现的世界中，这一世界始终是最好的，我们仍然不能接受这种为神辩护的《论神的善良和仁慈》。这是因为造物主的确不仅只是创造了这一世界，而且还一并创造了可能性本身。所以，他本来应该安排好一切，尽可能地创造出一个更好的世界。

系统的乐观主义的奠基人是莱布尼茨。他对哲学作出的贡献我无意否认，但我始终无法让自己设想出那样一种由上帝预先安排好的事物的和谐秩序。针对莱布尼茨所提出的明显诡辩论据——以证明这一世界是所有可能的世界中的最好一个——我们甚至可以严肃、正直地提出相反的论据，以表明这一世界是可能之中的最糟糕者。这是因为可能并非意味着我们随意的想象，而是确实可以存在和延续的东西。现在这一世界的安排刚好能够让它维持其存在；假设安排稍差一点，这一世界就已经无法存在了。所以，一个更加糟糕的世界是绝对不可能的——因为一个更加糟糕的世界无法继续存在。现在这一世界因此就是所有可能的世界当中最糟糕的一个。不仅如果行星相互碰撞，甚至只要某一行星轨迹中确实出现的混乱不是逐渐被其他的混乱所平衡，而是继续增加，那这一世界很快就会完结。天文学家就知道这一切得取决于何种偶然的机会才行。他们经过艰难计算所得出的结果就是这一星球将继续维持存在。虽然牛顿持相反的意见，但我们希望天文学家没有计算错误。这样，在一个行星系里所实现了的机械持续运动就不会像其他星系一样最终停止下来。另外，在这星球坚固外层之下集结着强大的自然力。只要某一偶然的机会给予这些自然力活动的空间，它们就必然摧毁这星球的表层以及在这上面的生命。这种情况在这地球至少已经发生了三次，并且很有可能更加频繁地发生。里斯本和海地的大地震、庞贝城的被掩埋只是对这种可能性的小小、玩笑般的暗示。大气层一个小小的变化——这一变化甚至无法在化学上得到证明——就引起了霍乱、黄热病、黑死病等，并夺走了数以百万计人的生命。而一个更大的变化则会毁灭全部的生灵。温度稍为升高就让所有河流和泉水干涸。动物并没有足够的器官和力量保证它们在施展全力的情况下能够获得自己以及后代的食物；所以，一旦动物失去了某一肢体或者丧失了完美运用这一肢体的能力，这一只动物通常就会遭受灭亡。甚至是拥有了悟性和理智的强大工具的人类，仍然十占其九地持续与匮乏作斗争，始终是几经艰辛和努力才勉强使自己

不致毁灭。因此，对于无论维持整个种属还是个体来说，条件是苛刻、不足的。所以，个体的生命就是一场为生存而展开的没完没了的搏斗，每迈出的一步都隐藏着毁灭的威胁。正是因为这种对生存的威胁屡屡得逞，繁殖后代的种子数量才达致了令人难以置信的程度，因为只有这样，个体的灭亡才不至于引致种属的灭亡，而种属才是大自然所关注的。所以，这一世界的糟糕达到了可能中的极致。曾经一度生活在这一星球的各种不同动物所留下的化石——作为我们说法的证明——就为我们提供了以前世界的记录：以前的那种世界不可能延续，因此，以前的世界就是比可能中最糟糕的还要糟糕。

乐观主义归根到底就是生存意欲毫无根据的自我赞扬——而生存意欲才是这个世界的真正发动者，它把自身惬意地显现在自己的作品上面。据此，乐观主义不仅是一种虚假的理论学说，而且还是相当有害的，因为它把生活表现为一种令人羡慕的状态，人的幸福就是生活的目的。一旦从这一观点出发，那每一个人就都相信自己对幸福和快乐有着最正当的要求。而一旦这些幸福和快乐并没有降临在他的头上——这可是常有的事情——那他就会觉得自己受到了极大的不公，甚至会认为错失了他的生存的目标。但实际上，把劳作、匮乏、磨难、痛苦和最终的死亡视为我们生活的目的——就像婆罗门教、佛教以及真正的基督教所认为的那样——则是更加正确的观点，因为正是所有这些痛苦、磨难导致了对生存意欲的否定。在圣经《新约》里，这一世界被说成是苦海，生活则是净化的过程，而基督教的象征就是一种刑具。所以，莱布尼茨、萨伏斯伯里、波林布鲁克[(1)]和蒲伯的乐观主义所引起的普遍反感主要就在于乐观主义和基督教是水火不相容的。这一点伏尔泰在其杰出的诗作《里斯本的灾难》的前言作了陈述和解释，而伏尔泰的这一诗篇也正是针对乐观主义而发。德国一切向钱看的无耻文人对伏尔泰肆意谩骂，相比之下我却认为伏尔泰绝对是比卢梭更高一级的伟大人物，因为证实伏尔泰更加深刻思想的是他所获得的这三个观点：①恶毒、不幸和生存的苦难，其数量和范围在这世上占据着优势——对此伏尔泰深信不疑；②意欲行为遵循着严格的必然性；③洛克这一原则包含着真理，即能够思维之物也可以是物质的。相比之下，卢梭却在他的《沙伏雅牧师的信仰表白》——这是一本肤浅的新教牧师哲学册子——以空谈怀疑和否定了所有这些观点。卢梭还秉承着这一精神以偏差、空泛的议论和逻

辑错误的推理攻击伏尔泰上文提及的优美诗篇，并为乐观主义推波助澜。他1756年8月18日致伏尔泰的长信就是纯粹服务于这一目的。的确，卢梭全部哲学的根本特征和迈出的“首要错误一步”就是以人的原初美好本性，及其可被完善的无穷无尽的可能性，取代了基督教所宣讲的人的原罪和人类原初的堕落本性。根据卢梭的看法，人的优良品性只是因文明及其后果而误入了歧途。卢梭就在此基础上奠定了他的乐观主义和人文思想。

总而言之，把这一世界视为一个全知、全能和慈爱的生物所创造出来的成功作品的观点在一方面与这一世界所充斥的苦难尖锐矛盾，在另一方面，也与这一世界最完美的现象——亦即人——所仍然带有的明显欠缺完美，甚至可笑的扭曲完全不相协调。这里面的不协调和矛盾之处永远无法解释清楚。相比之下，这些欠缺和苦难的例子却与我们的说法相符并成为了证实我们说法的例子，如果我们把这一世界视为我们罪孽的产物，这一世界因此是有不如无的话。在第一种观点里，上述例子成了对造物主的严厉指控，并为讽刺这一造物主提供了话柄；但在第二种观点里，表明人的种种欠缺和不足的种种例子却是对人自己的真实本性和意欲的谴责，它们还有助于让我们谦卑起来。这是因为这些实例使我们得出这样的见解：我们就像是放荡的父亲生下的孽种：来到这一世上的时候已是背负着罪责；正是因为我们必须不断地偿还这一欠债，我们的存在才变得如此凄惨，死亡也才成为我们的结局。没有什么比这一点更加确凿无疑的了：总而言之，这一世界的许多和巨大的痛苦正是这世界深重的罪孽所引致——在此，我指的并非自然物理、现实方面的关联，而是形而上的因果。在《圣经·旧约》中，与这一观点互相吻合的也只有原罪的故事——这一故事使我还可以忍受《旧约》。事实上，这一原罪的说法在我的眼里是整部《旧约》中惟一的形而上的真理，虽然这一真理被裹上了寓言的外衣。这是因为没有什么比因走出错误一步和罪恶的肉欲而招致这样的恶果更与我们的生存相似的了。我忍不住向深思的读者推荐克劳迪乌斯[(2)]对这一问题的专文讨论——这篇文章很流行，但却相当深刻，它把基督教根本的悲观精神充分显示出来。文章的题目为《因为您的缘故，这是可诅咒的土地》。

要掌握可靠的罗盘以随时辨认生活中的方向，要能够正确理解生活

而不至于误入歧途，最适合不过的方法就是让自己习惯于把这一世界视为一个赎罪的地方，因此也就好比是监狱、劳改场、罪犯流放地，而“感化地”就是最古老的哲学家对这一世界的称谓。在基督教教士当中，俄勒冈尼斯[3]以可嘉的勇气表达出同样的看法[4]。对这种世界观理论上和客观的说明不仅见之于我的哲学，在各个世代的人类智慧思想里也随处可见，亦即婆罗门教、佛教、恩培多克勒[5]、毕达哥拉斯[6]的哲学等。西塞罗在《哲学断片》第七卷中也提到：古老的智者教导人们这一世界观，并且人们在接受秘密的宗教仪式时，也受到同样的教诲：“由于前世犯下过失，我们现在就来到这一世间赎罪。”人们尽可以把瓦尼尼[7]的肉身烧掉，但却无法驳倒他的观点——他的这一说法把这种观点表达得最强有力不过了：人充满许多巨大的痛苦，如果不是因为这样的言论会招致基督教的反感，我甚至斗胆这样说：“如果真有魔鬼的话，他们就是化身为人，并为自己的罪孽而遭受惩罚。”甚至真正、被正确理解的基督教也把我们的生存理解为罪孽、过失的结果。一旦我们习惯于这样的看法，我们就会实事求是地调节对生活的期待，因此也就不会把生活中大大小小的艰难、痛苦、烦恼、匮乏以及种种讨厌、可恶的事情视为奇怪和意外。相反，我们就会觉得这些东西的存在是规律之中的事情；我们也就懂得在这一世上，每个人都得为自己的存在而遭受惩罚，而且，遭受惩罚的方式因人而异。监狱里的坏处之一就是监狱里的其他犯人。与这些犯人不得不朝夕相处对于更为高贵的人来说，个中滋味到底如何是不用我说的了。本性高贵的人，还有天才，在这一世上的感觉有时就跟一个高贵的政治犯的感觉一样：他现在被迫混杂在一群偷鸡摸狗、杀人越货的惯犯当中在橹船上做苦役；所以，这两种人都不愿与其他人交往。总的来说，上述看待事物的方式会让我们不再诧异、当然更不会愤怒地看视那些所谓不完美之处，亦即大多数人无论是道德上，还是智力上的可鄙本性，以及与这些相应的这些人的面相，因为我们会牢牢记住人的处境，并把每个人首先视为只是由于罪孽而存在，这个人的一生就是为其出生而赎罪。这恰恰就是基督教所说的人的有罪本性；这因此也就是我们在这一世上所看见的我们的同类的构成基础。除此之外，由于这一世界的构成的原因，几乎所有的人都或多或少处于痛苦和不满的状态之中——这种状态可无法让人变得更有同情心和更加友好待人。最后，几乎所有人的智力都只是勉强足够为意欲服务。根据这一道理，我们必须调节我们对世人的要求。谁要是坚信这一观点，就会知道与人交

往的冲动实为有害的倾向。

事实上，这样的一种信念——亦即这一世界，因此也包括人，其实就是某样本来不应该存在的东西——会让我们怀有更多的容忍和宽恕，因为对于处于这样困境之中的我们又能期待些什么呢？事实上，从这一观点出发，我们就会明白：人与人之间真正恰当的称呼并不是“sir”、“monsieur”[(8)]，而应该是“leidensgefahrte”、“compagnon de miseres”和“my fellow-sufferer”[(9)]。这一称呼乍一听起来似乎很古怪，但这种称呼却与事实相当吻合，它帮助我们正确理解每一个人，并提醒我们应有最需要的容忍、耐心、对邻人的爱——这是我们每一个人都需要得到和需要给予的。

10

这一世界事物——尤其是世人——的特征并非人们所说的有欠完美，而是扭曲、颠倒，所有一切都反映出这一点，无论是道德、智力抑或是自然物理方面。

对于许多的恶行，我们不时会听到这样的借口，“诸如此类的过失对于人来说是自然的”，但这一借口是一点都不足够的；对此的回答应该是“正因为这一行为是恶劣的，所以，它就是自然；而正因为它是自然的，所以，它就是恶劣的”。能够正确理解这一思想的含意，那就已经是对原罪学说有所认识。

在评判一个人的时候，我们一定要坚持这一观点：这个人的基础本来就是有不如无的东西，是某种罪恶、颠倒、荒谬、被认为是原罪的东西；也正因此，一个人命中注定就要死亡。这个人的根本劣性甚至通过这一典型事实反映出来：无人可以经得起仔细的审视和检查。从人这一生物，我们又能够期待些什么呢？所以，如果从这一观点出发，我们就会更加宽容地判定他人；而一旦潜藏在人身上的恶魔苏醒过来并向外探头探脑的话，我们也不至于那样大吃一惊；我们也就能够更加珍惜在一个人的身上找到的优点，不管这出自他的智力抑或其他的素质。其次，我们将留意到人的处境，并能考虑这一点：生活本质上就是匮乏、需求和经常是悲惨的条件状态；每个人都得胼手胝足为自己的生存而拼搏，因此，人不可能总是挂着一副笑脸迎人。相反，如果人真的就像所有乐观的宗教和哲学所喜欢认为的那样，亦即人就是上帝的作品，甚至是上帝的化身，并且人这一生物的确无论在何种意义上都是他应该成为的样子，那当我们与一个人初次相见、加深了解和继续交往以后，我们所获得的印象却与这一说法是多么的不相协调呀！

“原谅就是一切。”（《辛白林》，第5幕第5景）我们必须以宽容对待人们的每一愚蠢、缺陷和恶行；时刻谨记我们眼前所见的就只是我们自己的愚蠢、缺陷和恶行，因为这些东西不外乎就是我们所属人类的弱点和缺陷。所以，我们的身上也有所有这些弱点和缺陷；我们现在对这些弱点如此愤慨只是因为它们此刻并没有在我们身上出现而已。也就是

说，它们没有表现在表面上，而是躲藏于深处。一旦时机成熟就会现身，正如我们在他人身上所见的情形一样，虽然某一弱点在某一个人的身上更为明显，在一个人身上的所有恶劣素质不可否认要比在另一个人的身上的劣性总和为多。这是因为人的个体性差异是相当大的。

11

生存的虚无通过下面所有这些而充分显现出来：生存的整个形式；时间和空间的无限和相比之下个体在时间和空间的有限；现实此刻匆匆即逝——而现时此刻却是现实的惟一存在形式；所有事物之间依存和相对的关系；一切都是变动不居，没有任何长驻、确定的存在；永恒地渴望而又永远无法得到满足；一切努力奋斗都遭遇障碍——这就构成了生命的进程——直至这些障碍被克服为止，等等。时间以及在时间之内的所有事物所具有的消逝、无常的本质，只不过就是一种形式，上述种种争取和努力的虚无本质就以此方式向生存意欲显现了出来，而生存意欲作为自在之物是长驻、永恒不灭的。由于时间的原因，所有一切在每一刻都在我们的手里化为虚无，并以此失去其真正的价值。

12

曾经存在过的，现在已经不再；其不再存在就跟从来不曾存在过似的没有两样。但此刻存在的所有一切，在即将到来的另一刻就成了曾经的存在。所以，相对于最有意义和最重要的过去，最没有意义和最不重要的现在所具有的优势就是确实性。因此缘故，现在与过去的关系恰似有与无的关系一样。

人们很惊讶地发现：过了无数千万年以后自己突然存在了！然后，经过短暂的一段时间以后，自己又将回到那同样漫长时间的非存在。这里面总有一点不妥——我们的心在告诉我们。考虑到诸如此类的这些事情，甚至是理解力不高的粗人也会隐约悟到了时间的观念性。了解了作为观念存在的时间和空间才算是掌握了进入所有真正的形而上学的钥匙，因为了解时、空的观念为我们理解另一种与大自然秩序相比却是迥然不同的事物秩序铺垫了道路。康德的伟大正在于此。

我们生命中的每一事件只有在某一刻才属于现在时的是（Ist）；因为在这一刻过去以后它就永远成了过去时的曾经是（War）。每到夜晚，我们就又少了一天。看到我们短暂一生的时间一点一点流走，我们真有可能变得疯狂——如果不是在我们的内在深处秘密意识到：无法枯竭的永恒之源属于我们，生命时间可以永远从这一源泉中得到更新。

以上述思考为基础，我们当然就可以奠定这样的理论：享受现时此刻并使之成为生命中的目标就是最大的智慧，因为只有现时此刻才是惟一真实的，其他一切都只是我们的想法和念头而已。但是，我们也同样可以把这种做法视为最大的愚蠢，因为在接下来的一刻不再存在、像梦一样完全消失无踪的东西，永远不值得严肃、认真的努力争取。

13

我们生存的立足点除了不断消逝的现时以外，别无其他。这样，我们生存的形式从根本上就是持续的运动，我们总是梦寐以求的安宁是不可能的。我们的生存就像一个跑下山坡的人——要停下脚步就必然跌倒在地，也只有继续奔跑才可以平衡身子；或者就像在手指头上保持平衡的木杆；再就是像行星——如果行星停止向前运动，就会撞入太阳之中。因此，活动不息就是生存的特征。

在这样一个没有任何形式的固定性的世界里，持续不变的状态是不可能的，万事万物都在不息地循环和变化。在这里，每个人都匆匆前行和奔驰，恰似不断迈步、做出动作以保持身体平衡的走钢索者——在这样的世界里，幸福是无法想象的。在一个只有柏拉图的“持续和永恒的发展、形成，永远没有既成的存在”的地方，幸福是不可能安身的。首先，没有一个人是幸福的，相反，每一个人在其一生中由始至终都在争取得到一种臆想的、但却甚少得到的幸福，真能获得这样的幸福的话，那他只会尝到幻灭、失望的滋味。一般来说，人们最终抵达港湾的时候，船体已是千疮百孔，桅杆、风帆都已消失无踪了。不过，既然生活只是由转瞬即逝的现时此刻所构成，现在生活又即将完结，这个人到底曾经是幸福的抑或不幸的都已经无所谓了。

但是，让人惊奇的事情却是在人类和动物世界里，人和动物那些极为强烈、多样和不息的活动却是由饥饿和性欲这两种简单动力所产生和维持——无聊或许对此也起到一点点帮助——并且，这两种欲望竟能够为如此复杂的机器传送“原动力”并从而活动起这些五光十色、变化多端的木偶戏。

现在，如果更加仔细地考察这一问题，我们首先就可看到无机物的存在每时每刻都在受到化学力量的作用，并最终被这些化学力所销蚀。而有机的存在只能经由物质永恒变化才得以成为可能，而这种物质变化需要持续不间断的流动，这种变化因此也就是需要得到来自外在的协助。由此可见，就其本身而言，有机的生命就已经像是竖在手上的木杆——要取得平衡，它必须始终处于运动的状态；有机的生命因此就是持

续不断的需求、总是一再重复的匮乏和没完没了的困苦。但也只能经由这种有机生命，意识才成为可能。所以，所有这一切都是有限的存在，而与所有这些相对的则可被视为无限——这种无限不会受到来自外在的销蚀，也不需要来自外在的协助，因此是作为“永远保持不变”、处于永恒安宁的东西，“既不成为存在也不会消失无踪”，没有变化、没有时间，没有复杂和多样，对这些的否定性质的认识构成了柏拉图哲学的基本音调。否定生存意欲就为我们打开了进入这样一种存在的大门。

14

我们生活中的情景就像镶嵌砖上粗线条的图案：靠得太近时，这些图案无法造成效果，只能从远距离审视才会发现这些图案的美丽。所以，得到了我们热切渴望之物就等于发现了它的空洞和无用。我们总是生活在对更好的期待之中，与此同时也经常后悔和怀念往昔的时光。而现时此刻则只是暂时被忍受而已，我们只把它视为通往我们目标的途径。这样，在就快到达人生的终点时，回眸往昔，大多数人都会发现自己自始至终都是“暂时”地活着；他们会很惊讶地看到：自己不加留意和咀嚼就听任其逝去的东西正好就是他们的生活，正好就是他们在生活中所期待之物。这样，一个人的一生总的来说就是被希望愚弄以后，一头扎入死亡的怀里。

除此之外，还有个体意欲的贪得无厌——正是因为这一缘故，每一个愿望的满足就又产生出新的愿望，这样的渴求永难满足，了无尽期！但是，这一切归根到底都是因为意欲本身就是统治万物所属的世界的君王；因此，部分是难以让它满足的，只有全部才能让它称心如意——但全部则又意味着无限了。与此同时，当我们考虑到这化身在个体现象的世界君王所能获得的又是多么微薄——通常只是足够维持个体的身体——那我们又被激发起了深刻的同情。个体深重的痛苦也就由此而来。

15

我们正处于精神思想贫乏、无能的时期；它的标记就是人们尊崇各种各样拙劣的东西，并且人们自创的、形容这一时代的重复词——“当代今天”（jetztzeit）——可谓相当贴切，其自命不凡就好像这一时代就是“特别”的、“杰出”的时代，为了这一时代的到来，在这之前的一切时代都只是搭桥铺路而已。在这样的时期，甚至泛神论者也不害羞地说出生命就是——用他们的话来说——“目的本身”。假如我们的这一生存就是这一世界的最终目的，那这就将是最愚不可及的目的，不管定下这一目的的是我们抑或另有其人。

生命首先就呈现为一个任务，也就是说，维持这一生命的任务，亦即法语的“de gagner sa vie”(10)。谋生的问题解决以后，我们经过艰辛努力争取回来的却成了负担。这样，接下来的第二个任务就是如何处理、安排这一生活以抵御无聊，而无聊就像在一旁虎视眈眈的猛兽，伺机而动，随时扑向每一衣食无忧之人。因此，第一个任务就是争取得到某样东西，第二个任务则是在争取得到某样东西以后，又不能让我们感觉到这样东西，因为我们对其有所感觉的话，它也就成了一种负担。

如果我们试图统观整个的人类世界，那我们就会看到处处都是永无休止的争斗。人们为了生存不惜耗尽全副的身体力量和精神力量而投入殊死的搏斗，防备着各式各样随时发生的、威胁着我们的天灾人祸。而对付出所有这一切努力所换回的报酬——亦即生存本身——审视一番，我们就会发现这生存里面有着某些没有苦痛的间歇时间，但这些时间随即马上受到无聊的袭击，并且很快就被新一轮的苦痛所终结。

在需求和匮乏的背面就是无聊——甚至比较聪明的动物也遭受它的折磨。这是因为生活并没有“真正的内容”，生活只是被需求和幻象所“活动”起来，而一旦这些需求和幻象没有了，生存的荒凉和空虚就暴露无遗了。

人的生存肯定就是某种的错误——只需简单留意下面这一事实就足以认清这一道理：人就是需求的凝固物；要满足这些需求是困难的，而

这些满足带给他的除了没有苦痛的状态以外，别无其他，而处于这一没有苦痛的状态之中，他也就落入了无聊的魔掌。这一事实直截了当地证明了：生存就其本身是没有价值的，因为无聊恰恰就是感觉到了这一生存的空洞、乏味。也就是说，我们的本质和存在就在于渴求生活，而假如生活本身真有肯定的价值和真实的内容，那是无法产生无聊的。仅只是存在本身就已经让我们充实和满足。但现在，我们对自己的存在并没有感到高兴，除非我们正在争取达到某一目标——因为距离遥远和遭遇障碍的缘故，这一目标显得会带给我们满足，但目标一旦达到，幻象也就会随之消失——或者，除非我们正在从事纯粹的智力活动，也就是说，在进行这些活动时，我们从生活中抽身，现在是从外面回头审视这一生活，就像坐在包厢里的旁观者。甚至感官的快乐本身也只在于持续的渴求，而一旦目标达到，快乐也就消失了。一旦不是处于上述两种情形，而是返回存在本身，对生存的空洞和虚无的感觉就会袭上心头——这就是我们所说的无聊。甚至我们内在特有的、无法消除的对特别、怪异事情的追求和喜好也显示出我们巴不得看到事物发展那单调、无聊的自然秩序能够中断。甚至上流社会的奢侈、热闹的喜庆和富丽堂皇的排场也不是别的，其实正是为跨越这一本质上贫瘠、可怜的生存而作出的徒劳无功的努力。这是因为那些贵重宝石、珍珠、羽饰、天鹅绒，还有如此之多的蜡烛、上蹿下跳的舞者、戴上又摘下的面具——所有这些到底又算得了什么？没有人此时此刻感到完全幸福，真的感到完全幸福的话，那他可能是喝醉了。

16

人的极尽巧妙和复杂的机体就是生存意欲所显示出的最完美的现象，但这些现象最终还得化为尘土，这些现象的整个本质和努力因此也最终明显归于毁灭；意欲的所有争取根本上就是虚无的——这些就是真实和坦率的大自然所给予的单纯、朴实的表达。如果我们的存在本身具备价值、是不附带条件之物，那这种存在就不会是以非存在为目的。对这一道理的感觉也隐藏在歌德优美诗句的字里行间：

在古老塔顶的高处，
是英雄的高贵精灵。

死亡的必然性可以首先从这一事实推导出来：人只是一种现象，因此，并不是"真正、确实的"（柏拉图语）——如果人真的是自在之物，那人就不会消亡了。至于隐藏在这些现象背后的自在之物却只能在现象里呈现出自身——那是自在之物的本性所使然。

我们的开始和我们的结局构成了多么强烈的反差！前者产生于肉欲造成的幻象和性欲快感所带来的心醉神迷之中，后者则伴随着所有器官的毁坏和尸体发出的恶臭。在愉快和享受生命方面，从出生到死亡走的也始终是下坡路：快乐幻想的童年，无忧无虑的青年，艰苦劳累的中年，身衰力竭并经常是令人同情的老年，临终疾病的折磨和最后与死神的搏斗。这一切难道没有表明：存在就是失足，恶果随后就逐步和越来越明显地暴露出来吗？

把生活视为幻灭是最精确的看法，所有一切都清楚无误地指示着这一点。

17

我们的生活具有某种微观的特性：它是一个不可分的点，它被时间、空间这两样强力的透镜所拉开和拉长，因此，我们所看到的生活已被放大了许多。

时间是我们头脑中的装置——它透过某种时间上的维持让事物以及我们自身彻头彻尾的虚无的存在披上了一层实在现实的外表。

由于在过去错失机会获得某一幸福或者享受某一快乐而后悔和悲哀，这是多么愚蠢的事情啊！因为这些幸福或者享受到现在还能剩下些什么呢？只是某一干瘪的记忆罢了。对于所有我们真实享受和经历过的事情也是同样的道理。因此，“时间形式”完全就是一个媒介——它就像是特意为让我们明白所有尘世间快乐所具有的虚无本质而设。

我们以及所有动物的存在并不是某样牢固、起码是暂时不变的东西，相反，这些只是流动性的存在，它的存在就在于持续不断的变化，就像水里的漩涡一样。虽然身体的“形式”暂时和大概地存在，其前提条件却是身体物质持续变化，不断地新陈代谢。所以，所有人和动物的首要任务就是无时无刻不在争取获得适合流入身体的物质。与此同时，他们也意识到以上述方式只能短暂维持像他们的这样一种生存构成。所以，随着死亡的临近，他们就渴望和致力于把其生存传送和交给即将取代他们的另外的生物。这种渴望和奋斗呈现在自我意识里就是性欲，而在对其他事物的意识，因此也就是对客体事物的直观中，则以生殖器现形。我们可以把这种冲动和驱力比之于串起珍珠的一条线，而那些快速交替的个体生物则是这条线上的珍珠。如果我们在想象里加快这种交替，并且在整个序列中，同时也在单一个体里，永远只看到永恒的形式，而物质材料则永远处于变化中，那我们就会意识到我们只有一种表面的、似乎的存在。对生存的这种理解和阐释构成了柏拉图这一学说的基础——这一学说告诉我们：存在的只有理念，而与理念对立的事物只具有影子式的构成。

我们纯粹只是现象，与自在之物截然有别——这一观点通过这一事

实得到了直观的阐明和证明：我们生存不可或缺的条件就是持续的吸收和排泄物质，对此的需求（作为食物和营养）总是一再重复出现。这是因为个中的情形就像那些经由烟、火或者喷射的水流所引出的现象——一旦供应物停止，这些现象就逐渐消失、停止了。

我们也可以说生存意欲只通过纯粹的现象显现出来，而这些现象将完全、彻底地化为无。但这种“无”以及连带现象却始终处于生存意欲的范围之内并以生存意欲为根基。当然，这些是模糊、难懂的了。

如果我们不再从大处审视世事发展的进程，尤其是人类快速的世代更迭及其匆匆一现的存在假象，而是转而观察人类生活的细节——就像在喜剧里所展现的样子——那么，我们头脑中获得的印象就犹如透过高倍显微镜观察满是纤毛虫的一滴水或者察看肉眼难见的一小块奶酪菌——里面的螨虫辛勤地活动和争斗使我们失声而笑。这是因为正如在极为狭窄的空间展开严肃认真、隆重其事的活动会产生喜剧的效果，同样，在极为短暂的时间里做出同样的事情也发挥出同样的作用。

……

注释

(1) 亨利·波林布鲁克（1678—1751）：英国政治家、哲学家、自然神论者。——译者注

(2) 马蒂阿斯·克劳迪乌斯（1740—1815）：德国诗人。——译者注

(3) 俄勒冈尼斯（185—254）：希腊基督教神学家。——译者注

(4) 参阅圣奥古斯丁的《上帝之城》。

(5) 恩培多克勒（前495—前435）：希腊哲学家、医学家。——译者注

(6) 毕达哥拉斯（前570—前495）：希腊哲学家。——译者注

(7) 卢思利奥·瓦尼尼（1584—1619）：意大利自然哲学家。——译者注

(8) 英语和法语的“先生”一词。——译者注

(9) 分别是德语、法语和英语的“难友”一词。——译者注

(10) 意为“谋生”。——译者注

德国法兰克福Suhrkamp出版社

Arthur Schopenhauers Säm

Tliche Werke，Band II＆Band IV



叔 本 华 系 列

叔本华哲言录

A r t h u r   S c h o p e n h a u e r

〔德〕叔本华 著 韦启昌 编译

我觉得年轻的叔本华是一个不平凡的、有趣的年轻人……我认为他是天才人物，其余的我就不多谈了。

——歌德

上海人民出版社

目录

教育家叔本华（代序）

人性·性格·道德

人生·幸福·痛苦

自己·他人

人的心理

爱情·婚姻

阅读·学习

科学·哲学

艺术·美学

宗教·信仰

其他

返回总目录

教育家叔本华（代序）

人类看上去就像是工厂的批量作品一样，无足轻重，不值得与之接触和交往。每个不屑于从属芸芸众生的人，都需要听从自己良心的呼喊：做回你自己吧！所有这一切，你现在所做的、所欲望的、所认为的——这些都不是你！

我们这奇妙的、恰恰就在现时此刻的存在，会最强有力地鼓动我们按照我们自己的标准和法则而生活，因为我们的存在是一个无法解释的谜：我们恰好就生活在今天，但却经过了无穷无尽的时间以后才得以诞生，我们也就只拥有这弹指一挥的今天，并且就要在这时间里说明，我们是什么原因和为了什么目的恰好在今天得以存在。

但我们如何重新找回自身呢？人如何才能认识自己？

所有的一切都可以就我们的本质作证：我们的朋友和我们的敌人，我们的目光和我们的握手，我们所记得的和我们所忘掉的，我们的书籍和我们留下的笔迹。

年轻人就带着这样的问题回望生活吧：你到现在为止真心爱过什么？是什么提升了你的灵魂？是什么征服了你的灵魂，而同时又让其感受到了幸福？你就把这些你所敬重的东西一一排列在你的面前，那或许它们就会以其本质和次序，向你给出某一法则，某一有关你的真正自我的根本法则。把这些东西比较一番，你就会看出这些东西是如何互相补足、扩展、超越、美化，它们又是如何形成了一条阶梯——沿着这一阶梯，你就一直攀升到了现在的你。因为你的真正本质并不是隐藏在你的内在深处，而是高高在你之上，或者起码在你习惯认为的你之上。

你的真正的教育者和塑造者，会让你知晓你本性里面原初的和根本的素材构成——这些东西是根本无法教会也无法练成的，总是难以捉摸、受到束缚和扭曲。你的教育者，除了能够成为你的解放者以外，别无其他。这就是一切教育的秘密：教育并不就是要借给你一个蜡做的假鼻，或者某一义肢，或者一副提高视力的眼镜一类。能够提供这些的，只是貌似的教育。真正的教育就是解放，就是清理掉所有的杂草、垃

圾，还有那些啃吃、伤害植物幼苗的蛇虫鼠蚁；教育，就是施予光线和温暖，就是夜雨的润物细无声，是模仿、敬畏和顺应大自然——在其充满母性和怜爱的时候；教育就是对大自然的补足，因为教育避免了大自然所给予的残忍和毫无怜悯之心的打击，从而把坏事变成好事。

当然，也有其他的途径找到自我，走出那人们游荡其中、犹如乌云般的浑浑噩噩，回到自我；但除了回想起自己的教育者和塑造者以外，我不知道还有其他更好的途径。

我想或许能够找到一个真正的哲学家，可以把我从这些时代的不足中提升起来，并教导我无论是在思想还是在生活中，都能做到简朴和诚实，亦即不与时同。

在这样的困顿和渴望的状态下，我知道了叔本华。

我属于叔本华的这样的读者：在读完他的第一页以后，就很清楚地知道将要阅读完他写过的每一页，将要倾听他说过的每一个字。我对他的信任是即时和马上的，并且现在也一如九年前的样子。我明白他，就像他是写给我看的一样——虽然这样说并不谦虚，也有点愚蠢。因此，我在他的著作中从来不曾见过哪怕是一个似是而非的论断，虽然这里或那里会偶有一小小的错处。这是因为似是而非的论断，难道不就是一些无法让人信服、无法让人放心的言论，因为写出这些似是而非言论的人，对这些言论他本人都没有信心？他们故作惊人之语，只是想要炫人眼目，想要诱骗和做样子而已。

叔本华从来没有想到过要去做样子，因为他是为自己而写，没有人会喜欢受欺骗，而一个把“不要欺骗任何人，更加不要欺骗你自己！”作为自己的律令的哲学家，就更加不会这样做了。就算是那些听起来让人舒服的、几乎每次谈话都自然产生的、写作者们几乎是无意识模仿而来的欺骗，叔本华也是没有的；那些演讲台上的有意识的欺骗，还有玩弄修辞手段的就更不用说了。相反，叔本华是与自己说话；或者如果真要想象其听众的话，那我们就想象儿子在聆听他的父亲的教诲好了。

那是诚实、好意、心平气和说出的话，倾听者则满怀爱意。这样的写作者，正是我们所缺乏的。从他发话的那一刻起，说话者那强有力的

良好感觉，就马上包围了我们，情形就犹如抵达了一处森林高地：我们深深地呼吸着，重又感觉到了活力。在此，我们感觉呼吸到某种让人精神为之一振的空气；在此，有着某种无法模仿的不带成见和自然而然。

相比之下，其他的作者，当他们偶尔说出了一句半句妙语的时候，连他们自己通常都会吃惊；这些人的话语表达因此带有某种的不安和有违自然。叔本华说起话来，同样不会让我们想到那些学究——那些学究天生就是四肢僵硬、欠缺灵活，胸部狭窄，走起来动作笨拙和夸张。相形之下，叔本华那粗犷和有点虎背熊腰般的灵魂，教会了我们与其说是惦念那些良好法语作家所特有的柔和、婉转和宫廷式的优雅文体，还不如说是不屑于和羞愧于这样的文体。在叔本华的文字里，也没有人能够发现那种德国作者所沉迷的、刻意模仿过来的、镶了银子般的伪法式文体。

这是因为叔本华懂得如何以朴素表达深刻，以不带花哨的语言传达震撼人心的东西，讲述严格科学的事情而不会学究气。叔本华又能从哪位德国作者学到这些？叔本华也没有莱辛的那些过分微妙、过分灵活和——允许我直说——很不德国式的文体。

要马上就叔本华的表达风格说出我能说出的最高赞语，那我就要引用他的一个句子："一个哲学家不需借助诗情和漂亮言辞，那他肯定就是非常诚实的。"原来诚实还算是一些东西，甚至还是一种美德！因此，在我再说一遍"叔本华甚至作为作家也是诚实的"时候，我并不是赞扬叔本华，而只是描述了他的特性。诚实的作家是那样的少之又少，我们对所有那些写作的人，简直就是不信任。像叔本华这样的人写下了东西，那的确就给在这世上的生存增添了乐趣。自从认识了这一最自由和最有力的灵魂以后，我起码必须说出叔本华曾就普鲁塔克所说过的话："我眼睛一投向他的书，我就长出了双腿或翅膀。"如果我可以做出安排，以在这地球上为家，那我会选择与他在一起。

叔本华与蒙田，除了诚实以外，还共有着另一特点：一种真正让人喜悦的能力。"喜悦别人，智慧自己。"也就是说，喜悦有着相当不同的两种。真正的思想家永远给人以振奋和喜悦，不管他是严肃的还是幽默的，不管他是表达了他那人的洞见，还是神一样的宽容；真正的思想家

不会做出阴郁易怒的表情，不会双手颤抖、眼睛潮湿模糊，而是自信和朴素，勇气和力量兼备，或许还有些骑士和严肃尖刻的气质，但却总是作为胜利者——而这正是从最深处、最内在能够振奋和喜悦我们的东西，亦即看着那最终取得了胜利的神祇，旁边躺着的是他与之激战过的所有巨怪。相比之下，人们在那些平庸作家和思维局促的思想者那里有时候碰到的喜悦，却让我们这样的人在阅读这些的时候感觉痛苦。有着这样兴高采烈的同时代人，我们会的确感觉到羞耻，因为这些人会把这一时代以及这一时代我们的人，无所遁形地展览给后世。这些兴高采烈的人根本看不到苦难和巨怪，但他们作为思想者却假装看到了它们，并已经战胜了它们。所以，这些人的兴高采烈让我们厌恶，因为这些人在欺骗我们，因为他们想引诱我们相信：他们经过激战以后，已经赢得了胜利。

也就是说，从根本上只有取得了胜利，才能带给人们喜悦，这无论是对于真正思想家的著作，还是每一件艺术作品，都是一样的道理。就算作品的内容很可怕很严肃，就像存在问题一样，那也只有当那些半吊子思想家和艺术家在其作品中散发出能力欠缺的气味时，这些作品才会让读者感受到压抑和折磨。而对于人们，没有什么比接近那些胜利者更能体会到高兴、美好的心情；那些胜利者因为思考了最深刻的东西，所以肯定是热爱那最鲜活的东西，而作为智者，到最后是与美殊途同归。这些人是在真正地说话，而不是结结巴巴、欲言又止，也不是拾人唾余；他们是真正地生活和活动，而不是像常人那样阴森可怕，戴着一副假面具似的，就像常人所热衷的那种生活方式。所以，在这些胜利者的周围，我们马上就像歌德那样喊出：“一个鲜活的生命，那是多么奇妙和珍贵的东西！与其处境多么的契合和协调，多么的真实，多么的有存在感！”

我描绘的，只是叔本华著作在我这儿产生的初始的、就好像是生理上的印象，那是在首次和至为轻微的接触以后，一个自然生物的内在力量魔幻般地涌流到另一自然生物的身上。经过事后对那初始的印象的分析，我发现这印象是由三种成分混合而成：叔本华的诚实、他的喜悦和振奋人心，还有就是他的坚韧不拔。叔本华是诚实的，因为他只是对自己和为自己而说话、而写；叔本华是喜悦的，因为他通过思想而征服了

最困难的事情；叔本华是坚韧不拔的，因为他必然就是这样的。他的力量就像在无风状态下的火焰：笔直向高向上，不受扰乱，没有晃动和不安。他每次都找对了自己的路子，而在此之前，我们甚至还不曾留意他是否曾经为此摸索过。叔本华更像是受着重力法则的牵引而前行，并因此是迈着那样坚定、敏捷和不可避免的步子。谁要是身处我们今天的带角薮羚羊一样的人群当中，一旦发现了某一完整的、协调的、以自己的翅膀滑翔和飞行、无所拘束、无所挂碍的自然生物并因此有所感觉，那他就会明白我在发现叔本华以后所感受到的那种幸福、幸运和惊叹，因为我已料到：叔本华就是我长时间以来一直在寻找的那种教育家和哲学家。虽然叔本华只是在书本呈现，而这是一大欠缺。我也就更加努力通过他的书在脑海中重现和一睹这一充满活力的人。这人所留下的伟大遗言是我必须阅读的，他也允诺把遗产留给那些不只是成为他的读者，而且还要成为他的儿子、他的学生的人。

我从一个哲学家那里所能获得的，视乎这一哲学家是否有能力给出一个榜样。一个哲学家通过以身作则能够引领举国民众，是不容置疑的事情。印度的历史几乎就是印度哲学的历史——这就是证明。但做出这一榜样，必须是经由这一哲学家的可见生活，而不只是经由其著作。这也就是像希腊哲学家所教导的那样，更多的是经由脸部的表情、身体举止动作、所穿的衣服、所吃的食物以及礼仪道德而做出榜样，不仅是通过言传，或甚至仅仅通过写作。哲学家的这种有勇气的可见生活，在德国是多么的缺乏！

叔本华对学者阶层并不客气，并与之划清界线，争取不受国家和社会的左右——这就是叔本华所树立的榜样，是他提供的典范，亦即就从最外在的开始做起。一个天才，应该不要害怕与现成的规范和秩序相抵触——如果他要把活在其心中的那更高一级的秩序和真理呈现出来的话。

叔本华能够成为这样的人的榜样，却不啻是一个奇迹，因为他承受了内外夹击的种种巨大危险。面对这些巨大的危险和压迫，个性稍弱的人已经被压垮或者被粉碎了。

也只有像贝多芬、歌德、叔本华，还有就是瓦格纳那样的钢铁汉

子，才可以硬撑着站着。但尽管如此，这些铁汉脸上的特征和皱纹里，仍然显示出那些累人的搏斗所留下的痕迹；他们喘着粗气，声音一下子就会变得高亢。

但可怜的叔本华却心怀内疚，因为他珍视自己的哲学更甚于自己的同时代人；此外，他是那样的不快乐，因为他通过歌德了解到：为了挽救其著作，不让其湮没，他必须不惜代价以抗拒他同时代人的无视。叔本华所面临的威胁和危险，亦即纯粹只是通过人们的无视，叔本华的伟大事业就可以被消解，让叔本华处于可怕和难以压制的焦灼不安中。

叔本华连一个稍微重要的追随者都没有。看到叔本华到处寻找自己的著作终于为人所知的蛛丝马迹，我们感受到的是悲凉；而他的著作在终于有人真正阅读的时候，叔本华所发出的高声、太过高声的欢呼里面，却有着某种苦痛、揪心的东西。叔本华所有的那些无法让人看到一个有尊严的哲学家的表现，恰恰就表现出了叔本华作为一个受苦的人的一面：他时时因担心失去自己那点小财富而备受折磨，因为他担心或许因此而无法保持对哲学那纯粹的和真正古典的态度；他对那完全信任和同情之人的寻求，经常是以失败告终，而他也就总是一而再地带着伤感的眼神回到自己忠实的爱犬身边。

叔本华是一个完全彻底的隐居者。他没有哪怕是一个真正同声同气的人给他以安慰——在一个人和无人之间，就好比在我与虚空之间一样，是绵绵的无限。凡是有过真正朋友的人，都不会知道那种真正的孤独到底是什么——哪怕整个世界自此以后都以他为敌。

这些孤独者和精神的自由人，不管身在何处，看上去就总是显得与他们自己所想的不一样。他们只愿意诚实、真实（真理），但围绕着他们的却是由误解编织而成的大网。他们的热切渴望也无法阻止自己的行为蒙上一团由别人的错误看法和理解、由似乎和大概、由别人的某种承认和出于容忍的沉默所组成的乌烟瘴气。在他们的额头上笼罩着忧郁的乌云，因为这些人对一定要做足表面功夫恨之入骨，更甚于死亡。由此而来的这种持续的怨愤，让他们变得咄咄逼人，就像火山一样不时爆发。他们不时地为自己那强制性的自我掩饰、为那迫不得已的克制和保留而寻求报复。他们从那洞穴里走出来的时候，脸上是一副吓人的表

情，他们的话语和行为是爆炸性的，他们也很有可能亲手让自己毁灭。叔本华就生活在这样的危险之中。

而对那些非同一般的人最可怕的杀手锏，就是迫使这些人深藏于自身，以致他们重又从自身出来的时候，那每一次都是火山爆发。不过，仍然总有一些半神一样的人物，能够承受得住在这样糟糕的条件下生存，并且是胜利地生存。如果想要听听这些人孤独的歌唱，那就听听贝多芬的音乐吧！

叔本华就是一位引领者：他引领我们走出那闷闷不乐的怀疑主义，走出批判性的死心断念，一路向上直达那悲剧中静观默想的高地：在我们的头顶，是那无限的星空；而叔本华本人，则是第一个走出了这一条路子。这就是叔本华的伟大之处，那就是：把生活的图卷整体地摆在我们的面前，目的就是对这一整体的图卷予以说明、解释。

只有那些密切注视着生活和存在的普遍图画的人，才可以应用各个科学分支而无害，因为缺少了这样一幅协调、统一的整体图画的话，那各个科学分支就只能是一团乱麻——这些东西是不会最终引致某一结果的，而只会把我们那本身就是迷宫一样的人生弄得更加的扑朔迷离。在此，就像我已说过的，正是叔本华的伟大之处：他追随着那生活的总体图画，就像哈姆雷特紧随着那鬼魂一样，不会心有旁骛，就像那些学者们所做的那样；或者在经院哲学的牛角尖概念中打滚，就像那些疯狂的辩论术士那样。

叔本华哲学应该首先作这样的解读：作为个人，就从自身出发，唯独为了自己，目的就是要对自己的痛苦和欲求、对自身的局限性能够得到一个深切的洞察；目的就是要对症下药，以获得对此的安慰，那就是要牺牲那个“我”，臣服和服务于最高贵的目标，而最首要的就是公正和慈悲。叔本华教导我们要分清何者真正能够增进人类的幸福，何者却只是表面上如此：不管怎么致富、获取荣誉和成为博学，也不会让人们摆脱那对其生存的无价值感及由此产生的深深的懊恼，而争取得到上述好处（财富、荣誉、知识），也只有通过更高的、具有神圣色彩的总目标，才会获得意义，亦即获得力量，通过此力量助身体进化一臂之力，尽量一点点地纠正其愚蠢和笨拙。首先虽然只是为了自己，但通过自己

最终却是为了人人。当然，这种争取会既深且真地引向死心断念、无欲无求。因为不管是对于个体还是对于普遍的群体，又能有哪些和何种程度的改良呢！

甚少思想家能够以叔本华那同样的程度，以他那无比的自信感受到自己身上涌动着的天才。叔本华的天才给了叔本华这样至高的许诺：叔本华的犁头在现代人的土地上挖掘以后，就再没有其他更深的犁沟了。叔本华以其伟大和尊严，胜利地完成其使命。

叔本华是如此硬朗地战胜了这些危险，保护了自己；从战场上下来的时候，叔本华仍然能够腰杆挺直、精神矍铄。虽然身上还有着不少疤痕和裂开的伤口，情绪也似乎显得过于苦涩，不时也太过好斗，但至为伟大的人，也无法达到自己所升起的理想。叔本华可以成为我们的一个榜样——尽管叔本华有着这样那样的疤痕和瑕疵。的确，我们可以说，叔本华身上的那些不够完美之处和太过人性的东西，把我们拉近到了他的周围，因为我们把他看作是一个受苦的人，是我们的一个难友，而不只是一个不食人间烟火、高高在上的天才。

叔本华从年轻时开始，就与他那虚假、虚荣、配不上他的“母亲”作斗争，亦即与他那个时代作斗争。他就类似于驱逐了这位“母亲”，然后他就得以纯净和治愈自己的本质，重新处身于与他相适应的健康和纯粹。因此，叔本华的文字可被视为其时代的镜子。如果在这面镜子里，所有紧贴时代的东西，都显现为一丑陋的病态：瘦弱、苍白，眼眶深陷、空洞，面容疲倦，为人继子的那些可被认出的痛苦——这当然不是镜子的错。对更强本性的渴望，对更健康和更朴素人性的渴望，在他而言，就是对他自身的渴望；只要他战胜了他身上的那个时代，那他就必然以惊奇的眼睛看到了他身上的天才。

那哲学家又是怎样看我们这时代的文化呢？当哲学家想到生活中那普遍的匆匆忙忙和迫不及待，想到人们不再静观也不再朴素，他几乎看到了文化遭受灭绝和根除的症状。

我们是头顶冬天，住在高山之上，既危险又窘迫。每一个快乐都是短暂的，每一道阳光都是苍白的：它只是蹑手蹑脚地轻撒在白雪山上的我们。音乐声响了，一个老头摇起那手动风琴，跳舞者转了起来。目睹

这一切的流浪者被触动了：举目尽是那样的荒凉，那样的封闭，那样的缺少色彩，那样的毫无希望，而现在在这里面竟响起了欢乐之声，那没有头脑的、喧闹刺耳的欢乐！但傍晚的雾色渐浓，那喧闹声音逐渐减弱了，流浪者的脚步嚓嚓作响，极目所见，除了大自然的荒凉和残酷面貌以外，别无其他。

叔本华式的人物就能够给予我们勇气。叔本华式的人物把保持诚实的痛苦，自愿地背负起来，而这些痛苦帮助他抑制自我的意欲，并为自己的脱胎换骨做准备——而生活的真正意义，正是要把我们引向这一方向。

对别人来说，叔本华的那种直言真实，看上去似乎是心肠歹毒所致，因为人们把遮掩自己的不完整和不完美，以及为其开脱的借口视为人性的责任；而破坏了其幼稚把戏的人，则肯定是恶毒之人。对于现代的那些弱视眼睛而言，任何的否定话语永远都会被视为恶毒的标志。

但有一种否定和破坏，其实正是强烈渴望神圣和解救的结果，而作为这方面的哲学导师，叔本华就出现在我们这亵渎神圣和真正世俗化的人群中。所有的存在，如果能够被否定的话，那也就值得被否定了。保持诚实，就是相信某种存在是无法被否定的，这存在本身是真实的，没有谎言的。所以，诚实的人感觉自己的活动，具有某一形而上的意义，那是要用某一别样的、更高一级的生命（生活）法则才可以解释的意义，在最深的意义上是肯定性的——尽管他所做的一切，看上去似乎完全就是破坏和打碎目前这一生活的法则。

虽然他的所作所为必然引致持续不断的痛苦，但是，他知道埃克特大师所知道的这一点：“能够最快把你带至完美境界的坐骑，就是痛苦。”每个人，我认为，只要思想灵魂里有这样的生活方向，那他的心就必然扩大，就会产生出炽热的愿望，要成为这样叔本华式的人，亦即对于自身和自身的福祉，有着某种奇特的泰然自若；其认知，则是一团强烈的、吞噬的火焰，与那些所谓科学人的冰冷和可鄙的中性格格不入；那远远超越了只是怏怏不乐、阴郁发脾气的观察和思考；把自己永远作为第一份祭品献给所认识到的真理，并且深深地意识到自己的诚实所必然带来的痛苦。

确实，由于他的勇敢无畏，他葬送了他自己的尘世幸福；他必然地成为了他所热爱的人民的敌人，成为了他所成长其中的机构、制度的对头；他不可以宽容和体谅人或事——尽管对其受伤，他也心怀恻隐；他将受到误解，并长期被视为他所憎恶的力量的同盟；他争取正义的所有努力，以常人认识的眼光来看，必然是有失公正的。但是，他应该以他的伟大老师叔本华说过的话，劝告和安慰自己：“幸福的生活是不可能的。人所能达到的，顶多就是英雄般的一生。”这样的一生也就属于这些人：在任何时候以任何方式，为了所有人的好处而与超强的困难搏斗；到最后，是取得胜利了，但却只得到一点点甚至是完全没有得到回报。在这结局时刻，他就像戈齐剧中的王子：他已经石化了，但仍旧以高贵的姿势和神情站着。关于他的记忆会保留下来，人们会怀念他这个英雄；在其整个一生中他的意志（意欲）饱受挫折和屈辱，而最终在涅槃中熄灭，因为他的不懈努力和勤勉，所换来的是甚微的成效和世人的毫不领情、毫无感恩。这样的英雄般的一生，连带其承受的屈辱，却与大众心目中可怜的想当然很不吻合——这些大众却对他的一生议论最多，也举行庆典缅怀伟大的人物。

他的同类，则对政治舞台上上演的魔幻般的一切，狂热地伸出双手；或者他们就戴着百多副的面具，在那趾高气扬地走来走去——那些面具当中，有青年人的、成年人的，有老者、父亲、市民、教士、官员、商人，等等，等等。这些人一心一意于共同上演的喜剧，而完全不曾关注自己的自身。对于这样的问题“你是为什么活着？”他们很快和骄傲地回答：“要成为一个好的公民，或者学者，或者政治家。”但这些人，却是某些东西——这些东西，是他们永远不可能变成另外别的。那为何他们恰恰就是这些东西呢？啊，就不可以是比这些更好的东西吗？

谁要是把自己的一生视为某一种族，或者某一国家，或者某一科学的变换中的某一节点，因此也就完全是那不断变换的历史当中的某一节点，谁要是愿意牢牢属于历史，那他就不曾明白存在教给他的一课，那他就必须再一次学习。这种永恒的持续演变，是一出骗人的木偶戏——人们全副心思在此的话，就会忘记了自己的自身；这也是要把个体分散四方，是时间这个大孩子在我们面前玩，并且是与我们一起玩的、永无完结的无聊和胡闹游戏。上述那种保持诚实的英雄气概，就在于在某一

天，我们不再要成为时间的玩具。在持续变换的过程中，一切都是空的、欺骗性的、乏味和招致我们的鄙视的。人们所应解决的谜，也只能在存在中解决，在某种只能是这样而不会是别的存在中解决，在某样永恒和不会消失之中解决。现在他开始去检验自己与那持续变换、自己与那存在到底纠缠得有多深。一个非同寻常的任务就摆在了他的灵魂的面前：把所有持续变换的破坏掉，把事物的所有虚假的一面暴露出来。

某些瞬间，我们明白了这些：云层撕破了，我们看到了我们以及整个大自然，都在向“人”争取，就像向那高高在我们头上的某样东西争取一样。我们在那突然的明亮瞬间，一边打着冷颤，一边往我们的前后左右观望：到处跑着的是更有礼貌的猎物，而我们就在他们的中间。在地球上那巨大的荒野，人们大规模的走动和活动，建起了城市和国家，他们发起战争，永不歇息地或聚或散，互相融合、互相模仿和学习，互相蒙骗，互相践踏，他们在困境中的哀叫，在取胜以后的狂吼——所有这些都是动物性的延续。情形就好像人是故意地要恢复原状，把人的那形而上的素质拱手让出；就好像大自然，在如此长时间地渴望“人”并为之努力了以后，现在在其面前发抖、后退，宁愿回到本能的无意识状态。啊，大自然需要认知，却又对其需要的认知感到恐惧。这样，那火焰不安地跳动和闪烁，就好像是在害怕自己。

我们迫不及待把我们的心交付赚钱、社交、国事或者科学，纯粹只是为了不再拥有这颗心；我们比实际所需的更加狂热，更加不动脑子地沉湎于每天的繁重工作，以维持生活，因为不动脑子，似乎是我们更加迫切的需要。到处都是匆匆忙忙和迫不及待，因为每个人都在逃离自己；到处也都是羞答答地掩饰这种匆忙和迫不及待，因为人们想显示出一副满足的样子，都想迷惑那眼睛锐利的旁观者，不让他们发现自己的可怜；到处都有人需要那些崭新、悦耳的语词铃铛——有了这样的挂物以后，生活就获得了某种嘈杂的喜庆气氛。

我们是太过脆弱了，以致无法稍长点时间承受那至深的冥想，我们也不是那总体大自然为了自身的解救而全力争取的那种人，因为我们只是稍稍把头浮出水面，稍稍看看我们浮沉其中的到底是条什么样的河流，那就已经让我们受不了了。而只是把头浮出水面、达到瞬间的清醒时间，单靠我们自身的力量也无法成功。我们需要被举起。——但，能

够举起我们的是谁呢？

那些就是真正的人，不再是动物的人，是哲学家、艺术家和圣者；通过这些人的出现，那从来不会跳跃的大自然，做出了它唯一一次的跳跃，并且是一次欢快的跳跃，因为大自然首次感觉达到了目标。如果我们想想，例如，叔本华在其一生中，所必然听到了的一切，那之后我们很有可能会对自己说：“啊，你这双聋了的耳朵，你这愚蠢的脑袋，你那闪烁不定的理解力，你那干瘪的心，啊，所有这些我能称得上是我的东西，我是多么的鄙视你！没有能力高飞，而只会扑打着翅膀！看到你头顶之上，但却无法达至！知道通往哲学家极目之下那漫无际涯景观的路径，并且几乎就要踏上这条路径，但才迈出了几步就踉跄着倒退回来！如果真有一天，最大的愿望得以实现，那我们将是多么诚心地请求，愿以余下一生，以作交换的酬劳！能像那思想家一样，登上高峰，呼吸着阿尔卑斯山纯净和冰冽的空气——在那里，再没有了烟雾和遮蔽，事物的根本构成，以一粗犷、硬朗的声音明白无误地说了出来。只要想到这些，灵魂就会变得孤独和无限；如果那愿望能够实现，如果那目光垂直、明亮，就像一束光线一样地照射在下面的事物，如果羞耻、胆怯和欲望能够消失——那用何词语去形容这种状态？那种全新的、神秘的、没有刺激和波澜的激动——以此，我们就像叔本华的灵魂那样，对那存在的巨大图形文字一览无遗，还有那已经成为化石了的持续变换之学说；不是作为黑夜，而是作为拂晓泛红的光亮，洒向世界。而另一方面，在充分领会了哲学家那特有的确定和快乐以后，再去感觉那些非哲学家、那些贪心却又无望实现其贪心之人的所有不确定和不快乐——那所遭遇的，又是怎样的一种命运啊！知道自己就是树上的一颗果子，但却永远不会成熟，因为所处太过阴暗，而咫尺之外却有着自己所缺乏的灿烂阳光！”

大自然既需要哲学家，也需要艺术家来达到其形而上的目的，亦即大自然需要一个对自身的解释和说明，需要对自己的认识。这样，大自然才会最终获得并一睹摆在其面前的一幅纯粹和完整的图像。而在此之前，大自然在其不安的持续变换花样中，是永远无法清晰看见这幅图像的。

大自然永远都着眼于广泛的效用，但却不懂得如何发现最好和最巧

妙的手段和方法，以达到其目的。这是大自然的一大痛苦，也正因此大自然是忧郁的。大自然想通过产生出哲学家和艺术家，让人们对存在有一解释、看到存在的含意。但用上哲学家和艺术家，其产生的结果和效用，却几乎都是那么的不确定，那么的微弱和无力！真能产生什么效果的话，那是多么的绝无仅有！尤其是哲学家，大自然在试图以其达到广泛效用方面是相当茫然的；她的手段似乎是试探性的，是忽发奇想似的；这样，大自然就无数次地目标落空，大多数的哲学家都没有带来广泛效用。大自然的行事就像是铺张浪费，但那不是一种阔豪的胡来，而只是生手、笨拙所致。可以认定：大自然如果是一个人的话，那她就会免不了对自己及其笨拙恼火。大自然把哲学家就像箭一样地射向人类。大自然也不瞄准目标，但她却希望射出的箭能终于挂在某处。但大自然却失败了无数次，已经是大为光火。大自然在文化领域，就如同她在植物和播种方面，是同等的浪费。她是以广种薄收和甚为吃力的方式实现其目标：这样的话，她就耗费了太多的力气。大自然永远只击中寥寥可数的几个目标——本来她应该击中所有的目标才是。甚至那几个被击中的目标，也不是以哲学家和艺术家射出其箭矢的同等力度被击中。情形经常就是：艺术家，尤其是哲学家，就好像是偶然存在于他们的年代，恰似隐世者，或者是个散兵游勇，是个掉队的流浪者。

我们只需真心地想一想，叔本华是多么的伟大，而他的影响又是多么的微小，多么的荒谬！对于我们这一时代任何一位诚实的人来说，没有什么比看到叔本华就好像是偶然生于我们这年代，看到不知是哪些力量或者欠缺力量在作怪，以致叔本华的影响日渐式微——没有什么比看到这些，更让我们感觉羞耻的了。

首先，是没人读他的书，这也持续了很长的时间。这是我们这个时代文坛永远的耻辱。然后，读者来了，但叔本华早期的公开宣传者却力有不逮。当然，还有就是（在我看来）所有现代人对书的麻木。

人们根本不再愿意认真对待书籍了。虽然叔本华的大名已是逐渐为人所知，但是，叔本华仍然是个隐世者，他至今仍然没有发挥出作用！如此成功阻止叔本华发挥影响的殊荣，却一点都不属于叔本华的那些真正的对手和反对叔本华的狂吠，首先是因为这些人极少会坚持读完叔本华的书；其次是因为他们会把强忍住坚持读完叔本华著作的人，直接引

到了叔本华那边去。因为谁又会让一位卖驴子的人拦住，不让跨上一匹漂亮的骏马——尽管这卖驴者极尽本领贬马吹驴？

谁要是在这时代的大自然中认出那非理性，那他就要寻求手段以助大自然一点点的力量。他的任务就将是让自由思想的人和深受这个时代之苦的人认识叔本华；把他们集合起来，通过他们发起一股潮流，以众人之力帮扶在应用哲学家方面一贯笨拙无能的大自然。

在叔本华那虚荣和爱好文艺的母亲身上，时代的那种乖戾和反常就以一种可怕的方式向叔本华逼来。但是，叔本华父亲的那种高傲的、共和式的自由性格，就仿佛是把叔本华从他母亲那儿解救了出来，并给了他一个哲学家所需要的首要东西：一副硬朗、不屈的男子汉气概。叔本华的这位父亲既不是官员，也不是学者。他带着他的孩子在国外多次旅行。所有这些，对于一个不是要认识书而是要认识人，不是要应该学会敬重一个国家而是要应该学会敬重真理的人而言，都是有利的条件。

叔本华得到的另一得天独厚的条件就是：他并不是从一开始就确定要长大成为一名学者，而是确实在一个商行中工作了一段时间，虽然那种工作违反他的心意。无论如何，叔本华在整个青少年时期都呼吸着大贸易商行的自由空气。学者是永远成不了哲学家的。哲学家不仅是一个伟大的思想者，而且还是一个真正的人；而又有几个学者成为了真正的人？谁要是让概念、意见、过去、书籍搁在自己与事物之间，也就是说，谁要是诞生于最广泛意义上的历史之中，那他就永远不会是首次看见事物，他自己也不会是首次被看见之物。但这互相交错的两者，却属于哲学家，因为大部分的教诲哲学家必须从自身获得，因为他自己本身就是那整个世界的写照和缩写。如果一个人是通过别人的意见来察看自己，那毫不奇怪的就是：他在自身所看到的就只是别人的意见！而叔本华却有着无法言说的好运，不光是近距离在自身看到了天才，而且还在自身之外，在歌德的身上看到了天才。得益于这些经验，叔本华知道了艺术的文化所渴望的自由和强有力的人，必须是个什么样子。有了这样的眼光以后，叔本华还能有多少的余兴，以现代人的那种学者或者虚伪的方式，致力于所谓的“艺术”？叔本华看到过更高一级的东西：那个可怕的、超越此尘世的审判场景；在那里，众生，甚至是最高级的和最完美的，也将遭掂量一番并被发现太轻；他看见了圣者是存在的裁判官。

我们一点都无法确定叔本华早在什么时候就已经看到了这幅画面，并且留下如此深刻的印象，以致稍后在他的所有作品里他都试图临摹这幅画面。但我们可以证明这个年轻人在年轻的时候，并且也相信他还只是个小孩的时候，就已经看见了这惊人的一景。稍后他从生活中，从书本里，从科学的各个王国所吸收的一切，对于他而言，差不多就只是颜料和表达的手段而已。甚至康德的哲学也只是排在首位的、特别的一套词语工具而已——以此工具，叔本华相信能够更清晰地表现他所看到的那幅画面，正如佛教和基督教神话也不时被他用于同样的目的一样。对于叔本华来说，只有一个任务和成千上万的手段以完成这一任务；只有一个意思和无数的图形文字以表达这一意思。

（节选自《作为教育家的叔本华》，［德］尼采著，韦启昌翻译）

人的恶性（或人的本性）

在这个世界上，卑劣和恶毒普遍占据着统治地位，而愚蠢的嗓门叫喊得至为响亮，他们的话语也更有分量。

在骨子里，人就是丑陋、野蛮的动物。我们所见的人只是被绑上了绳索，被驯服了，这种情形就叫做文明教化。

我们看见人们偶尔爆发其本性时会感到震惊。一旦解除了法律、秩序的束缚，一旦出现了无政府状态，人就会显现出本来的样子。

在残忍、无情方面，人是丝毫不亚于老虎和鬣狗的。

每一个人的内在都有一个巨大的自我，它轻而易举就能够挣脱法律的束缚。我们透过日常生活中的小事情就随时可以看到这种情形，而在大事上的表现则由历史书的每一页告诉我们。

与人性中这种无限的“自我”结伴而行的，还有我们每一个人心中多多少少都有的憎恨、愤怒、嫉慕、怨恨和恶意。这些东西郁积在胸中，就像储存在毒蛇牙泡里的毒液，时机一到，就会喷发而出。到了这个时候，那就是一个挣脱了镣铐、肆无忌惮地咆哮发作的魔鬼。

如果没有适宜的机会发作一番，到最后就只能抓住最微小的机会，具体方式就是把这些发作的借口在想象中放大，尽其所能和尽其所敢地小题大做。

动物并不纯粹为了折磨而折磨其猎食对象，但人却是这样做的。正是这一点构成了人的魔鬼特性——这比纯粹的动物性还要恶劣许多。

每个人的内心都确实有着某种野蛮的兽性——一有机会它就张牙舞爪、肆意咆哮，就会伤害他人，甚至会毁灭那些妨碍自己发威作恶的人。

我对人的一个特性的解释是：由于生存意欲越来越厉害地感受到生存中没完没了的痛苦折磨，所以它就试图通过在别人身上制造痛苦来减

轻自己的苦痛；久而久之，这种做法就发展成为真正的恶毒和残忍。

人类社会也只能通过人的怨恨（或愤怒）与恐惧的互相对立、互相牵制而组成。因为如果没有相应分量的恐惧以抑制我们的怨恨本性，那这种怨恨心理就有可能使每一个人都成为杀人犯。同样，如果愤怒不曾在我们的心里存在并监视着别人，那我们就会成为每一个小男孩取笑、捉弄的对象。

一旦我们看清楚人的劣性，并为这些劣性而感到震惊，那我们就必须马上把目光投向人类生存的苦难；对后者感到惊愕的话，则又必须回头审视人的劣性——这样，我们就会发现这两者互相平衡；我们也就会意识到这里有着某种永恒的正义。我们会发现这一世界本身就是一个巨大的审判庭；我们就会开始明白为何一切有生命的东西都必须为其生存而赎罪，首先在其活着的时候，然后在其死亡的时分。

“罪孽”与“惩罚”对应、协调得天衣无缝。从这一审视观点出发，我们对在生活中随处可见的大众的愚蠢所经常感受到的厌恶，也就烟消云散了。

在佛教的轮回里面，“人之苦难”、“人之性恶”与“人之愚蠢”相互对应得毫厘不爽。

性格

我们的自身构成却永远不会改变。

一个人会在细节小事上疏于防备，从而表露出自己的性格。

从一个人对细微事情的处理方式，或者纯粹的举止态度就可以看出这个人的无限膨胀扩张、丝毫不顾及他人的自我。

一个人会忘记一切，绝对所有的一切，但却不会忘记他的自我，忘记他的本性。

性格是绝对无法改变的，因为人的所有行事都出自一条内在的原则；根据这一条内在的原则，在相类似的处境之下，一个人只能永远做出同样的事情，而不可能是别的。

假设我们想了解一个人在我们设想中的处境会如何作为，我们可千万不要以这个人做出的许诺和保证为凭据。因为就算这个人出自真心许下诺言和作出保证，但他现在谈论的事情却是他并不了解的。

我们只能通过考虑一个人准备投身其中的处境，以及这一处境与此人的性格的互相冲突之处，猜出他的行事。

对待一个我们精确了解的人，就像对待某样我们已经清楚了解其特性的物品一样：我们可以充满自信地预知能够期望这个人做出些什么和不能够期望这个人做出些什么。

一旦发生所谓违反性格的事情，那只是因为人们在具体情形里错误地认识自己的性格所致。

在年岁、社会关系，甚至是知识和观点的可变外衣之下，隐藏着的是那同一个真实的人，全然不变、始终如一，就犹如藏身在甲壳里面的鳖。

一个人的性格只是在方向和材料方面似乎经历微调和修正，而这些微调和修正是一个人处于不同的人生阶段和有了不同的需要所带来的结

果。

一个人是永远不会改变的：一个人在某种情形下做出过某种行为，那以后在一模一样的情形再度出现时（当然，在此包括了这个人对当时情形的正确认识），这个人也会再度同样作为。

只要这个人是这样的人，那他必然就会做出所有这样的事。

人做出的行为和大自然每一存在物的发挥是一样的，都是严格受制于因果法则。

我们改变不了意欲所争取的目标，而只可以改变意欲为实现其目标所采取的途径。

意欲只是从认知那里获得动因——由于这些动因的作用，意欲持续地发挥其真实本性，并使这一本性得以显现出来；我们也就有了了解这一本性的可能。

意欲作为超越时间之物，只要它确实存在，那它就是不可改变的。

每一个既定的诸如此类的人，在每一同样的情形之下，只能做出他在这种情形下做出的事情，外在的这些情形本身也遵循着严格的必然性而出现。

一个人一生中由大小事情所构成的现实人生轨迹，就像一只座钟的运动一样被必然地预先确定了下来。

所有真正的功德和优点，不管是道德上的还是智力上的，不仅只具有物理的或者现实经验的根源，而且还有其形而上的根源。这些功德和优点是先验而非后验的；换句话说，这些东西是与生俱来的，而不是后天获得的；因此，它们的根源并不只在现象之中，而是扎根于自在之物。

归根到底，每个人只是做出他本性之中、亦即由他与生俱来的内在已经无法挽回地固定下来的事情。虽然智力才能需要得到发掘、修养，正如大自然的许多产品需要一番加工才可以让人们享受或利用一样，在

这两种情形里，任何修养和加工都不可以取代原有的材料。

所有只是学习得来的、后天勉为其难获得的，亦即后验的素质——包括道德素质和智力素质——都的确不是货真价实的，是没有内容的表面功夫。

所有人都相当重视在某一方面表现出众的人的面相、外形，亦即这个人与生俱来的东西；所以，人们都盼望一睹这个人的风采。

这一世界不仅只是定夺了人们下一辈子的福、祸——这些根据人们在这一辈子的善、恶而定——其实，在这一世界人们就已经得到了最后的审判，因为每个人根据其自身素质、做出的功德就已经随身获得了酬劳和耻辱。

一个人的个性（亦即他既定的性格和既定的智力）就像渗透力很强的染料一样，精确决定了这个人的所有行为和思想，甚至包括最琐碎的细节。

由于人的个性的缘故，一个人的整个人生轨迹，亦即他的内在和外在事情的记录，会显示出与另一个人的人生轨迹截然不同的差别。

正如一个植物学家从一片叶子认出整株植物，居维尔从一块动物骨头就能重构这一动物；同样，从一个人的某一典型行为，我们就可以确切了解这个人的性格。

我们在某种程度上能从人的某一行为勾画出这一个人，尽管这一行为只涉及一些芝麻绿豆的事情；事实上，这些小事情经常最能帮助我们认识这一个人，因为在处理更重要的事情时，人们会更加小心控制自己；但在小事情上他们会疏于防备，只循着自己的本性行事。

如果一个人在处理小事情时做出了完全不顾及别人、绝对自我主义的行为，并从而表现出他的内心并没有公平、正直的感情，那么，我们就不能够在没有足够保障的情况下托付给他哪怕是一文钱。

一个在所有没有涉及财产的事情上，习以为常地表现出缺乏公正的人，他那无限膨胀的自我在日常生活中，从那些人们不会计较的微小动

作、行为暴露出来，就像一件肮脏内衣从褴褛外衣的孔洞中向外探头探脑一样——面对这样的人，谁又会相信他在处理人我间的事情时，在除了正义就再别无其他动因的情况下，能够做到童叟无欺？

谁要是在小事上不体恤他人，就会在大事上肆无忌惮。

谁要是忽略一个人性格的微小特征，直到吃亏受累了以后才了解到在此时已暴露无遗的性格，那他就只能咎由自取。

如果我们所谓的好朋友泄露出卑鄙、下流、恶劣的特性——哪怕这只是表现在毫不起眼的小事情上面——那我们就必须马上与这些“好朋友”一刀两断。

认识人的入门和基础，的确就是坚信一个人的行为在大体上和本质上并不是由这个人的理智机能及其冀望和决心所指引。

并不因为这个人愿意成为这样或者那样的人，他就可以成为这样或者那样的人，不管他的愿望是多么的真诚。

一个人的行为发自这个人与生俱来的和不可改变的性格，并由动因特别、具体地安排。因此，一个人的行为是性格和动因这两种因素的产物。

我们可以把一个人的行为比作一颗行星的运动轨迹：行星划出的轨迹是给予这一行星的离心力和太阳对其牵引的向心力共同作用的结果，前者代表了性格，后者则是动因的影响。

我们对于自己在将来某一处境会如何作为的判断顶多只是猜测而已，虽然我们经常会把这一猜测视为定论。

一个人在将来某一情形出现的时候会如何作为，也可以预先完全确定下来——只要我们正确、细致地了解了这个人的性格，以及他将身处其中的外在情形对他性格所产生的影响。

如果我们已经见过他在相似情形中的行为，那预知当然就非常容易了；因为他在第二次会不可避免地做出同样的事情，但前提当然始终

是：在第一次的时候，他已经正确和完全地了解了当时的情形。

一个人的性格并不是这个人理智思考和选择以后的产物。

在一个人的行为里面，智力所能做的只是把动因呈现给意欲。智力作为旁观者和目击证人，只能眼睁睁看着动因作用于性格，从而形成人生的轨迹。而在这一人生轨迹里面发生的总体事件，严格来说，其发生的必然性与钟表运动的必然性一般无异。

总的来说，改进和改良的范围只局限在认知方面。性格是不会改变的，动因以必然性发挥作用，但这些动因却必须先通过认知这一关，因为认知是动因的媒介。认知可以得到各种各样的扩展，可以在不同程度上不断得到矫正。所有的教育都是为了达到这一目的。

试图通过言词和说教来消除一个人的性格缺陷，从而改变这个人的性格，改变这个人的内在道德，就完全等同于通过外部的作用，试图把铅变化成金子，或者试图通过精心栽培，让橡树结出杏子。

一个人的性格并不是巧妙、精心培养以后的结果，也不是偶然所处的环境的产物，而是大自然本身的作品。

个体的性格在孩提时就露出苗头。在这个时候，在这小孩所做的小事情上面就已显现出将来他在大事情方面的表现。

尽管两个小孩在极为相似的环境下长大并受到了相同的教育，但这两个人却显现出截然不同的性格。

性格与认知（智力）的关系

我们获得的教导可以改变可供选择的手段，但却改变不了我们最终的目标——这最终的目标是每一个人的意欲根据其原初的本质制定出来的。

最根本性的东西——无论是在道德方面，还是在智力或者体质方面——都是与生俱来的，人为努力和运用技巧始终只能起到辅助作用。

不可能有一套伦理学可以改变和改进意欲本身。这是因为所有的教诲都只能对认知产生作用，而认知永远无法决定意欲本身，亦即无法决定意欲活动的基本特征。

认知只能决定意欲在不同的情形下的不同发挥方式而已。

纠正了的认识，如果能够更加精确地向意欲显示和帮助意欲更加正确地判断哪些目标是合乎意欲的愿望，并且是在意欲能及的范围之内——在这种情形下，认识才可以修正意欲的行为。

在认知的帮助下，意欲更加准确地量度自己与事物的关系，更加清楚地看到自己意欲的是什么，因而在选择目标时，更少地受制于错误。

对于意欲活动本身，对于意欲活动的主要倾向或者基本准则，智力却是无能为力的。

相信认知的确从根本上决定了意欲，就跟相信一个人晚上提着的灯笼就是这个人步子的原动力一般无异。

一个人在经历了事情或者受到了别人的劝告以后，会看出自己性格的某一根本缺陷，并为之痛惜；他会真心实意地打定主意去改进自己，消除这一性格弱点。尽管如此，这一性格弱点仍然一有机会就充分展示出来。接下来就是重新的悔疚，重新的痛下决心，洗心革面，和再一次的重蹈覆辙。

智力只是一种理论性的能力：它勾画和罗列出为人称道的，因而是

值得追求的人生道路。

意欲则是既成现实、不可更改的某样东西，它不顾智力勾画出的蓝图，仍然走上一条截然不同的道路。然后，我们看到智力在意欲后面跟着，嘴里在毫无用处地抱怨着意欲的本性。

认知时而是意欲行为的旁观者，对于意欲的行为给予一些无关痛痒的赞语或责备；时而认知又受到外在的影响，因为获得经验教训以后，认知又改变原有的和制定新的规章准则。

意欲（性格）素质和智力素质是互不相干的。

我们永远不可以从一种良好的智力推断出良好（善良）的意欲；也不可以从后者推断出前者，或从低劣的智力推断出卑劣的意欲等。

每个不带偏见的人都应该把意欲与智力两类素质彼此完全分开，识别其各自的存在只能在生活实践中进行。

至为狭隘的头脑智力可以与伟大的博爱之心共存。

卓越的思想素质只能获得别人的赞叹，而不是爱戴，后者是留给优秀的道德品质、性格素质的。

我们可以告诉利己主义者：如果他们放弃小小的好处，就可以换来更大的利益；我们也可以让恶毒者清楚地知道：给别人造成痛苦的话，那将给自己带来更大的痛苦。但要劝说别人放弃利己之心或者害人之心，我们却是无能为力的，正如我们改变不了猫捉老鼠的天性一样。

潜力

我们并不知道自己承受痛苦和做出实事的潜力如何——除非有机会运用和发挥这些能力。

看着池塘里波平如镜的静水，我们并不会想到它可以从岩石上咆哮着、翻滚着奔腾而下；或者作为喷泉它能够迸升至怎样的高度；我们也不会想到冰冻的水所蕴含的热量。

道德

所有真正的道德品质，无论好坏，都是内在天生的。

一种良好的品性就可以盖过并抹去智力上的严重不足。在了解一个人具有某种优秀品质以后，我们会耐心迁就这个人智力上的不足，和岁数大了以后所表现出来的愚钝和孩子气。

一副明显高贵的品性，哪怕完全缺乏智力优点及智力修养，仍然呈现出无所欠缺的样子。相比之下，就算是至为伟大的思想头脑，一旦蒙上了严重道德缺陷的污点，看上去就始终备受责备。

正如火炬和火堆在太阳底下会显得苍白和毫不起眼，同样，优秀的智力，甚至思想的天才，还有漂亮的外貌，都会在与善良心灵的比较中黯然失色。

一个人所显现出来的高度善良，能够完全弥补智力素质的欠缺；我们甚至会为自己感到羞愧：因为我们竟然为这个善良的人欠缺智力素质而惋惜。

甚至最有限的智力和出奇丑陋的相貌，只要它们与非同一般的善良为伴，这些就仿佛得到了美化，像围了一圈属于更高一级美丽的光环，因为现在一种发自他们内在的智慧说话了，在它面前，所有其他的智慧都得闭嘴、沉默。

心的善良是一种超验的素质，它属于某种扩展至此生之外的事物秩序、法则，其他方面的完美是不可以和它相提并论的。

当善良的品性达到很高的程度，那它就把心扩大了，从而包含了整个世界。这样，一切事物都尽在他的心中，因为善良的人把所有的生命视为自己本性的同一体。

我们从自己道德方面获得的自我满足比起在智力方面的自我满足，从根本上是多么的不一样啊！

当我们要对某一行为作出道德上的评判时，首先就要确切了解这一行为后面的动因；但在了解了这行为的动因以后，我们对此行为的赞赏或者批评就再不会与这一动因有关，转而针对受到这一动因驱使的这个人的性格。

一个人尽管对自己道德方面的缺陷有着最清晰的认识，甚至为此感到厌恶，甚至诚意地下定决心改进自己，但却仍然无法如愿。

一个人的美德与劣性，其种子是深藏在这个人与生俱来的性格里面，深藏在这个人的真正内核。

期望一个人在同样的处境下，一会儿做出这样的行为，一会儿又做出另外完全不一样的行为。就犹如人们期望同一株果树，在今年夏天长出樱桃，在明年夏天则长出梨子。

从我们所做，我们才知道我们所是。

人们所做出的公正行为与真正的内心诚实，两者间的关系就犹如人们所表现出来的礼貌与真正对邻人的爱之间的关系。

一个人道德上的善或恶，首先是从这个人对待他人的根本态度和心情反映出来。也就是说，这种态度、心情要么带有嫉妒，要么带有同情的特质。

出于纯真目的的每一善良行为都宣告了做出这一行为的人是与这一现象世界互相抵触的。

在这一现象世界里，他人与自己是完全分离的，但做出善行的人却把他人和自己视为一体。

并不发自私心的每一善良行为都是神秘的，是一件“不可思议”的事情。要勉为其难地对此作出解释，人们就只有找出种种的借口。

同情

真正的道德原动力就是同情。

对众生怀着无限的同情，是做出合乎道德的良好行为的一个最牢固和最可靠的保证。

不幸是同情的条件，同情是仁爱的源泉。

要消除我们对他人的仇恨心态，没有什么方法比采用某种会引起自己同情他人的审视角度，更加容易达到目的。

惟一适合抑制我们的憎恨或者鄙视情绪的是怜悯，而不是我们口口声声寻求的“尊严”和“价值”。

每个人在其自身都带有嫉妒和同情这两种彼此对立相反的特质，因为这两种特质产生于一个人对自己的状况与他人状况不可避免地作出的比较。

嫉妒也就是在人、我之间筑起一堵厚墙；但对于怀有同情心的人来说，这堵墙壁则是脆弱和透明的。事实上，这堵墙有时候会被同情心完全推倒。

公正

正是为实践公正所付出的牺牲，公正这一美德受人敬重，因为如果这一美德只涉及无关痛痒的小牺牲，那是不会得到别人的敬重的。

公正这一美德的实质，就在于公正的人并不会把与生活须臾不离的负担和痛苦，通过玩弄狡猾或使用强力转嫁到别人的身上，就像那些不义者所做的那样；而是自己扛起命运给予自己的那一份负担和痛苦。

公正之人就得不打折扣地承担起人生所应有的全部祸害和磨难。

仁爱

基督教把仁爱视为所有美德中的最伟大者，甚至把仁爱也施予我们的敌人。这是基督教作出的最大贡献。

在亚洲，比基督教还早一千多年，人们就把对邻人无边的仁爱不仅作为真理和准则，而且也是人们实践的内容。

心怀仁爱的人，在其他每一个人的身上重又认出了自己的本质。这样，心怀仁爱的人就把自己的命运与人的总体命运等同了起来。

由于仁爱这一美德，我们甚至把本来落在别人肩上的苦难也接了过来，使自己得到了比在正常情形下自己个人所要承受的更多份额。

勇气

勇气之所以是美德就在于：我们心甘情愿地直面此时此刻对我们构成威胁的恶行，并有所作为，目的就是以行动防止更大的罪恶在将来发生。

勇气具有坚忍的特性——坚忍就是意味着我们清楚意识到除了此刻威胁着我们的恶行以外，还有更大的恶行；而我们此刻的仓惶退却或者躲避，就会招致将来更加可怕的恶行。

勇气使我们能够承受各种牺牲和实现自我征服。勇气因此就起码与美德有了一定的关联。

一个全然形而下，因而是纯粹依据经验的解释并不足以解释勇气何以成为美德，因为这样一种解释只能立足于勇气的有利和用处方面。

懦弱

懦弱似乎与高贵的性格并不相称，因为懦弱暴露出了人过度关注其自身。

吝啬

金钱作为这一世上所有好处的抽象代表，现在就成了吝啬之人那已经迟钝、呆滞的胃口咬住不放的枯槁根块——这已成了他们抽象中的自我。

这种金钱欲望就像其对象物一样具有某种象征性，并且也是无法消除的。这是对世俗乐趣执着的眷恋，它顽固、偏执，就好像要延续至此身之后；它是经升华以后换上了精神形式的肉欲；它是汇聚所有无法餍足的欲望的抽象焦点。

悭吝之人舍弃了快感享受，目的就是更能稳妥地躲避苦痛。据此，“坚忍和舍弃”就成为了吝啬之人的座右铭。

既然悭吝之人知道发生不幸的可能性难以穷尽，通往危险的道路又数不胜数，那他们就动用一切手段，尽可能地在自己的周围内外三重筑起坚固的城堡，以抵御不测与不幸。谁又能说防备的功夫做得太过？

只有懂得命运如何出尔反尔捉弄我们的人，才会最终达成自己的目的。哪怕防备功夫做得太过了，这一差错也只给自己本人带来害处，不会让别人受累。

挥霍

虽然像人们所说的那样，不少吝啬之人归根到底只是直接嗜爱金钱本身，那不少挥霍成性的人也的确同样只是为了挥霍而胡乱大肆挥霍。

奢侈、挥霍源自一种动物性的认识局限——对于只局限于认识现时此刻的人来说，那只在头脑中存在的将来概念是不会产生任何效果的——并且，奢侈、挥霍是建立在人的这一错觉之上：感官乐趣真有其肯定和实在的价值。

为了那些空洞、匆匆即逝并且经常只是想象出来的快乐，挥霍之人付出了将来入不敷出、囊空如洗的凄凉代价。

奢侈挥霍不但导致贫困，而且还由贫困导致犯罪。

榜样的作用

与说教相比，别人的榜样能够发挥出更大的影响力。

别人做出的榜样例子之所以能够产生相当有力的影响，都是因为人们普遍缺乏判断力，通常也没有多少知识去亲自探索自己该走的路。所以，他们就十分乐意跟随别人的步子。

一个人越缺乏判断力和知识，那他就越容易受到别人事例的影响。别人的例子也就成了大众的指路明星。

大部分人的行为、做事，无论所涉及的事情是大是小，都可以归结为纯粹仿效他人；哪怕是处理最琐碎的事情，他们仍然不是依据自己的判断行事。

人们这种出奇的、强烈的模仿他人的倾向也证明了人与猿猴的亲缘关系。模仿和习惯就是人们大部分行为的有力动因。

别人的例子对某一个人的作用方式是由这个人的性格决定的。

别人的同一个例子对一个人可以产生诱惑、怂恿的作用，对另一个人却会起到威吓、惩戒的效果。

从道德的角度考虑，别人的例子和说教一样，当然能够有助于社会和法律上的改进，但不会帮助改进一个人的内在；一个人的内在才真正关乎这个人的道德。

别人的榜样只是作为个人的动因产生作用，所以，榜样例子能够发挥作用的前提条件是一个人能够接收、接受这种动因。

别人树立的榜样是帮助显现出我们性格中良好或者糟糕素质的手段，但这些手段却无法产生这些素质。

美貌

虽然美貌并不会直接带给我们幸福——它只是间接通过留给别人印象的方式做到这点——但美貌仍然是至为重要的，甚至对男人来说也是如此。

良好的长相是一纸摊开的推荐书，它从一开始就为我们赢得了他人的心。

人的外表与其内在的关系

一个人的外在形象地反映了这个人的内在；一个人的面貌表达和揭示了这个人的整个本质——这一看法的先验性质和因此的可靠性，可从这一事实表现出来：对那些无论是因做了好事还是因做了坏事而出名的人，或者对那些做出了不一般成就的人，人们都普遍有着一睹其人的热望；或者，如果不能有机会目睹此人的话，那至少也很想从别人那里了解此人到底长的什么样子。

在日常生活当中，人们对要与之打交道的人都会留意其面相，在私下里试图通过观察其长相特征，以预先了解此人的道德和智力本质。

事实恰恰相反，每个人的面相都是一个象形文字，是一个当然可以让人读懂的象形文字。这个象形文字的构成笔画，就现成长在了我们的身上。

一般来说，一个人的面貌比一个人的嘴巴能够说出更多也更有趣的信息，因为这个人的面相就是囊括这个人的嘴巴所要说出的所有东西的大纲，是此人的一切思想和追求的独家标识。

只要任何点点的厌恶、好感，或者恐惧、希望，或者点点考虑到我们此刻将给此人造成何种印象——一句话，只要有某些主观的东西混杂其中，那面相的象形文字就会混乱，就会失真。

一个人的嘴巴只是说出了这个人的想法，但一个人的长相却说出了大自然的想法。

每个人都值得我们认真观察和琢磨——虽然并不是每个人都值得我们与之说话。

每个人都心照不宣地认定这一原则：每个人就是他所看上去的样子。这一原则是对的，但困难就在于如何应用此原则。

一个人的面相是不会撒谎的，真错了的话，那只是我们以为看到了一些其实并不存在的东西。

对一个人面相的解读，是一种很高和很难的艺术，其中的技巧原则是永远不可能在抽象中学习得到的。首要的条件就是：我们必须以纯粹客观的眼光凝视对象的面相——可这一点不是容易的事情。严格来说，人们只有在首次看见一个人的面相时，才可以对其面相有一个纯粹客观的印象，也才可以有对其解读的可能性。

正如气味只在其刚出现的时候才会影响我们，酒的味道也只在我们喝第一杯的时候才真正为我们领略；同样，一个人的容貌只在我们首次见到它时才会给我们一个完全的印象。

除了一些漂亮、心肠好、聪明有思想的面孔以外，亦即除了一些绝无仅有的例子以外，每当看到一张新的面孔，我相信凡是感觉细腻的人，都会产生某种类似于惊恐的感觉。因为这张脸把令人不快的东西，经过新的、让人吃惊的组合呈现给了我们。

一般来说，人们的确就是长着一副可怜相。甚至还有这样的一些人：其脸上，是那样一副天真赤裸裸的庸俗和情操低下的样子，再加上那动物般的、局促的智力印记，我们禁不住在想：长出这副模样的人，还怎么好意思外出见人呢？戴上一副面具遮丑，难道不会更好些吗？

有些面孔只需看上一眼，就会觉得受到污染。所以，对那些有着优越条件、避开众人，从而完全摆脱见“新面孔”的痛苦感受的人，也就无可指责了。

正因为脸部固定的表情是经过漫长的形成过程，是经过面部无数次的、转瞬即逝的、独特的张弛而保留下来，所以，聪明有思想的面容也只能是逐渐形成，甚至要到了老年才达到其高贵的表情；这些人年轻时候的肖像只是初露端倪。

在看到某人第一眼的时候，尽管这人的面相就已经警告了我们，一旦我们与之交谈，这人就不会仅仅是表现出他自己的真实本质和性格，而且还表现出他所接受过的教育，亦即他不仅表现了他真正和与生俱来的自己，而且还表现了他从全人类的共同财产那儿拿来的东西：这个人所说的话，有四分之三并不属于这个人，而是他自身之外的。

一个人的面相直接说出的是这是个什么样的人；如果这面相误导了我们，那错不在这面相而在我们。

一个人的话语只是说出了这个人的所想；并且更多的时候，他只是在鹦鹉学舌，或者他只是说出了他假装在想的东西。

我们与一个人交谈时，或者只是听见这个人与他人交谈的时候，我们不会考虑其面相，我们会无视这根本和直露的东西，只会留意其说话时面部的动作和表情——这些动作和表情，却是说话者有意为之，目的是向他人显现其好的一面而已。

当有人把一个年轻人带到苏格拉底面前，让苏格拉底测试一下这个年轻人的能力时，苏格拉底所说的“你说话吧，我看看你”是对的。因为只有当一个人说话的时候，他脸上的特征，尤其是眼睛才会生动起来；这个人的精神思想潜质和能力也会在此人的脸部和表情活动中留下印记。这样，我们才得以暂时评估这个人的智力及其程度——这正是苏格拉底的目的。

为了纯粹和客观地把握一个人的真正面相，必须在这个人孤身独处、在他完全放任和投入自身的时候观察他。与他人的互动和交谈已经让他产生了某一反应——这通常都有利于他的表现，因为这人通过那互动而活跃起来，并因此而得到了提升。

面相术是认识人的一个主要手段，因为一个人的面相在狭窄的意义上而言，是这个人的作假技巧唯一不全管用的地方。

我建议人们在某人独自一人、沉浸于自身、在人们还没跟他说话的时候去观察他和认识他，这一方面是因为在这时候，我们眼前所看到的是纯粹和不含杂质的面相。因为一开始说话，脸部的活动和表情就加进来了，此人也就开始应用其学来的虚假东西；另一方面则是因为每一个人之间的关系，哪怕这个关系只是极其短暂，都会让我们产生偏见，并因此让我们的主观破坏了我们的判断。

经由一个人的面相去发现一个人的头脑智力，会比发现这个人的道德性格容易许多。

一个人的智力更多的是向外。智力不仅在一个人的脸上和表情活动中留下印记，而且还可以从这个人的走路，甚至从每一个细小的动作看出来。

我们或许仅从一个人的后面观察，就已经可以分辨出此人是个笨人还是个傻瓜，抑或是个有头脑思想的人。

一个人的每一个铅一样沉重的动作，都标示着这是个笨人；一个傻瓜的每一个手势，都显示出他的愚昧；聪明才智和爱思考的人，则以同样的方式表现出来。

拉布吕耶尔的这些话，就是基于我这里所说的道理："再没有什么比这道理更加的简单、更加的细腻和更加的微妙，那就是：我们的举止，无一不暴露出我们；一个傻瓜，无论是进来、出去、坐下、起来，还是闭嘴不言或者站立不动，都与一个聪明人的同样动作截然不同的。"

脑髓越是巨大越是发达，与脑髓相比，脊髓和神经越是细薄，那智力就越高，这个人的四肢也更加随心所欲地灵活运动。

我们可以看看无尾两栖类动物：正如它们的活动，是那么的沉重、迟钝和缓慢，这些动物也是没有智慧的；与此同时，却有着异常顽强的生命力。

与一个人的手势和身体活动相比，一个人的面孔更能让人看出此人的精神思想构成：这个人额头的形状和大小，脸上五官的张、弛和灵活活动，以及最重要的眼睛——从小而浑浊、无力呆滞的眼神开始，逐级而上一直到最后一端那闪亮、发光的天才人物的眼神。

精明的眼神，哪怕是最敏锐的那种，也与天才的眼神有别。因为前者始终带有为意欲服务的烙印，天才的眼神却是摆脱了意欲的奴役。

卑劣的念头和不堪的想法会慢慢在一个人的脸上，尤其在一个人的眼睛里留下痕迹。据此，从面相上判断的话，我们很容易就可保证某某人是永远也不会创作出一部不朽的著作的，但却的确不敢保证此人不会犯下重大的罪行。

人生

对于不少人来说，尤其是在情绪忧郁、低落的时候，从美学的角度看，这一世界就像挂满了讽刺漫画的陈列室；从智力的角度看，则跟疯人院无异；从道德的角度看，活脱脱就是贼窝、匪穴。

人生无论以何面目出现，构成人生的仍然是同一样的要素。所以，无论这一人生是在茅棚、在王宫，抑或在军营、修道院里度过，人生归根到底还是同一样的人生。

人生的际遇、历险，获得的幸福或者遭受的不幸尽管千差万别，生活仍然就像糖果一样：尽管糖果的形状千奇百怪、颜色多种多样，但都是由同一样的糖果浆做成。

一个人的遭遇和另一个人的经历，彼此的相似程度远甚于我们根据他人的描述所认为的那样。

生存确实应被视为某种步入迷途，从这迷途折返就是解救。

我们生活中的事件犹如万花筒里面的画面，每次转动万花筒都让我们看到不同的画面。其实，我们的眼前就只是那同一个万花筒而已。

参与修建一座建筑物的工人，并不会知道这座建筑物的总体规划；或者他们不会在心里时刻记住这一规划。同样，一个人在度过生命中每一小时、每一天的时候，对于自己的总体生命进程及其特征也不甚了解。

一个人的个性越独特越具有价值和意义，那么，他就越有必要不时地认清自己生命总体发展的大致脉络和自己的计划，这对他大有好处。

一个旅行者只有在抵达了一处高地以后，才能够回头总体、连贯地看到自己所走过的迂回曲折的道路。同样，只有当我们度过了生命中的一段时间，或者在我们的整体生命终结的时候，我们才能把我们做的事、业绩和创作的作品真正联系起来，包括其中确切的因果关联，甚至才能真正了解到它们的价值。

只要我们仍然置身其中，那我们的行事就只能总是遵循我们那固定不变的性格构成，受着动机的左右和我们能力的制约。

我们的行事自始至终都有其必然性，我们在每一刻都做着我们在那一刻认为合理和适当的事情。只有事后的结果才让我们看清到底发生了什么事情；对事情整体的回顾才使我们明白事情的究竟和为什么。

当我们忙于从事伟大的事业或者创作不朽的著作时，自己并不会清楚地意识到这一点，我们只是觉得完成这些工作合乎自己当时的目标和打算，它们也就是当时合理的和该做的事情。

只有把生命总体连贯起来以后，我们的性格和能力才会显现其本色。

我们可以看到：在碰到具体某一事情的时候，我们凭借自己的守护神的指引，在杂乱纷纭的歧路当中，偏偏挑选了那唯一正确的路径，犹如灵感在那一刻闪现。无论在理论上还是在实际生活当中，这种情形都概莫能外。反过来，对于我们所从事的无价值的和失败了的事情，也是同一样的原理。现时此刻的重要性甚少在当下就被我们认识清楚，只能是在过了很长的一段时间以后。

当我们回顾走过的人生之路，从整体上审视“迷宫一般的犯错历程”和诸多错过的幸福、招致的不幸——在这时候，我们会轻易地过分责备自己。其实，我们走过这样的人生路程并不完全是我们的所为。这是两种因素——连串的外在事件和我们不断作出的决定——共同发挥作用的结果。

外在的事件和我们的基本目的犹如两股向着不同方向牵引的力，这两股力形成的对角线也就成为了我们生活的轨迹。

我们还可以把生活比之于一幅刺绣品：处于人生前半段的人看到的是刺绣品的正面，而到了人生后半段的人，却看到了刺绣品的背面。刺绣品的背面并不那么美丽，但却给人以教益，因为它使人明白地看到刺绣品的总体针线。

无论人们如何为生活着色、打扮，人生从本质上而言，不过就是这

样的一种存在：衡量它的真正价值的方法只能是视它缺少痛苦的程度，而不是它是否欠缺欢娱，更不是通过生活中的奢华场面。

在一个人的一生中，有着许多和巨大的痛苦，但得到的欢乐却很少；然后，就像所有其他人一样，生命也就到了终结的时候。在这之后，一切依旧，就好像这个人不曾存在过似的。

人生的不幸和痛苦

在遭遇到已经发生的、不可更改的不幸的时候，我们甚至不可以允许自己这样想：事情本来可以有另外的一个结局；更加不可以设想我们本来可以阻止这一不幸的发生。因为这种想法只能加剧痛苦至难以忍受的程度，我们因此也就是在折磨自己了。

（在遭遇不幸时）那些难以放松自己心情的人，必须以命运论的观点安慰自己，因为命运论告诉人们这样一个真理：所有发生的事情都必然发生，是不可避免的。

如果我们的轻率、鲁莽要为我们的不幸负上部分责任——通常都是这种情形——那么，对当初如何才能防止不幸的发生进行一番反复的、令人痛苦的思考，则是我们应该执行的某种有益的体罚，我们可以吃一堑长一智，这对以后将来都大有益处。

痛苦向人的整个生存清清楚楚地表示：痛苦就是这一生存的宿命。人生深陷于痛苦之中而无法自拔。

我们是夹杂着泪水来到人间，人生的历程从根本上永远都是悲剧性的，而要离开的时候，就更是悲惨的情形。

如果痛苦不是我们生活最接近和直接的目的，那我们的生存就是在这世上最违反目的的东西了。

如果认为在这世上无处不在的、源自匮乏和困难——这些密不可分的——那些永无穷尽的痛苦没有任何目的，纯粹只是意外，那这一假设就是荒谬的。

我们对痛苦的敏感几乎是无限的，但对享乐的感觉则相当有限。虽然每一个别的不幸似乎是例外的情形，但在总体上，不幸却是规律中的惯常情形。

如果我们真的对事情有所注意的话，那这些事情肯定就是没有马上顺应我们的意欲，这些事情已经遇到了某种阻碍。

我们这个世界乏善可陈，到处充斥着匮乏和痛苦，对于那些侥幸逃过匮乏和痛苦的人们来说，无聊却正在每个角落等待着他们。

一切阻碍、抵触或者拂逆我们意欲的事情，也就是所有让我们不快和痛苦的事情，马上和直接就被我们异常清楚地感觉到了。

正如我们不会感受到整个健康的身体，而只会觉得窄鞋子夹住脚趾头的一小处地方，同样，我们不会考虑到所有进展顺利的事情，而只会留意鸡毛蒜皮的烦恼。

痛苦、不幸恰恰就是肯定的东西，是引起我们的感觉之物。所谓好的东西，亦即所有的幸福和满意却是否定的，也就是说，只是愿望的取消和苦痛的终止。

我们一般都会发现，快乐远远低于而苦痛远远超出我们对这些快乐或者苦痛的期待。

谁要想大概地检验一下这一说法，亦即在这一世上快乐超出苦痛，或者快乐与苦痛起码能够持平，那他只需把一只动物在吞吃另一只动物的时候，这两只动物各自的感受互相对照一下就可以了。

在遭遇每一不幸或承受每一痛苦时，最有效的安慰就是看一看比我们更加不幸的其他人——这人人都可以做到。如果所有人都承受着不幸和痛苦，那我们还会有其他方法吗？

我们就像在草地上玩耍的绵羊，屠夫则盯着这些绵羊，心里已经想好逐一向它们开刀的次序。这是因为在好日子的时候，我们并不知道命运此刻已为我们准备了何种不幸和祸害：疾病、贫困、迫害、残废、失明、疯狂抑或死亡。

个人的生活也是一场持续不休的争斗——这可不是比喻与匮乏和无聊的抗争，而是实实在在地与他人拼争。无论在哪里，人们都会找到拼争的对手，争斗始终是没完没了，到死为止仍然武器在握。

时间每时每刻催逼着我们，从不让我们从容喘息；它在我们每一个人的后面步步紧跟，就像挥舞着鞭子的狱卒——因而我们的生存平添了

不少痛苦和烦恼。只有那些落入了无聊的魔掌的人才逃过了这一劫。

正如没有了大气的压力，我们的身体就会爆炸，同样，人生没有了匮乏、艰难、挫折和厌倦，人们的大胆、傲慢就会上升；就算它不会达到爆炸的程度，也会驱使人们做出无法无天的蠢事，甚至咆哮、发狂。

无论何时，每个人都确实需要配备一定份额的操劳，或者担心，或者困苦；正如一艘船需要一定的压舱物才能走出一条笔直和稳定的航线一样。

匮乏、操劳、忧心固然是几乎所有人终其一生的命运，但如果人们所有的欲望还没有来得及出现就已经获得满足，那人们又将如何排遣自己的生活时间？

衡量一个人的一生是否幸福并不是以这个人曾经有过的欢乐和享受为尺度，而只能视这个人的一生缺少悲哀和痛苦的程度，因为这些才是肯定的东西。

无论幸福和不幸以何种复杂多样的形式出现，并刺激人们追求前者和逃避后者，构成所有这一切的物质基础却是身体上的满意或者苦痛。这一基础相当狭窄，无非就是健康、食品、免受风雨寒冷的袭击、得到性欲的满足，或者欠缺所有这些。

人并不比动物享有更多真正的身体享受，除了人的更加发达的神经系统加强了对每一享乐的感觉。与此同时，人对每一苦痛的感觉也相应提高了。

在人的身上被刺激起来的情感比动物的情感不知强烈了多少倍！情绪的动荡也深沉得多和激烈得多！但所有这些最终也只是为了获得和动物同样的结果：健康、饱暖，等等。

忧虑、恐惧和希望对人的折磨更甚于此刻现实的苦、乐，但动物所感受的苦、乐只是局限于此刻的现实。

动物并没有静思回想这一苦、乐的浓缩器，所以，动物不会把欢乐和痛苦积存起来，而人类借助回忆和预见却是这样做的。

对于动物来说，现时的痛苦也就始终是现时的痛苦，哪怕这种痛苦无数次反复出现，它也永远只是现时的痛苦；跟它第一次出现的时候没有两样，这一现时的痛苦也不会累积起来。所以，动物享有那种令人羡慕的无忧无虑和心平气和。

由于人有了静思回想和与此相关的一切，那些本来是人与动物所共有的基本苦、乐，在人那里却发展成为对幸福和不幸的大为加强了的感觉。这些会演变成瞬间的，有时甚至是致命的狂喜，或者足以导致自杀行为的极度痛苦与绝望。

同样是因为静思回想的缘故，只有人才独一无二地领略到因雄心、荣誉感和羞耻感所产生的快乐——或者痛苦。一言以蔽之，这一苦乐的源泉就是人们对于别人如何看待自己的看法。

争取获得别人良好看法的雄心壮志尽管表现出千奇百怪的形式，这是人的几乎所有努力奋斗的目标——这些努力已经超出纯粹为了身体苦、乐的目的。

虽然人比动物多了真正的智力上的享受——这有着无数的级别，从简单的游戏、谈话一直到创造出最高的精神智力作品——但是，与这种智力享受相对应的痛苦却是无聊。无聊是不为动物所知的，起码对处于自然状态之下的动物是这样。也只有最聪明的动物在被驯养的情况下，才会受到一点点无聊的袭击。但无聊之于人的确犹如鞭笞般难受。

这种无聊的痛苦我们可以见之于那些总是关心填充自己的钱袋甚于自己脑袋的可怜人，对于这些人来说，他们富裕的生活条件已经变成了一种惩罚，因为现在他们已经落入无聊的魔掌。

让人惊叹的是这样的事情：由于人具备了动物所没有的头脑思维，所以，人就在自己与动物所共有的狭窄苦、乐基础之上，建起了由人的悲欢组成的既高且大的建筑物。

在涉及这些悲、欢、苦、乐方面，人的心情也就受制于强烈的情绪波动和激情震撼，所有这些所留下的印记就清楚展现于他脸上的皱纹。但到头来，这些其实也就是动物同样获得的东西，而且动物付出了更少

感情和苦痛代价，就得到了它们！

人所感受到的痛苦就比快乐要多得多，这些痛苦还由于人确切“知道”了死亡而大为加强。

动物只是本能地逃避死亡，它们并不真正知道死亡这回事，因此也不会像人那样的确与死亡打着照面，永远面对着这一前景。

动物比人更少痛苦，同时也更少快乐。

动物也就不会通过想法和念头，以及与这些东西相伴的种种美妙幻象，期待美好的将来——这种期待却是我们大部分高兴和快乐的源泉。

一个人经由希望和期待所提前享受到的满足，在稍后则从实际的享受中扣除，因为他稍后获得的满足正好与他在这之前的期待成反比。

正是动物所独有的这种完全沉浸于现时的特点，使我们看着驯养的动物就能得到很大的快乐。

这些动物就是现时的化身，它们在某种程度上让我们感觉到每一轻松和明快的时间所具有的价值——对于这些时光，心事重重的我们通常不加理会，就让其过去了。

我们对确切将要发生什么一无所知，其实是一种福气。因为对于知道真相的人来说，这些小孩有时候就像是无辜的少年犯：虽然他们并非被判了死刑，而是被判了要生活下去。但对于这一判决的含义，这些小孩并不明白。

生活就是一份必须完成的定额工作，在这一意义上，所谓的安息是一个相当恰当的表达。

这个世界只是地狱——在这里，人类既是被折磨者，同时又是折磨别人的魔鬼。

现在这一世界的安排刚好能够让它维持其存在；假设安排稍差一点，这一世界就已经无法存在了。所以，一个更加糟糕的世界是绝对不可能的——因为一个更加糟糕的世界无法继续存在。

个体的生命就是一场为生存而展开的没完没了的搏斗，迈出的每一步都隐藏着毁灭的威胁。

正是因为这种对生存的威胁屡屡得逞，繁殖后代的种子数量才达致了令人难以置信的程度。因为只有这样，个体的灭亡才不至于引致种属的灭亡，而种属才是大自然所关注的。

实际上，把劳作、匮乏、磨难、痛苦和最终的死亡视为我们生活的目的——就像婆罗门教、佛教以及真正的基督教所认为的那样——则是更加正确的观点。

我们就像是放荡的父亲生下的孽种：来到这一世上的时候已是背负着罪责；正是因为我们必须不断地偿还这一欠债，我们的存在才变得如此凄惨，死亡也才成为我们的结局。

总而言之，这一世界的许多和巨大的痛苦正是这世界深重的罪孽所引致——在此，我指的并非自然物理、现实方面的关联，而是形而上的因果。

要掌握可靠的罗盘以随时辨认生活中的方向，要能够正确理解生活而不至于误入歧途，最适合不过的方法就是让自己习惯于把这一世界视为一个赎罪的地方。因此，也就好比是监狱、劳改场、罪犯流放地，而“感化地”就是最古老的哲学家对这一世界的称谓。

甚至真正被正确理解的基督教也把我们的生存理解为罪孽、过失的结果。一旦我们习惯于这样的看法，我们就会实事求是地调节对生活的期待，因此也就不会把生活中大大小小的艰难、痛苦、烦恼、匮乏以及种种讨厌、可恶的事情视为奇怪和意外。

我们也就懂得在这一世上，每个人都得为自己的存在而遭受惩罚，而且遭受惩罚的方式因人而异。

本性高贵的人，还有天才，在这一世上的感觉有时就跟一个高贵的政治犯的感觉一样：他现在被迫混杂在一群偷鸡摸狗、杀人越货的惯犯当中，在橹船上做苦役。

我们会牢牢记住人的处境，并把每个人首先视为只是由于罪孽而存在，这个人的一生就是为其出生而赎罪。

由于这一世界构成的原因，几乎所有的人都或多或少处于痛苦和不满的状态之中——这种状态无法让人变得更有同情心和更加友好待人。

这一世界事物——尤其是世人的特征，并非人们所说的有欠完美，而是扭曲、颠倒。所有一切都反映出这一点，无论是道德、智力抑或是自然物理方面。

在评判一个人的时候，我们一定要坚持这一观点：这个人的基础本来就是有不如无的东西，是某种罪恶、颠倒、荒谬，被认为是原罪的东西。也正因此，一个人命中注定要死亡。

人的根本劣性甚至通过这一典型事实反映出来：无人可以经得起仔细的审视和检查。

对人这一生物，我们又能够期待些什么呢？

我们将留意到人的处境，并能考虑这一点：生活本质上就是匮乏、需求和经常是悲惨的条件状态；每个人都得胼手胝足为自己的生存而拼搏。因此，人不可能总是挂着一副笑脸迎人。

我们必须以宽容对待人们的每一愚蠢、缺陷和恶行；时刻谨记我们眼前所见的就只是我们自己的愚蠢、缺陷和恶行，因为这些东西不外乎就是我们所属人类的弱点和缺陷。

我们现在对这些弱点如此愤慨，只是因为它们此刻并没有在我们身上出现而已。也就是说，它们没有表现在表面上，而是躲藏于深处。一旦时机成熟就会现身。

让人惊奇的事情却是在人类和动物世界里，人和动物那些极为强烈、多样和不息的活动，却是由饥饿和性欲这两种简单动力所产生和维持——无聊或许对此也起到一点点帮助——并且，这两种欲望竟能够为如此复杂的机器传送“原动力”，从而活动起这些五光十色、变化多端的木偶戏。

我们生活中的情景就像镶嵌砖上粗线条的图案：靠得太近时，这些图案无法造成效果，只能从远距离审视才会发现这些图案的美丽。

得到了我们热切渴望之物，就等于发现了它的空洞和无用。

我们总是生活在对更好的期待之中，与此同时也经常后悔和怀念往昔的时光。

现时此刻只是暂时被忍受而已，我们只把它视为通往我们目标的途径。这样，在就快到达人生的终点时，回眸往昔，大多数人都会发现自己自始至终都是“暂时”地活着；他们会很惊讶地看到：自己不加留意和咀嚼就听任其逝去的东西正好就是他们的生活，正好就是他们在生活中所期待之物。

一个人的一生总的来说就是被希望愚弄以后，一头扎入死亡的怀里。

人们为了生存不惜耗尽全副的身体力量和精神力量而投入殊死的搏斗，防备着各式各样随时发生的、威胁着我们的天灾人祸。

对付出所有这一切努力所换回的报酬——亦即生存本身——审视一番，我们就会发现，这生存里面有着某些没有苦痛的间歇时间；但这些时间随即马上受到无聊的袭击，并且很快就被新一轮的苦痛所终结。

生活并没有“真正的内容”，生活只是被需求和幻象所“活动”起来。一旦这些需求和幻象没有了，生存的荒凉和空虚就暴露无遗了。

人就是需求的凝固物，要满足这些需求是困难的，而这些满足带给他的除了没有苦痛的状态以外，别无其他；而处于这一没有苦痛的状态之中，他也就落入了无聊的魔掌。

生存就其本身是没有价值的，因为无聊恰恰就是感觉到了这一生存的空洞、乏味。

我们的本质和存在就在于渴求生活，假如生活本身真有肯定的价值和真实的内容，那是无法产生无聊的。只是存在本身就已经让我们充实

和满足。

我们对自己的存在并没有感到高兴，除非我们正在争取达到某一目标——因为距离遥远和遭遇障碍的缘故，这一目标显得会带给我们满足。目标一旦达到，幻象也就会随之消失——或者除非我们正在从事纯粹的智力活动，也就是说，在进行这些活动时，我们从生活中抽身，现在是从外面回头审视这一生活，就像坐在包厢里的旁观者。

甚至感官的快乐本身也只在于持续的渴求，一旦目标达到，快乐也就消失了。

一旦返回存在本身，对生存的空洞和虚无的感觉就会袭上心头——这就是我们所说的无聊。

甚至我们内在特有的、无法消除的对特别怪异事情的追求和喜好，也显示出我们巴不得看到事物发展那单调、无聊的自然秩序能够中断。

甚至上流社会的奢侈、热闹的喜庆和富丽堂皇的排场也不是别的，其实正是为跨越这一本质上贫瘠、可怜的生存而作出的徒劳无功的努力。

人的极尽巧妙和复杂的机体就是生存意欲所显示出的最完美的现象，但这些现象最终还得化为尘土，这些现象的整个本质和努力因此也最终明显归于毁灭；意欲的所有争取根本上就是虚无的——这些就是真实和坦率的大自然所给予的单纯、朴实的表达。

我们的开始和我们的结局构成了多么强烈的反差！前者产生于肉欲造成的幻象和性欲快感所带来的心醉神迷之中，后者则伴随着所有器官的毁坏和尸体发出的恶臭。

在愉快和享受生命方面，从出生到死亡走的也始终是下坡路：快乐幻想的童年，无忧无虑的青年，艰苦劳累的中年，身衰力竭并经常是令人同情的老年，临终疾病的折磨和最后与死神的搏斗。这一切难道没有表明：存在就是失足，恶果随后就逐步并越来越明显地暴露出来吗？

把生活视为幻灭是最精确的看法，所有一切都清楚无误地指示着这

一点。

时间是我们头脑中的装置——它透过某种时间上的维持，让事物以及我们自身彻头彻尾的虚无的存在披上了一层实在现实的外表。

由于在过去错失机会获得某一幸福或者享受某一快乐而后悔和悲哀，这是多么愚蠢的事情啊！因为这些幸福或者享受到现在还能剩下些什么呢？只是某一干瘪的记忆罢了。对于所有我们真实享受和经历过的事情，也是同样的道理。

我们纯粹只是现象，与自在之物截然有别——这一观点通过这一事实得到了直观的阐明和证明：我们生存不可或缺的条件就是持续的吸收和排泄物质，对此的需求（作为食物和营养）总是一再重复出现。这是因为个中的情形就像那些经由烟、火或者喷射的水流所引出的现象——一旦供应物停止，这些现象就逐渐消失、停止了。

人生的虚无

生活总的来说就是幻灭——不——应该是骗局才对；或者更清楚地说，生活有着某种扑朔迷离的特质。

当两个青年时代的朋友在分别了大半辈子，已成白头老翁之时再度聚首，两个老者相互间刺激起来的感觉就是“对整个一生完全彻底的幻灭和失望”，因为看到对方就勾起了自己对早年的回忆。

在往昔旭日初升的青春年华，生活在他们的眼里美轮美奂；生活允诺我们如此之多，最终履行的诺言又是屈指可数。

生存的虚无通过下面所有这些充分显现出来：……时间与空间的无限和相比之下个体在时间和空间的有限；现实此刻匆匆即逝……所有事物之间依存和相对的关系；一切都是变动不居，没有任何长驻、确定的存在；永恒地渴望而又永远无法得到满足；一切努力奋斗都遭遇障碍——这就构成了生命的进程——直至这些障碍被克服为止，等等。

时间以及在时间之内的所有事物所具有的消逝、无常的本质，只不过就是一种形式……所有一切在每一刻都在我们的手里化为虚无，并以此失去其真正的价值。

曾经存在过的现在已经不再；其不再存在就跟从来不曾存在过似的，没有两样。此刻存在的所有一切，在即将到来的另一刻就成了曾经的存在。

每到夜晚，我们就又少了一天。看到我们短暂一生的时间一点一点流走，我们真有可能变得疯狂——如果不是在我们的内在深处秘密意识到：无法枯竭的永恒之源属于我们，生命时间可以永远从这一源泉中得到更新。

享受现时此刻并使之成为生命中的目标，就是最大的智慧。因为只有现时此刻才是惟一真实的，其他一切都只是我们的想法和念头而已。但是，我们也同样可以把这种做法视为最大的愚蠢，因为在接下来的一刻不再存在、像梦一样完全消失无踪的东西，永远不值得严肃、认真地

努力争取。

我们生存的立足点除了不断消逝的现时以外，别无其他。这样，我们生存的形式从根本上就是持续的运动，我们总是梦寐以求的安宁是不可能的。

在这样一个没有任何形式的固定性的世界里，持续不变的状态是不可能的，万事万物都在不息地循环和变化。在这里，每个人都匆匆前行和奔驰，恰似不断迈步、做出动作以保持身体平衡的走钢索者——在这样的世界里，幸福是无法想象的。

独处

一个精神富有的人会首先寻求没有痛苦、没有烦恼的状态，追求宁静和闲暇——因此，一旦对所谓的人有所了解，他就会选择避世隐居的生活。

如果一个人具备深邃、远大的思想，他甚至会选择独处。因为一个人自身拥有越丰富，他对身外之物的需求也就越少，别人对他来说就越不重要。

一个人具备了卓越的精神思想，就会造成他不喜与人交往。

只有当一个人独处的时候，他才可以完全成为自己。谁要是不热爱独处，那他也就是不热爱自由，因为只有当一个人独处的时候，他才是自由的。

一个人逃避、忍受抑或喜爱独处，是和这一个人自身具备的价值恰成比例。因为在独处的时候，一个可怜虫就会感受到自己的全部可怜之处，而一个具有丰富思想的人只会感觉到自己丰富的思想。

对独处的热爱并不是一种原初的倾向，而是在经历经验和考虑以后的产物；并且对独处的喜爱随着我们精神能力的发展和与此同时年龄的增加而形成。

一个真正有内在价值的人肯定会发现，孤身的生活比起与他人在一起更加轻松容易。

安宁

完全、真正的内心平和与感觉宁静，是在这尘世间仅次于健康的至高无上的恩物。

孤独

一个人在大自然的级别中所处的位置越高，那他就越孤独，这是根本的同时也是必然的。

青年人上的第一课，就是要学会承受孤独，因为孤独是幸福、安乐的源泉。

孤独为一个精神禀赋优异的人带来双重的好处：第一，他可以与自己为伴；第二，他用不着和别人在一起。

谁要是在早年就能适应独处，并且喜欢独处，那他就不啻获得了一个金矿。

孤独是精神卓越之士的注定命运：对这一命运他们有时会嘘唏不已，但是他们总是两害相权取其轻地选择了孤独。

真正伟大的思想者就像雄鹰一样，把自己的巢穴建筑在孤独的高处。

童年

在童年期，我们更多的是处于认知而不是意欲的状态。正是基于这一事实，在生命最初的四分之一时间里，我们能够享有喜悦之情。

在童年时，新奇感把一切事物都纳入我们的意识。因此，每一天都是冗长的。我们在外出旅行的时候，也遭遇相同的情况：在旅行中度过的一个月似乎比在家的四个月还要长。

少儿时度过的一个小时也比老人度过的一天要长。

在童年时期，生活是那样新奇、鲜活地呈现在我们眼前，生活所给予我们的印象并没有因为多次的重复而变得模糊不清。

小孩每时每刻都需要消遣以打发时光，不管那是游戏抑或工作。一旦缺少了消遣，令人害怕的无聊就会抓住他们。

在我们的童年活动中，我们在并不清楚自己目的的情况下，总是默默地忙于从我们所见的单个场景和单个事件中，了解生活自身的本质，把握生活形态的基本典型。

我们在童年时期和青年早期对事物的接触和经验，构成了以后所有认识和经验的固定典型与类别。

在童年时期我们就已经打下深刻的或者肤浅的世界观的坚实基础。我们的世界观在以后的时间里会得到拓展和完善，但在本质上却是不会改变的了。

在童年的时候，生活呈现的样子就像是从远处看到的舞台布景；到了老年期，我们则走到了最近的距离，看同样的布景装饰。

在人生的开端，生活所呈现的样子类似于我们把观看歌剧的望远镜倒转过来张望；在人生的末尾，我们则以惯常的方式用这望远镜视物。

在年轻的时候，我们憧憬着即将展开的生活，就像在剧院里等候大幕拉开的小孩；他们高兴和迫切地期待着即将上演的好戏。

青年

从年轻的角度看生活，生活就是漫长无尽的将来；从老年的角度观察，生活则是一段极其短暂的过去。

在我们的青年时代，时间的步子慢悠得多，因此，在我们生命中的这四分之一时间里我们不仅感到极其快乐，而且这段时间也还是最悠长的。

就像在一年中的春天，日子是令人难受的冗长；在生命的春天，日子同样烦闷漫长。但在这两者中的秋天，日子却是短暂的，不过更加明朗，更加缺少变化。

我们有了对现实生活的渴望，我们急切期盼着做事和受苦，这就把我们拉进了喧嚷、骚动的人生。

在青年时期，困扰我们、造成我们不幸福的是我们对于幸福的追求。我们坚持认为，我们可以在生活中寻觅到幸福。我们的希望由此持续不断地落空，而我们的不满情绪也就由此产生。

在青年期，我们梦想得到的模糊不清的幸福，在我们面前随心所欲地变换着种种魔幻般的图像，而我们则徒劳无功地追逐这些图像的原型。

在青春岁月，无论我们身处何种环境、状况，我们都会对其感到不满，那是因为我们刚刚才开始认识到人生的空虚与可怜——在此之前，我们所期盼的生活可是完全另外的一副样子。但我们却把无处不在的人生的空虚与可怜归咎于我们的环境、状况。

在青年时，如果人们能够及时得到教诲，从而根除这一个错误见解，即我们可以在这世界尽情收获，那么，人们就能获益良多。

我们处于旭日初升的青春年华，诗歌、小说所描绘的景象在我们的眼前闪烁；我们备受渴望的折磨，巴不得看到那些景象成为现实，迫不及待地要去抓住彩虹。

年轻人期望他们的一生能像一部趣味盎然的小说。他们的失望也就由此而来。

在我年轻的时候，当响起敲门声时我会很高兴，因为我想“幸福就要来了”。但在往后的岁月，在相同的情形下，我的反应却变成了类似于害怕“不幸终于到了”。

对于少儿和青年人来说，他们头脑中奇特的想象、古怪的念头和流传的先入为主的观点，共同拼凑成一幅歪曲和伪装了真实世界的幻象。

人生经验的首要任务，就是摆脱那些在我们青春期扎根头脑的幻想和虚假概念。

如果一个年轻人很早就洞察人事，擅长与人应接、打交道；因此，在进入社会处理人际关系时，能够驾轻就熟。那么，从智力和道德的角度考虑，这可是一个糟糕的迹象，它预示这个人属于平庸之辈。如果在类似的人际关系中，一个年轻人表现出诧异、惊疑、笨拙、颠倒的举止和行为，那反而预示着他具备更高贵的素质。

我们在青年时代感受到喜悦之情和拥有生活的勇气，部分的原因是我们正在走着上坡的路，因而并没有看见死亡——因为死亡处在山的另一边山脚下。

当走过了（人生的）山顶，我们才跟死亡真正地打了照面。在此之前，我们只是从他人的口中了解到死亡这一回事。到了这个时候，我们的生命活力已经开始衰退，这样，我们的生活勇气也就一并减弱了。

（到了中年）抑郁、严肃的表情挤走了青春年少时目空一切的神态，并烙在了我们的脸上。只要我们还年轻，那么，不管人们对我们说些什么，我们还是把生活视为长无尽头而因此挥霍时间。

为什么在青年时代，我们在展望生活的时候，发现生活是那样的漫无际涯？那是因为青年人需要地方去放置他们的无边期望。

青年人根据自己度过的为数不多的年岁来算计划将来；这些过去了的日子总是充满回忆，并因此显得漫长。

青年时期是人们精神思想的孕育期，是精神开始萌芽的春季。在此时期，人们只能对深刻的真实有所直观，却无法对其作出解释。

青年人把这世界视为一幅图画，因此，他们关心的事情就是在这世上应该扮演何种角色，如何显示和突出自己，而他们对这世界的内在感觉则是次要的事情。

我们精神力最强旺、最集中的时期，毫无疑问是在青年期。这个时期最迟能够延续至一个人的35岁。

在青年时代，我们的认识总是支离破碎、残缺不全的。一个人只有活到了老年，才能对生活获得一个完整、连贯的表象认识，因为到了老年以后，他才看到了生活的整体和生活的自然进程。

人们在青春年少时认为这个世界充满着唾手可得的幸福和快乐，人们只是苦于找不到门路获得这些幸福、快乐而已。

较之于老年阶段，人们在青年时代有更多的设想，因此人们知道得不多，却能够把有限的所知放大；但在老年阶段，人们具备更多的洞察力、判断力和对事物根本性的认识。

正当青年人想当然地认为世界上到处都有奇妙美好的事物——只要他能够摸准了门路、方向——的时候，老年人却坚信“传道书所说的一切都是虚幻的”这句话。

青年人同样受到这世界的缤纷色彩及其丰富形状的诱惑，他的想象力夸大了这一世界所能给予他的东西。

大体而言，年轻人都具有某些忧郁、凄婉的特征，老年人却带着某种喜悦——其中根本的原因不是别的，正是青年人受着性欲这一魔鬼的控制——不，应该是奴役才对。性欲这个魔鬼吝惜着不肯轻易放松他们哪怕是一个小时的自由。几乎所有降临在人们头上的或者威胁着人们的不幸和灾祸，都是由这一魔鬼直接或者间接地带来的。

老年

人到老年——一个人的内在拥有，比起以往任何时候都更加重要。

到了老年，享受感官乐趣的能力已大为减弱，虚荣和自大就与贪婪一道瓜分了统治的地盘。

老年期无性欲的状态，为一个人达致某种的自足无求打下了基础；而自足无求会逐渐吸掉人对于社会交往的渴望。

到了老年期，无数以前还是云山雾罩的东西，现在都被我们看得清晰明白；事情有了个水落石出的结果，我们感觉拥有了某种彻底的优势。

每一个人享受老年好处的程度，由这个人的思想智力决定。

虽然每个人都在某种程度上享受到老年期的好处，但只有精神卓越的人才最大程度地享受老年的时光。

只有那些智力低劣和素质太过平庸的人，到了老年才会仍然像在青年时期那样对世俗人群乐此不疲。

如果人的前半生的特征是对幸福苦苦追求而又无法满足，那么，人的后半生的特征则变成了对遭遇不幸的害怕和忧虑。

到了人生的后半部分，我们多多少少都清楚地了解到：所有的幸福都是虚幻的，只有苦难才是真实的。

现在（到了老年）我们努力争取的只是一种无痛苦和不受烦扰的状态，而不是快感逸乐，至少对具有理性的人来说是这样。

人生的后半部分犹如一个乐段的后半部分，比起前半部分减少了奋斗和追求，但却包含了更多的安宁与平和。

到了老年，人们就会知道，在这个世界本就没有什么幸福、快乐可言，他们因而心安理得地咀嚼、品尝着那得过且过的现状，甚至从平淡

无奇中找到乐趣。

当一个人老了以后，那走过的漫长岁月，还有自己的风烛残年，有时候在某一瞬间，竟然会变得近乎疑幻不真了。

我们年纪越大就越懂得珍惜我们的时间。到了晚年，每度过一天，我们的感觉就类似于一个向绞刑架又前进了一步的死囚。

至于生命力方面，我们在36岁以前，就好比吃利息过活的人：今天花去的金钱，明天又能赚回来。但是，过了36岁的年龄以后，我们就更像是已经开始动用自己赖以生活的本金了。

只要我们能够保持身体健康，那么，总的来说，到了后半辈子，生活的重负的确比在青年时期有所减轻。

人们把这一段日子——即在出现高龄衰弱和多病之前的一段时间——名之为“最好的时光”。从生活得舒服、愉快的角度考虑，这段日子确实是最美好的。

在青年时期，我们的直观占据上风，但在老年期，思想却把牢了统治的地位。因此，前者是创作诗歌的时期，后者是进行哲学思考的时候。

在实际事务中，青年时期的人听命于他们直观所见之物及其产生的印象；但在老年，人们只由他们的思想决定他们的行为。

过了青年期以后，一个人的经验和学识才算真正丰富起来。人们终于有时间和机会从各个方面去观察思考事物，把事物相互比较，并发现它们彼此之间的共同点和连接点。这样，到现在我们才得以明白事情的整体脉络，一切也都清楚了。

一个人的“自身拥有”在老年期给人所带来的好处，是任何时期都无法相比的。

命运

古人把命运视为某种藏于总体事物当中的必然性。这种必然性既不理会我们的意愿、请求，也不会考虑我们的罪孽或者功德；它指引着人类的事务，并且通过一种秘密的关联，把那些从表面上看彼此没有关联的事情，根据命运的需要各自牵引到了一起。

我们的一生可比之于一条船的航程。运气——顺运或者逆运——扮演着风的角色，它可以迅速推进我们的航程，也可以把我们推回老远的距离；对此，我们的努力和奋斗都是徒劳无功的。

我们的努力和挣扎只是发挥着桨橹的作用。我们竭尽全力挥舞桨橹数小时，终于向前走了一程。这时，突如其来的一阵强风（运气）一下子就能使我们倒退同样的距离。

说得简约一点，人生就是命运洗牌和派牌，我们则负责出牌。

运气这一位赐予者，懂得运用一种君王的气派和艺术，让我们清楚明白：在它的仁慈、恩惠面前，我们的一切功劳、业绩都是无足轻重、无能为力的。

运气在赐予我们的同时，却又清楚无误地向我们表明：我们对于它所赐予的礼物并没有非得到不可的丝毫资格和权利，我们得到这些馈赠需要感谢赐予者的仁慈和恩惠，而不是把这些馈赠归之于自己的作为。

希望某些已经发生的事情当初不曾发生，是折磨自己的愚蠢做法。因为这样希望就等同于希望发生一些绝对不可能发生的事情，其不理智就犹如希望太阳从西边升起。

确信某种天命的主宰，或者相信在冥冥之中有某种超然的东西在驾驭着我们每一个人一生中的大小事情——这在各个年代、时期都极为普遍和流行，甚至那些对迷信把戏感到反感的思想家，有时候也会对这定命的说法深信不疑。

把纯粹明显的偶然事件视为带有一定的目的，确实是一个大胆无比

的想法。不过，我相信每个人都会在其一生中，至少一次曾经明确地产生过这一想法。

所有的那些偶然本身都被一种深藏不露的必然性完全控制，那些偶然本身只是这种必然性所采用的手段而已。

一个人的人生历程，无论从表面上看是如何的杂乱无章，其实却是一个自身协调与和谐的整体；它有着某一确定的发展方向，也包含某一给人以启迪的意义——整个一生简直就是一部构思极尽巧妙的史诗。

认为所有发生的事情，所根据的必然性并不是盲目的，亦即确信我们的人生历程既是必然的，同时也是有计划安排的——所有这些，都是更高一级的宿命论（超验的宿命论）。

只要人们度过了生命中相当长的一段时间，对自己的生活仔细检查一番，那么，或许每一个人都会在某个时候产生这种超验宿命论的看法。

的确，当一个人回顾自己人生历程中的细节时，自己一生中所发生的一切，有时候显得像早就安排好了似的，而出现过的人物就犹如在一部戏里循例登场的演员而已。

每个人都会追求和抓住适合自己个人的东西，他甚至无法向自己解释清楚为何会这样做；他这样做既非受到外在的影响，也不是由于自己的虚假观念和偏见所致，情形就像在沙滩上被阳光孵化的水龟：它们破壳以后马上就会径直向海里爬去——这时它们甚至还没有发现海水的能力。

只有当一个人走完了自己的人生之路以后，他才会发现这条道路始终如一地通往同一个方向。

在这世上最重要的事情，亦即人们经过许多的忙碌、折磨和痛苦之后才换来的人生过程，其受到的另一半指引，亦即来自外在的指引，竟出自的确盲目的偶然性之手——这偶然性本身什么都不是，也没有任何秩序和安排——这种说法是不大可信的。

可以这样认为：对于我们是合理和有益——就这些词的最高和最真实的意义上而言——的事情，不会是我们只计划过但却又从来没有具体实行过的事情。

对于我们真正合理和有益的事情，只能是在现实的图案中确确实实留下了印记的东西，并且在我们认识到这些事情与我们的目标吻合以后，能够确信地说出这一句话“这就是命运的安排”，以形容这些事情，亦即必然发生的事情。

与我们的目标吻合的事情能够得以发生，偶然性与必然性就必须以某种方式结合统一起来，深藏于事物发展的原因之中。

由于这一统一体的原因，内在必然性显现为人的本能冲动，然后是理性的权衡、思维，最后，外在情势也加入共同发挥作用。这样，在人生走到尽头以后，在这些因素的共同作用下，这一生就犹如一件终于圆满完成的艺术品。

在我们回眸审视我们的生命历程，尤其当我们清楚回想起自己迈出的错误一步，以及由此招致的后果时，我们通常都无法理解我们为何做了这样的事情，而疏忽了那样的事情。似乎冥冥之中某种奇怪的力量操纵着我们的步伐。

当命运明显执拗地阻挠我们的某一计划时，我们就应该予以放弃，因为既然这一计划与我们无法意识到的命运不相吻合，那么，它是不会实现的；如果我们一意孤行地想完成这一计划，那我们只会招致命运更加残酷的打击，直至我们终于重新返回正确的道路上为止。

那些似乎懂得很多的人，尤其当他们学会了用物理学的观点看待和理解事物以后，更应该记住莎士比亚的这句话：“天地间的事情比你们的哲学所能想象的多得多。”

我们应该牢牢记住时间的作用，以及事物昙花一现的本质。所以，对于任何正在发生的事情我们都要马上清晰地想象到其相反的一面。

在富裕之时看到落魄、不幸，从友谊想到反目成仇，在风和日丽时想到电闪雷鸣，从爱看到恨，从信任和坦白看到背叛和愧疚，等等，反

之亦然。这样做会使人们永久地增进那真正的、人世间的智慧，因为我们会变得凡事深思熟虑，不会轻易地受骗上当。

我们不应为某件事情过分高兴或者过分悲伤，原因之一就是一切事物都在改变，另一个原因是我们对于何为有利、何为不利的判断是虚幻的。

几乎每一个人都曾经一度为某件事情悲伤不已，但最后那却被证明是一件天大的好事。又或者，我们曾经为之兴高采烈的事情，后来却变成了我们极度痛苦的根源。

一般来说，一个人在遭遇各种不幸横祸的时候，如果能够保持镇定自若，那就显示出他清楚地知道人生可能遭遇的苦难是巨大的和不可胜数的。

我们应该减少、节制我们的期望和要求，学会接受和适应不如意的事情和处境，时刻留意防止或者承受不幸的灾祸。

我们不应像一个永难满意的人那样拉长着脸……为人生中无时不在发生着的苦难唉声叹气；更不应该“为每一个虱子的叮咬而呼唤神灵”。

帮助我们以镇定自若的态度接受发生在我们身上的不幸和灾祸的最佳方法，莫过于确信这一真理：“发生的所有大大小小的事情，都是必然地发生。”

认识到事情是不可避免和必然地发生这一真理以后，心灵会感受到抚慰和安宁。

我们需要铁一般刚强的感觉意识，作为承受命运、防范他人的盔甲武器。这是因为人的一生就是一场战斗。

幸福

所有的快乐，其本质都是否定的，而痛苦的本质却是肯定的。

谁要从幸福论的角度去衡量自己一生是否过得幸福，他就需要一一列出自己得以躲避了的祸害，而不是曾经享受过的欢娱、快感。

所谓“幸福的生活”，实应被理解为“减少了许多不幸的生活”，亦即还能勉强忍受的生活。

一个人所能得到的最好运数，就是生活了一辈子但又没有承受过什么巨大的精神上或者肉体上的苦，而不是曾经享受过强烈无比的欢娱。谁要是根据后者来衡量一个人是否度过幸福的一生，那就是采用了一个错误的标准。

如果能够达到一种没有痛苦，也没有无聊的状态，那就确实得到了尘世间的幸福，其他的一切都是虚幻不实的。

我们不应该以痛苦为代价去购买快乐，甚至只是冒着遭受痛苦的风险去这样做也不行。否则，我们就会为了那些否定，因而是虚幻的东西付出了肯定和实在的东西。

智者则千方百计地躲避祸害。如果智者无法达到目的，那只能归于他的运数，但却跟他的愚蠢无关。只要得偿所愿，他就肯定不会有上当、受骗的感觉，因为他所躲过的祸害千真万确在这生活中存在。

就算一个智者为了躲避祸害而做得过了头，不必要地牺牲了生活中的快感愉悦，归根到底他也没有真的有所损失，因为所有的快感愉悦都是虚幻的。因为错过了机会享受一番而感到痛惜，则是肤浅、狭窄的，甚至是可笑的。

我们在没有痛苦的时候，蠢蠢欲动的欲望就向我们映照出种种并不存在的快乐、享受的幻象；这些镜中花、水中月诱惑我们对其亦步亦趋。这样，我们就招来了毋庸置疑、真实不虚的痛苦。

到了那个时候，我们就会痛惜业已失去了的无痛苦状态——它犹如我们轻率地就摒弃了的天堂，我们只能徒唤奈何地希望一切都不曾发生，宁愿一切都可以从头再来。

我们好像总是受到一个邪恶魔鬼的诱惑，它用欲望的幻象引导我们舍弃没有痛苦的状态。其实，没有痛苦的状态才是真正的、最大的幸福。

不作深思的年轻人以为这个世界就是特别为人们寻欢作乐而设的，这个世界就是实在的幸福所寄住的家园。他们认为，那些无法得到幸福的人只是在获取幸福方面不够聪明、灵活而已。

如果我们把生活的计划瞄准在避免痛苦，亦即远离匮乏、疾病和各种苦难这一目标，那么，这一个目标就是真实的，我们或许就能有所收益。

对于犬儒哲学家来说，避免痛苦比得到快乐更加重要。犬儒哲学家深谙快意享受的否定性质和痛苦的肯定属性。因此，他们始终不渝地做足功夫以逃避灾祸。为了达到目的，他们认为，有必要有意识地摒弃所有的快感乐趣，因为他们知道逸乐隐藏着栽人的陷阱，它使人们成为痛苦的俘虏。

我们都满怀对幸福和快乐的希冀来到这一世上，并且抱着要一一把它们化为现实的愚蠢希望。用不了多长时间，我们就会获得体验，就会明白幸福和快乐只不过是一层晨雾，我们只能从远处看到它。一旦走近，它就消失不见了。相比之下，痛苦和磨难则既具体又真实。我们直接就可以感受到它们，用不着幻象和期待。

如果我们得到的教训能够结出果实，那我们就会停止追逐幸福和享乐，就会更多地关注如何尽可能地堵住痛苦、磨难的来路；我们就会认识到这个世界所能给予我们的最好东西，不外乎就是一种没有苦痛的宁静和可以让我们勉强忍受下去的生存。

要避免很不幸福的最保险的办法，就是不要要求很幸福。

相当不幸的生活是轻而易举的；相比之下，相当幸福的生活不仅很

困难，甚至是完全不可能的。

欢乐拒绝在喜庆的场合露面。它真要出现的话，那一般都是悄无声息、不作张扬地不请自来；它所到之处都是最平凡无奇、日常普通的环境、场合，反正它就是不到那些显赫辉煌的场合露面。

衡量一个人是否幸福，我们不应该向他询问那些令他高兴的赏心乐事，而应该了解那些让他烦恼操心的事情；因为烦扰他的事情越少越微不足道，那么，他也就生活得越幸福。

如果微不足道的烦恼都让我们感受得到，那就意味着我们正处于安逸、舒适的状态了——在很不幸的时候，我们是不会感觉到这些小事情的。

高贵和卓越的人很快就领会了命运的教诲，能够顺应命运并且心存感激。他们会明白：在这世界上我们能够得到的只是教诲，而不是幸福。

人的内在拥有对于人的幸福才是最关键的。对于一个人的幸福……最主要的就是这个人自身的内在素质，它直接决定了这个人是否能够得到内心的幸福，因为人的内心快乐抑或内心痛苦，首先就是人的感情、意欲和思想的产物。人自身之外的所有事物，对于人的幸福都只是间接地发挥影响。

一个人所能得到的属于他的快乐，从一开始就已经由这个人的个性规定了。一个人精神能力的范围尤其决定性地限定了他领略高级快乐的能力。

对我们的生活幸福而言，我们的自身个性才是最重要和最关键的。

最直接带给我们幸福的莫过于轻松、愉快的感官。

高兴的心情直接就使我们获益。它才是幸福的现金，其他别的都只是兑现幸福的支票。

愉快的心情就是从健康的身体里长出的花朵。

我们的幸福十占其九依赖于我们的健康。只要我们保持健康，一切也就成了快乐的源泉；但缺少了健康，一切外在的好处——无论这些好处是什么——都不再具有意义。

如果要判断这个人是否幸福，那我们就必须问一问自己：这个人是否轻松愉快？如果他心情愉快，那么，他是年轻抑或年老，腰板挺直抑或腰弯背驼，家财万贯抑或一贫如洗——这些对他而言，都是无关紧要的：反正他就是幸福的。

痛苦和无聊是人类幸福的两个死敌。

每个人都要充分发挥自己的所能，努力做到最好。一个人越能够做到这一点，那他在自己的身上就越能够找到乐趣的源泉，那他也就越幸福。

通常人的幸福处境犹如一些小树林：从远处看过去，这些小树林显得很美；但靠近树林或者走进树林中以后，原先的那种美感就消失了。……我们经常羡慕别人的处境，原因就在这里。

要达到让人感到幸福的状态，那把人安置于一个“更好的世界”是远远不够的。要达到这一目的，人自己本身非得发生根本的改变不可。

如果时间以自身之力能把我们引向某种幸福的状态，那我们早已达到这样的幸福状态了，因为我们已经走过了无尽的时间。

一个人的能力需要得到发挥，并且他渴望看到发挥能力以后的结果。

一旦百无聊赖，人就像脱离了自己的原始本性。

为克服困难、阻碍而努力和奋斗是人的一种需要，这道理跟钻洞之于土拨鼠为必不可少是一样的。

排除障碍和困难可以让人享受到充分的乐趣。这些障碍和困难可以是物质方面的——如在日常生活中，在生意场上所碰到的；也可以是精神方面的——诸如在学问和研究中存在的问题。

生活在这一世界里，一个拥有丰富内在的人，就像在冬月的晚上，在漫天冰雪当中拥有一间明亮、温暖、愉快的圣诞小屋。

如果一个人内在充足、丰富，不需要从自身之外寻求娱乐，那么，这个人就是一个最幸运的人。

能够自得其乐，感觉到万物皆备于我，并可以说出这样的话：我的拥有就在我身——这是构成幸福的最重要的内容。

健康

一副健康、良好的体魄和由此带来的宁静和愉快的脾性，以及活跃、清晰、深刻、能够正确无误地把握事物的理解力，还有温和、节制有度的意欲及由此产生的清白良心——所有这些好处，都是财富、地位所不能代替的。

人的健康尤其远远地压倒了一切外在的好处。甚至一个健康的乞丐也的确比一个染病的君王幸运。

在我们患病、困顿的时候，每当念及在这之前没有疾病和痛苦的时光，就陡然让人心生羡慕——那些美好的日子就犹如不曾得到我们珍惜的朋友，它们简直就是失去了的天堂。

在健康、美好的日子里，这种情形应被我们时刻牢记在心，这样，我们就会备加珍惜和享受此刻的好时光。但我们却不加留意地度过我们美好的日子，只有到了糟糕的日子真正来临的时候，我们才会想念和渴望曾经有过的美好日子。

要活至高寿，不可或缺的条件是具备一副无懈可击的体魄。除此之外，我们有两种方法，这可以用两盏油灯的不同燃烧方式作解释：一盏油灯虽然灯油不多，但它的灯芯很细，能够点燃较长的时间；另一盏油灯虽然灯芯粗大，但它的灯油很足，它同样能燃上很长时间。在这里，灯油就好比一个人的生命力，灯芯则是对身体活力的任何形式的消耗和挥霍。

生命在于运动

在我们身体健康的时候，我们可以让身体的整体或部分承受负担和压力，借此可以把自己锻炼强壮，使身体习惯抵御各种各样的恶劣影响。

一旦我们身体的局部或整体出现了不健康的状况，那我们就要采用相反的做法：以各种可能的方式让患病的部位得到休养、恢复；因为患病或者虚弱的身体经受不起任何锻炼。

我们的肉体生活存在于不停的运动；内在精神生活也永远需要展开活动，或通过思想，或通过做事。

我们的生存根本上就是动荡不安的，因此，完全的静止不动很快就会变得令人难以忍受，因为它带来可怕的无聊。

闲暇

闲暇让人能够自由地享受意识和个性所带来的乐趣。所以，闲暇是人生的精华。

闲暇就是每一个人的生命存在开出的花朵，或者毋宁说是果实。也只有闲暇使人得以把握、支配自身，而那些自身具备某些价值的人才可以称得上是幸福的。

对于大多数人来说，闲暇只会造就一个无用的家伙，无所事事，无聊烦闷，他的自身变成了他的包袱。

睡眠

我们必须具有某种程度的体力才可以进入睡眠；太过疲倦、衰弱的体质都会妨碍我们获得睡眠。

对睡眠的需求是与脑生命的强度，因而与意识的清晰度直接成正比。

脑髓越发达——这是根据其数量和质量而言——脑髓活动越活跃，那所需要的睡眠则越多。

如果一个人越清醒，换句话说，这个人的意识越清晰，那他就越有睡眠的需要；因此，他也就睡得越沉和越长。

自己·他人

认识自己

从我们的所为我们了解到自己，正如从我们所承受的痛苦了解到我们的价值一样。

很多时候，我们比自己所相信的更加愚蠢，但在另一方面，则比自己认为的要聪明。事过境迁以后，我们才会有这个发现，并且那也是在经过比较长的一段时间以后。

我们的自身具有某些比我们的头脑还要聪明的东西。

我们在人生历程中所作出的重大举措和迈出的主要步伐，与其说是遵循我们对于何为对错的清楚认识，不如说是遵循某种内在的冲动——我们可以把它称为本能，它源自我们本质的最深处。

在事情发生以后，我们对自己的行事挑剔、批评，此时，我们根据的只是那头头是道，但其实是并不充分的、牵强的甚至假借的概念，并且把我们的事情与那些笼统的规律和他人的例子作比较……我们很容易就会不公正地对待自己。

也只有幸运地活至老年的人，才具备能力对自己一生中的对错从主观上和客观上作出判断。

每个人都有某些与生俱来的具体原则，这些原则深藏于每个人的血液和骨髓之中，因为这些原则是人们全部的思想、感情和意愿的结果。

人们并不是在抽象思想中认识到自己的这些原则的。只是当我们回首自己一生的时候，才会注意到我们其实无时无刻不在遵循着自己的原则行事，这些原则犹如一条看不见的绳线操纵着我们。

人的那些与生俱来的原则因人而异。人们各自随着这些原则的引领走向幸福或者不幸。

事实上，我们对于驱使自己做出这样的事情和不做那样的事情的真实动因的判断，经常是完全错误的，直至由于某一偶然的机会我们才最

终发现了秘密；我们才知道真实的动因并不是如我们所认为的那一个，而是另外别的。我们不愿向自己承认那真实动因，因为它与我们对自己的良好看法压根儿不相匹配。

我们想象自己没有做出某件事情是出于纯粹道德上的理由，但随后我们才了解到其实是恐惧阻止了我们的行动。因为一旦解除了任何危险，我们就马上做出这样的事情了。

在某些个别的例子里，我们甚至无法猜出自己行为的动因，我们真心认为自己不会受到某一动因的驱动——但这的确就是自己行为的真实动因。

人情世故

通常那些具有高贵本性和出众思想禀赋的人，会令人吃惊地暴露出缺乏对人情世故的了解，尤其在他们年轻的时候。他们因而轻易受到别人的欺骗，或者被他人引入歧途。但那些具有庸俗低下本性的人，却很快就懂得了在这世上站稳脚跟。

当我们缺少经验时，我们就只能对事情作出先验的判断……对于平常庸俗的人来说，他们先验的知识就是出于自我的角度对问题的看法；但对于高贵优越的人，情况可不是这样。正是因为这一点，他们和常人明显不同。在他们以自己的思想和做法掂估他人时，他们的算量就不是准确的了。

面具

我们这一经过文明教化的世界，只是一个巨大的假面舞会。

我们见到的骑士、牧师、医生、律师、神父、哲学家以及其他各色人等，都不是他们所显示的那样子，他们只是戴着面具而已。

女人则只有为数不多的面具选择。在大多数情况下，可供她们挑选的面具只有腼腆、贤淑、端庄、娴静。

社会上还有许多泛泛且缺乏特色的面具，就像多米诺骨牌一样划一、雷同。因此，我们举目所见都是千篇一律的货色。这些面具不外乎就是忠厚、老实、谦让、发自内心的关切和脸带笑容的友谊。

在大多数情况下，所有这些面具的后面都是些商人、小贩、投机分子。在这方面，做生意买卖的人构成了惟一诚实的阶层，因为只有他们才不带面具、以自身的样子示人。

我们在早年就必须了解到生活是一场假面舞会——这非常重要。否则，我们就无法明白许多事情，我们就会完全茫然失措。

社交

总的来说，我们全部的社交生活就是一出持续上演的喜剧。内涵丰富的人会觉得这些乏味、无趣，但平庸之辈却乐此不疲。

一个人对与人交往的热衷程度，与他的智力的平庸及思想的贫乏成正比。

人们在这个世界上要么选择独处，要么选择庸俗。除此以外，再没有更多别的选择了。

促使人们热衷与人交往的，是人们欠缺忍受孤独的能力——在孤独中，人无法忍受自己。

生活在社交人群当中必然要求人们相互迁就和忍让；因此，人们聚会的场面越大，就越容易变得枯燥乏味。

我们不应该驳斥别人的看法，而应该记住，如果试图使一个人放弃他的看法中的种种荒谬之处，那么，我们就算有玛土撒拉[(1)] 的寿命，也不会完成任务。

拘谨、掣肘不可避免地伴随着社交聚会。社交聚会要求人们做出牺牲，而一个人越具备独特的个性，那他就越难做出这样的牺牲。

每个社交聚会一旦变得人多势众，平庸就会把持统治的地位。

在泛泛和平庸的社交聚会中，人们对充满思想见识的谈话绝对深恶痛绝。

热衷与人交往其实是一种相当危险的倾向，因为我们与之打交道的大部分人道德欠缺、智力呆滞，或者反常。

一个人如果自身具备足够的内涵，以致根本没有与别人交往的需要，那确实是一大幸事；因为几乎所有的痛苦都来自与人交往，我们平静的心境——它对我们的幸福的重要性仅次于健康——会随时因为与人交往而受到破坏。

没有足够的独处生活，我们也就不可能获得平静的心境。

如果没有受到匮乏和无聊的驱赶，人们或许就会孤身独处，虽然其中的原因只是每个人都自认为很重要，甚至认为自己是独一无二的，而独自生活恰好适合如此评价自己的人；因为生活在拥挤、繁杂的世人当中，就会变得步履艰难，左右掣肘，心目中自己的重要性和独特性就会被大打折扣。

一般而言，一个人对社会交往的渴望程度与他的年龄大小成反比。

从这种意义上说，我们可以把社会人群比喻为一堆火，明智的人在取暖的时候懂得与火保持一段距离，而不会像傻瓜那样太过靠近火堆；后者在灼伤自己以后，就一头扎进寒冷的孤独之中，大声地抱怨那灼人的火苗。

他人对自己的看法

别人对我们的尊敬是我们强行从别人那里、违背他们的意愿获得的，所以，别人通常都把自己对他人的尊敬掩藏起来。

别人的尊敬能够给予我们内心更大的满足，因为它与我们的价值紧密相关；但别人对我们的喜爱并不直接与我们的价值连在一起，因为喜爱出自主观，尊敬却出自客观。

当我们终于清楚地了解到：在大多数人的头脑里面，都是些肤浅的思想和渺小的念头；这些人目光狭窄，情操低下；他们的见解谬误百出、是非颠倒——当我们了解到这些以后，我们就会逐渐对他人的评论淡然处之了。

一旦一个人不必惧怕别人，或者当一个人相信自己说的话不会传到被议论的对象的耳朵时，他就会不时地以轻蔑的方式议论别人。

每一个人首先是并且实际上确实是寄居在自身的皮囊里，而不是活在他人的见解之中；因此，我们现实的个人状况——这种状况受到健康、性情、能力、收入、女人、孩子、朋友、居住地点等诸因素的决定性的影响——对于我们的幸福，其重要性百倍于别人对我们的随心所欲的看法。

人们拼命追逐官位、头衔、勋章，还有财富，其首要目的都是为了获取别人对自己更大的敬意，甚至人们掌握科学、艺术，也是从根本上出于同样的目的。

我们对于他人的看法的注重，以及我们在这一方面的担忧，一般都超出了任何合理的程度。我们甚至可把这视为一种普遍流行的，或者毋宁说是人类与生俱来的疯狂。

我们必须清楚，人们头脑里面的认识和见解，绝大部分都是虚假荒唐和黑白颠倒的。因此，这些见解本身并不值得我们重视。

一旦不再担心和指望别人的看法，那奢侈、排场十之八九就马上销

声匿迹了。

我们无论要做什么，或者不做什么，我们首要考虑的几乎就是别人的看法。

只要我们仔细观察就可以看出，我们所经历过的担忧和害怕，半数以上来自对别人看法的忧虑。

每一个人都不可能看到自身之外的东西——我的意思是，每一个人在他人身上所看到的与这个人的自身相等，因为每个人只能根据自己的思想智力去明白和理解他人。

如果这个人的智力素质属于低级的一类，那么，别人的思想、智慧，甚至最伟大的天赋智力，都无法对他产生效果，他对别人拥有的思想水平也一无所觉。

别人对我们的喜爱总是出于私心，虽然个中原因因人而异。此外，我们获得别人喜爱的原因并不会让我们引以为豪。

我们受别人欢迎的程度和我们降低对别人的思想感情的要求相等同，并且，我们这样做必须出于真心实意，而不是虚情假意，也不是出于对他人的容忍，因为容忍植根于鄙视。

对待他人

如果我们不曾夸张地注重自己的价值与尊严，并因此怀有某种不相称的高傲；与此同时又清楚知道每一个人心中对他人的惯常想法和评判，那么，我们就不会对他人的侮辱感到怒不可遏——侮辱其实就是轻视别人的表示。

谁要是生活在人群当中，那他就绝对不应该拒绝和谴责任何人——只要这个人是大自然安排和产生的作品，哪怕这个人是一个最卑劣、最可笑的人。我们应该把这样一个人视为既成的事实且无法改变：这个人遵循一条永恒的、形而上的规律，只能表现出他的这个样子。

人本身的确就不愿意称颂别人，而是感兴趣和喜欢责备、非议别人，因为这样做就是间接赞扬了自己。如果人们发出了颂扬声，那就肯定是出于别的其他动机和考虑。

没有一个人能够改变自己的真实个性，这包括道德气质、认识能力、长相脾性，等等。

如果我们完全彻底地谴责一个人的本质，那么，这个人除了把我们视为他的仇敌，别无其他选择。因为我们只在这个人必须脱胎换骨、成为一个与那永远不可改变的他截然不同的人的前提下，才肯承认这个人的生存权利。

要在人群当中生存，我们就必须容许别人以既定的自身个性存在，不管这种个性是什么。

我们关心的只是如何使一个人以本性的内容和特质所允许的方式发挥他的本性，既不应该希望改变，也不可以干脆谴责别人的本性。

别人拂逆我们的心意，妨碍我们的行动，但他们这样做完全是出于一种严格的、发自他们本性的必然性，这与物体活动所根据的必然性一般无异。

针对别人的行为动怒，就跟向我们前进路上的一块石头大发脾气同

等的愚蠢。

对于许多人，我们最聪明的想法就是“我不准备改变他们，我要利用他们”。

我们要尽可能地避免对他人怀有敌意，但我们却必须注意每一个人的行为表现，并把它牢记在心，因为以此可以确定这个人的价值——至少是他对于我的价值，并据此确定对这个人所应采取的态度和行为。

必须永远记住：人的性格是不会改变的。无论何时，把一个人性格中的劣性忘掉，就跟扔掉了我们千辛万苦挣得的金钱一样。

常人在这一方面跟小孩相似：如果我们娇惯他们，他们就会变得淘气、顽皮。所以，我们不能太过迁就和顺从任何人。

一般来说，假如我们拒绝借钱给一个朋友，那我们不会失去这个朋友；但如果借钱给他，那我们反倒很容易失去了他。

如果我们对朋友保持一定的傲气和疏忽、大咧的态度，那我们不会轻易失去他们；但如果我们表现出太多的礼貌和周到，反而有可能失去这些朋友，因为我们的礼貌和殷勤会使朋友变得傲慢、令人难以容忍。朋友之间的裂缝也就由此产生了。

人们尤其不能忍受别人需要他们。一旦认定别人需要他们，必然的结果就是他们将变得傲慢、无礼。

对于一些人来说，只要我们与他们交往，经常跟他们谈话，或者以信任的方式同他们说话，他们就会变得粗鲁无礼；很快，他们就会认为我们应该容忍和接受他们的一切行为，就会试图越过礼貌的界线。

适合我们与之深交的人非常稀有，我们应该小心注意不要与低级、下流之辈太过亲近。假设一个人认为我需要他更甚于他需要我，那么，他就会马上觉得我好像从他那里偷走了某样东西；他就会试图获取补偿，把失去的东西拿回来。

我们在与人交往时能够拥有优势，全在于我们对对方没有要求，不

用依靠他们，并且让他们清楚地看到这一点。

我们应该不时地让别人感觉到我们可以没有他们，不管他们是男是女——这样做会增进友谊。

的确，在与大部分人交往时，如果我们的态度不时流露出一点点轻视的神气，那并不会产生什么害处；别人反倒会更加珍惜与我们的友谊。

如果某一个人确实对我们很有价值，那么，我们就应该把这一事实掩藏起来，犹如掩藏一桩罪行。

倾向和习惯于在私下默默留意和刻薄挑剔无论是别人的外在行为，还是别人不论做过的抑或不曾做过的事情的人，也因此是在改进和完善着自己。因为这种人起码有足够的正义，或者足够的骄傲和虚荣心去避免做出他们经常如此严厉、苛刻批评的事情。

在言词或者表情中流露出愤怒和憎恨是徒劳无益的，既不理智和危险，又可笑和流于俗套。所以，除了在行动上，我们不可以表现出憎恨或者愤怒。我们越能成功地避免由话语和表情上表示愤怒，就越能成功地通过行动把它表现出来。

对不少人我们可以态度礼貌、语气友好地说出真正无礼的话语，而又避免遭受直接的危险。

与他人交往

每一个人天生就有一副本领挤弄自己的五官，装出一副他想要表现出的样子。

一个人的面具纯粹是出于自己的个性而制作的，所以，这副面具跟他本人配合得天衣无缝，产生的效果极具欺骗性。一旦需要取悦他人，他就戴上这副面具。

无论如何，对一个我们刚刚认识不久的人，都应注意不要评估太高。否则，十之八九我们都会失望、羞愧，甚至招来祸殃。

无论如何，我们不应该从他人那里，或者从自身之外期望太多。他人对我们所能做的只是极为有限。

显示自己的聪明智慧，其实就是间接地指责别人愚蠢和无能。

一个人假如把自己精神思想方面的优势确凿无疑地显示出来，尤其是在其他人面前这样做，那就是一种极端鲁莽、冒失的行为。

他人并不都是些经我们加深了解以后，就会取得我们的好感和赞许的人。相反，我们知道，除了一些很稀有和幸运的例子以外，我们碰到的除了是人性缺陷的标本以外，不会是别的东西。

对别人所说的话千万不要太过当真。不能对别人有太多的期待，无论在道德上抑或在思想上。

对于别人的看法，应锻炼出一副淡漠、无动于衷的态度，因为这是培养值得称道的、宽容的、一个最切实可行的手段。

在与别人谈话时，我们不要试图矫正别人，尽管我们所说的话出于善意；因为冒犯和得罪别人是很容易的，但要对此作出弥补，如果不是不可能的话，也是相当困难的。

如果我们碰巧听到别人说出的荒谬言论而让我们生气，我们就要想象这只是一部喜剧中的两个愚人之间的对话。

这一事实久经证明：谁来到这个世上，一本正经地在最重要的问题上教育人们，那么，如果他能全身而退就已经是万幸的了。

与众人应该保持一种尽量客观的联系。这样会使我们避免与社会人群有太过紧密的联系，这也就保护自己免遭别人的中伤和侮辱。

如果一个人以为通过显示自己的聪明和思想就能博得社交人群的欢迎，那么他就的确是个不谙世故的毛头小子！

对绝大多数人来说，一个人表现出聪明和思想只能激起人们对他的憎恨和反感；并且，这种憎恨和反感因为这一原因而变得更加强烈：感觉这些情绪的人找不出理由抱怨引起这些情绪的原因，他们甚至必须把这些原因掩藏起来，不让自己知道。

如果一个人在谈话的对方身上观察和感觉到了某种智力上的优势，那么，这个人就会得出这样的结论：对方肯定也在同等程度上观察和感觉到自己在智力上的劣势。这是他在私下里、对此并不清楚意识到的情形下得出的结论。这结论会刺激起他无比的愤慨和怨恨。

对别人表现出低劣的精神思想确实是值得推荐的行为，因为正如温暖使我们的身体舒服，同样，感觉到自己的优势对于我们的精神也是惬意的。

无论拥有哪一类型精神思想方面的优异素质，都会使自己孤立起来。人们憎恨他人这方面的优势，避之唯恐不及。

如果我们怀疑一个人在说谎话的时候，我们应该假装相信他所说的话；因为这样他就会变得放肆大胆，就会更加有恃无恐地说出谎言而最后拆穿自己。

如果我们发现一个人的话部分地泄露了他其实想掩藏起来的真相，那我们就应该装出一副不相信的样子。由于受到这样的抵抗刺激，他就会调动其余的真相以应战了。

我们必须把自己的个人私事视为秘密。凡是我们的相熟朋友无法亲眼看到的事情，我们都不要让他们知道。这是因为随着时间和形势的变

化，他们对我们那些最无可挑剔的事情的了解，都会给我们带来不利。

大致说来，我们更应该通过不曾说出口的话语，而不是经由说过的话来显示我们的见解。选择前者是聪明的，而采用后者则是虚荣心使然。

我们到处都可看到人们做出给人看的一副忠厚、老实的样子；这些表面功夫都极力做得让人无可怀疑，但只要别人稍有迹象在怀疑他们的忠厚、老实，就会刺激起这些人的极大反感，并随时触发他们的雷霆之怒。也只有不谙世事、头脑简单的人才会立即把表面上的忠厚、老实当真视为发自温柔的道德情感或者良心。

谈话

大部分人都脱离不了主体的“我”，根本上他们除了对他们自己以外，不会对别的事情感兴趣。

别人所说的话马上就让他们联想到自己，别人无意中说的一句话，只要稍微涉及他们个人自身，就能吸引他们的全部注意和占据他们的全副精神；他们也就再没有剩余精力去理解谈话的客体方面的内容。

推理、辩论一旦与人们的利益和虚荣心相抵触，那就再不会产生任何效果。

在谈话中，人们的注意力容易分散；他们轻易就会觉得受到别人的侮辱和伤害。

名声

获取名声是困难的。但保存名声却非常容易。

唾手可得的名声，其失去也是转眼间的事情——这在拉丁成语中叫做“来得快，去得也快”。

名声只是喂养我们的骄傲心和虚荣心的异常稀罕、昂贵的食物；除此之外，它就什么都不是了。

任何优秀的东西都只能慢慢地成熟。流芳后世的名声就好比一株慢慢成长起来的橡树。

要维持长久的名声，需时很长才能奠定起来；要得到延绵多个世纪的名声，经常必须以得不到同时代人的赞许为代价。

那得来全不费功夫、却昙花一现的名声，只是寿命不过一年的快速长成的植物；虚假的名声则是迅速茁壮起来，但很快就被连根拔掉的杂草。

一个人越是属于他的后世，亦即属于整个人类大众，那他就越是不为自己的时代所了解，因为他的贡献对象不仅是他的时代，他为之奉献的是整个人类。

同时代的人的赞语根本就和一个街边妓女没有两样：她已受尽成千上百个下流家伙的玷污。谁还会对这一娼妇产生欲望？谁还会以得到她的青睐为傲？又有谁不会鄙视她、拒绝她？

流芳后世的名声却是骄傲、矜持的绝色美人，她只把自己献给配得上她的人，献给胜利者和难得一见的英雄。

真要成就一番伟业、创造出一些能流芳后世的东西，主要的条件就是：不要理会同时代人及其意见、观点，以及由此产生的赞语抑或批评。

创作旨在给人以教益的作品，比起写作供人们娱乐消遣的作品更难

获取名声。撰写哲学著作以获取名声是最困难的，因为这些著作给人们的教益并不确定；另外，它们也没有物质上的用处。

那些写作配享声誉的作品的作者，假如不是出于对自己事业的热爱，并且在写作的时候能够自得其乐，而是受着要获取名声的鼓动去写作，那么，人类就不会有或者只会有很少不朽的著作。

每一个人都只能理解和欣赏与自己的本性相呼应的东西。

就算是最强有力的手臂，如果甩出的是一件很轻的物体，那也无法给予这轻物足够的力量，让它飞得很远，并且有力地击中目标。这轻物很快就会坠落地面，因为这轻物本身没有物质性的实体以接收外力。美妙和伟大的思想、天才创作的巨作，也会遭遇同样的情形——如果接受这些思想的都只是弱小、荒诞的头脑。

由于人们思想水平的低下，所以——优秀人物很少被人发现，他们能够获得人们的承认和赏识就更是稀奇的事情。

名声这种外部显示可不是万无一失的，因为盛名之下，其实可能难副。另外，作出了非凡贡献的人却有可能欠缺名声。

让人们得到幸福的并不是名声，而是借以获得名声的东西；因而它在于成绩、贡献本身，或者更准确地说，让人得到幸福的是产生出这些成绩和贡献的思想和能力，不管这两者的性质属于道德方面抑或智力方面。

我们羡慕一个伟人，并不是因为这个人被那些缺乏判断力、经常受到迷惑的大众视为伟人，而是因为这个人确实就是一个伟人。

虚假的名声也有变了味的时候。尽管为了自身的利益，这些人自己欺骗自己，但处于自己并不适应的高度，他们会感到阵阵的晕眩；或者他们会觉得自己不过就是一个赝品而已。

徒有虚名的人，就好比伪造遗嘱骗取了财产的人。

徒有虚名的人害怕最终被人剥去面具和遭受罪有应得的羞辱，尤其

在有识之士的额头，他们就已经读到了将来后世的判决。

最真实的名声，亦即流传身后的名声，并不为这名声的主人知晓，但人们仍然会认为他是一个幸运的人。他的幸运就在于他具有借以获取名声的非凡素质，同时，也在于他能有机会发展和发挥了这些素质，并能以适合自己的方式行事，从事他满怀喜悦地投身其中的事情。因为只有这样产生出来的作品，才能获取后世的名声。

流芳后世的名声的价值在于这一名声的实至名归，这才是这种名声的唯一报酬。

对于那些深思的人来说，同时代喧哗的赞美声价值很低，因为他们听到的不过是为数不多的几个声音在引起回响罢了。

人们如果让与己相同或者相关学问领域的人得到名声，那说到底就等于剥夺了自己在这方面的名声。

赞扬别人只能以自己的名声为代价。

诚实

在人与人之间的交往中，人们之所以普遍做出诚实的行为，之所以把强调和鞭策自己要正直、诚实行事的座右铭置之案头，主要就是迫于这两种外在的因素：第一是法律秩序——借助于法律秩序，国家权力才可以保护每一个人的权利；第二是在社会上立足和谋生所公认必需的良好的信誉。

在文明社会里，只不过是由更狡猾者获得更多权利，取代了更强力者获得更多权利。

富有者经常的确是很讲究诚信的，因为他们发自内心欢迎某一规则和谨守某一格言——假如人人遵守这一规则和格言，就可确保他们的全部财产以及通过这一财产所优先享受到的诸多好处的话。因此，这些富有者是真心实意地承认和拥护“每个人都应得到属于自己的东西”这一根本原则……事实上，他们对诚、信有着某种客观上的亲近和执著，并下定决心把诚、信奉为神圣不容侵犯。富有者之所以这样做，纯粹是因为诚、信构成了人与人之间的所有自由交往、保持良好秩序和保障自己财产的基础。

礼貌

礼貌的言行就像假币，在使用假币时也吝啬、小气就是不智的表现，而慷慨施予则是聪明的做法。

礼貌的行为就是人们在日常交往的小节方面，默契、有计划地掩饰起自己的利己本性。这（礼貌）当然被视为虚伪的行为。尽管如此，人们仍然要求别人做出礼貌的行为，仍然赞扬礼貌的行为。因为用礼貌外衣掩藏起来的东西，亦即人的自我和利己之心，实在是丑陋和难看，人们不会喜欢看到这些令人厌恶的东西——虽然大家都心知肚明：人人都有这种利己之心。

礼貌就好比我们宁愿用布帘把难看的东西遮挡起来。

保持礼貌就等于我们订下一条闭嘴保持沉默的协议：我们都将互相忽略和避免责备对方在道德上和智力上的缺陷。

因为礼貌的缘故，我们的缺陷就不会轻易暴露出来，这对大家彼此都有好处。

保持礼貌是一种明智的做法，因此，不礼貌的言行就是愚蠢的。

随意地和不必要地以不礼貌的方式对待别人，因此与人结下怨仇，就犹如自己放火烧掉自己的房子一般疯狂。

蜡在本质上是坚硬和易脆的，但稍加温暖就会变得柔软，人们就可以把它随意捏成喜欢的形状。

同样，运用礼貌和友好，甚至使一个执拗和敌视他人的人也变得顺从和与人方便。所以，礼貌之于人就犹如温暖之于蜡。

我们应该时刻记住一般常规的礼貌，只是一副张开了笑脸的面具。所以，当别人偶尔挪动或者片刻收起他们的面具时，我们可不要大惊小怪。

对于我们来说，相当幸运的是，人们以聪明和礼貌掩藏起彼此间的

恶意，不让我们看到这种憎恶情绪其实是多么普遍的存在，那“众人之间的相互混战”——至少在人们的思想里——是如何持续的进行。

友谊

真实不虚的友谊有着这样的一个前提：对朋友的痛苦、不幸抱有一种强烈的、纯客观的和完全脱离利害关系的同情。这也就意味着我们真正与我们的朋友感同身受。

正如流通的是纸钞而不是真金白银，同样，在这个世界上，流行的不是发自内心的尊重和真正的友谊，而只是做得尽量逼真和自然地显示尊重和友谊的表面功夫。

真正的友谊就像那些硕大无朋的海蛇那样，要么只是一种传说，要么只存在于另外别的地方，我不知道到底为何者。

检验一个人是不是我们真正的朋友，除了一些需要得到朋友的确切帮助和作出一定牺牲的情形以外，最好的时机就是当我们告诉他恰逢某样不幸的时候。在这一刹那，他的脸上要么显示出一种真心的、不含杂质的悲哀，要么就是一副镇定自若的样子；或者他会流露出某种别样的表情，后两者都证实了拉罗什福科的那句名言——“从我们最好的朋友所遭遇的不幸，我们总能找到某样并不会使我们不悦的东西。”

朋友间分隔太远和长时间互不见面，都会有损朋友之间的友情，尽管我们并不那么乐意承认这一点。

患难之交真的那么稀有吗？恰恰相反，我们一旦和某人交上了朋友，他就开始患难了，就向我们借钱了。

每个人都会出于天性靠近会给他带来这种优越感的物体，犹如他本能地走向阳光或挨近一个火炉一样。那么，这样的物体对男人而言，就是精神思想素质明显低劣的人；对于女人就是相貌不如自己的人。

一般来说，在男人当中，愚蠢无知的人会受到欢迎；而在女人当中，相貌丑陋的女人能够让人喜爱。这些人很容易就会获得心地很好的美名，因为每个人都需要为自己的喜爱找一个借口，以欺骗自己和欺骗他人。

长相很美的女子永远找不到同性的朋友，甚至连普通的女伴都找不到。

我们信任和透露秘密给别人，大部分是因为我们的懒惰、自私和虚荣。懒惰，是由于我们自己不去作考察、发现的功夫和保持警觉，而宁愿信任别人。自私，是因为谈论自己的需要引导我们把一些秘密泄露给别人。虚荣，是因为我们谈论的事情是我们引以为豪的。

---

(1) 玛土撒拉是《圣经》中一位最长寿的老人，活了969岁。——译者注

人的心理

报复

每一个受到不公正对待的人，内心自然都会燃起报复的炽热渴望。

我们只须看看人们所作出的那许许多多的牺牲，目的只是为了享受报复所带来的乐趣。而所有这些报复行动都无补于已经遭受的损害。

我们由于天灾或者偶然，或者命运的原因所遭受的痛苦……并不像别人任意加在我们身上的痛苦那样，让人难以忍受。因为我们承认大自然和偶然就是这一世界本来的统治者，并且，我们看到自己经由这两种原因所遭受的损害，每个人也都会同样遭受。

别人任意给我们造成的痛苦除了本身的伤害和损失以外，还有某样相当奇特和苦涩的东西；也就是说，它让我们感受到了别人的优势——不管那是通过武力抑或狡猾——和相比之下自己的无能。

如果可能的话，造成了的伤害、损失可以设法弥补；但那额外的苦涩，亦即这一想法“我必须忍受你的这些！”却经常给我们带来比原来的损害更多的痛苦。而要中和这种痛苦也就只能运用报复的手段。

通过损害那损害了我们的人——不管运用武力抑或狡猾——我们也就显示了自己的优势，并由此一举抹去了他所显现的优势。这为我们带来了我们热切渴望得到的一种情绪上的满足。

一个人越高傲或者虚荣心越强，那么，他就越加热切地渴望复仇。

正如每一个愿望在实现了以后才让我们发现，这愿望或多或少只是一种假象，复仇以后的感觉也是同样如此。在许多情况下，期望从复仇中获得的快感，由于同情的作用而变了味道。并且，我们做出的报复行为会在以后的时间撕扯我们的心，我们的良心也备受折磨，因为促使报复的动机已经不再发挥作用，剩下与我们面对的只是表明我们狠毒的证据。

利己

一般来说，所有人的行为都是出自利己之心，我们每次在试图解释人的某一行为时，都应该首先从这一观点出发。

基于同一道理，我们试图把某一个人引往某一目标时，具体采用的手段无一例外都是围绕这个人的利己心而设计出来。

人的利己心就其本质而言是无限度的：人们希望绝对地保住自己的生存；希望自己的生存绝对地摆脱一切苦痛（这些包括所有的匮乏和欠缺）；希望保持最大限度的健康与舒适；希望享受有能力享受到的一切快乐；并且尽可能地在自己身上培养出多一些享受多种乐趣的能力。

无数的个人都惟独只把自己视为真正、实在的——至少在实际方面——而其他人则在不同程度上只被视为虚幻的影像。

这一利己心使人与人之间时刻分隔着巨大的鸿沟。如果真的有人跨越这一鸿沟给别人施以援手，那就会像奇迹一样地引起人们的诧异和得到人们的赞扬。

嫉妒

嫉妒是一种道德上的劣性。一旦一个人获得了名声，那名声就会使他处于高于众人的位置，而别人也就因此被相对贬低了。所以，每一个作出非凡成绩和贡献的人所得到的名声，是以那些并不曾得到名声的人为代价的。

由此我们可以明白，为何优秀出色的东西甫一露面，不论它们属何种类，就会受到数不胜数的平庸之辈的攻击。他们联合起来，誓要阻止这些东西的出现；甚至尽其所能，必欲去之而后快。

嫉妒之情对于人来说是自然的，与此同时，它既是一种罪恶，又是一桩不幸。因此，我们应该把它视为破坏我们幸福的敌人，应该像对付恶魔一样消灭它。

没有哪一种恨意能像嫉妒那样难以消除。因此缘故，我们千万不要无休止地给它以强烈的刺激；相反，我们最好放弃享受这种快感，一如放弃其他许多的快感乐趣，以免遭受其带来的后果。

容易引起别人嫉妒的人理应采用的办法，就是与嫉妒者保持相当的距离，尽量避免与他们接触，以便双方之间始终保留一道巨大的鸿沟。如果不可能做到这一点，那么，最好的办法就是在受到嫉妒者的攻击时，能够保持最大限度的从容镇定，因为导致嫉妒者发起攻击的原因足以抵消他们的攻击。

一个本性庸俗的人在面对自己的对立面时，内心会产生抵触情绪，而秘密煽起这股情绪的就是他的嫉妒。

如果嫉妒是因别人的个人素质而起，那是最难根除，也最是狠毒。因为在这种情形里，并没有给嫉妒者留下哪怕一丝希望。

这种针对别人素质的嫉妒也是最下作的，因为嫉妒者憎恨的是他本来应该崇敬和热爱的东西。

嫉妒作为与同情相对立的情绪只要是局限于上述的程度范围之内，

那嫉妒就是人之常情。确实，恐怕无人能够完全摆脱得了这种情绪。

看到别人享有快乐和占有财产时，我们就会备感自己在这方面的欠缺——这是自然的，并且是无法避免的。只不过这种感觉不应该引起我们憎恨比自己更幸福的人罢了，但真正的嫉妒却正好发挥出这样的作用。

如果不是因为别人交上好运、得到纯属偶然的机会，或者获得别人眷顾等，只是因为别人获得了大自然的赐予，自己就妒火中烧——那就是最不应该的，因为一切与生俱来的东西都有其形而上的基础。也就是说，这样的安排有其更高层次的公正、合理。这可以说是神灵的一种恩赐。

不幸的是，嫉妒却反其道而行之：针对别人自身优异素质的嫉妒偏偏最是难以消除。所以，具有头脑智力甚至天才思想的人，在这世上如果无法横眉冷对嫉妒者的话，那他们就必须首先乞求别人原谅自己的才能。

如果别人的嫉妒纯粹是因财富、地位或者权力而起，那这种嫉妒通常仍然可以与嫉妒者的自我抗争一番，因为这些嫉妒者会考虑到在某些情况下，他们毕竟可以指望从其嫉妒的对象那里获得帮助、接济、保护、提携，或者从这些人的享受中分取一杯羹；又或者起码能够有机会和这种人交往，沾上从这些尊贵之人身上折射的余晖，甚至分享这种人的荣耀。获得诸如此类实惠的一丝希望总是存在的。

对于大自然的馈赠和个人的优越素质，例如，女人的美貌和男人的智力，我们无法平衡自己的嫉妒，因为我们没有上述诸如此类的希望和安慰。这样，除了只是对这些受惠者怀有苦涩和无法消除的恨意以外，别无其他。

嫉妒者的处境相当不幸和尴尬：一旦别人明白了自己发出攻击的原因就是嫉妒，那所有这些攻击就顿时失去威力。

这种嫉妒会被小心翼翼地掩藏起来，一如那些不敢示人的肉欲罪过一样。嫉妒者就只能费尽狡猾的心机，先行为其嫉妒乔装打扮，然后在

别人不明就里的情况下对自己嫉妒的对象暗下杀手。这种嫉妒也就把人折腾成为伪装大师。

招致别人嫉妒的素质越出色，那具备如此素质的人就越加陷入孤独。

嫉妒也通过莫名其妙的憎恨情绪暴露出自己——这种憎恨能够抓住最细小并且经常只是想象出来的借口突然爆发。

尽管嫉妒的家族分布广泛，但我们仍然可以从人们众口一词赞美自谦中一眼认出嫉妒的存在；把自谦称为美德的做法，就是为了让平庸之辈获益而想出来的狡猾招数。

没有什么比看见别人暗地里被嫉妒折磨，并且疲于玩弄花样，更让我们的自尊和高傲受用的了。

我们永远不要忘记：嫉妒总是与憎恨相伴随。我们一定要小心别让怀有嫉妒心的人成为自己表里不一的朋友。为此理由，能够发现别人的嫉妒对于我们自身的安全是很重要的。

我们要研究、琢磨透彻别人的嫉妒心理，以便破解他们的招数，因为嫉妒的人到处都有，并且总是神不知、鬼不觉地活动在我们的周围；或者就像那些有毒的蟾蜍一样，出没在黑暗的洞穴。

拥有卓越的思想优势比起任何一切都更有效地使自己孤立起来，并招致别人的憎恨——起码是在私下里。

幸灾乐祸

没有什么比一个人发自内心的、纯粹的幸灾乐祸的心理，更确切地显示出这个人卑劣、恶毒的内心和道德上的一无是处。

幸灾乐祸恰恰是同情的对立面。幸灾乐祸不是别的，而是无能的残忍。

人性中最糟糕的特性始终是对别人的痛苦所感受到的快意，亦即幸灾乐祸。

因为幸灾乐祸与残忍密切相关，所以，幸灾乐祸与残忍行为的关系，的确就像理论与实践一样。

总的来说，幸灾乐祸出现于同情本应现身的地方，而同情作为幸灾乐祸的对立面，却是名副其实的公义和博爱的真正源头。

幸灾乐祸却是魔鬼的特性，它的冷嘲热讽活脱脱就是地狱发出的笑声。

幸灾乐祸刚好出现在同情本应占据的位置；但嫉妒却只在没有引发我们同情的机会的情况下，并且是在恰恰相反的情形才会出现。

虚荣与骄傲

虚荣和骄傲之间的差别在于：骄傲就是确信自己拥有某一方面的突出价值，但虚荣则尽力让别人确信自己拥有某一方面的突出价值。

在大多数的情况下，伴随着虚荣的还有这样一个隐藏的希望：通过唤起别人的确信，能够使自己真的拥有这一份确信。

虚荣是从外在因而是间接地努力试图获得自我敬重。

骄傲是发自内在的、直接的自我敬重。

虚荣使人健谈，骄傲却让人沉默。

虚荣的人应该知道：要获得自己梦寐以求的别人的高度评价，如果他保持沉默，而不是夸夸其谈——哪怕他的嘴里可以说出最美妙最动听的话语——他将更加容易和更有把握地达到目的。

不是任何人想骄傲就能骄傲得起来，他顶多只能装扮成一副骄傲的样子。

只有对自己的突出长处和非凡价值有一种发自内在的、坚定的和不可动摇的确信的人，才可以真正骄傲得起来。他的这一确信或许是错误的，或者这一确信只是基于一些外在和泛泛的优点。但这一点与他的骄傲是无关重要的，如果这一确信真正、确实存在的话。

无论哪一个人，只要他拥有某一方面的优点，就要把自己的优点记在心上，不要把它忘了。因为如果我们善意地忽略自己的优点，在与他人的交往时也与他人一道错误地视自己与他人是一个样，那么，他人就会公开坦白地把我们认定为就是这个样子。

辉煌、热闹的喜庆场面大都只有空洞的内核，某种不和谐总会出现。因为这些喜庆气氛，实在与我们那贫乏和苦难的生活格格不入。

获取幸福的错误方法莫过于追求花天酒地的生活，原因就在于我们企图把悲惨的人生变成接连不断的快感、欢乐和享受。这样，幻灭感就

会接踵而至。

希望

希望就是把渴望某一事情的发生混淆成认为这一事情很有可能发生。

被希望抛弃了的人，恐惧也同样放过了他。这就是“绝望”一词的含义。

希望的实质就是：当意欲的仆人——智力——无法向意欲提供意欲之所愿时，意欲就强迫智力充当安慰者的角色，起码把这可欲之物向意欲映照出来，以童话故事逗哄主人，就像保姆对待小孩子那样；智力必须把这些童话故事精心修饰，务求做得惟妙惟肖。

绝望

当一个人甚至走到这一地步：相信他不情愿的事情肯定会发生，而他渴望的事情绝对不会发生——绝对不会发生是因为这是他渴望的事情——那这样一种状况确实就是我们所说的绝望了。

执拗

所有执拗、顽固都是因为意欲强行挤进了认知的地盘。

愤怒

愤怒很快就会造成一种假象，那是由愤怒的理由被出奇地歪曲和夸大了所致。这种假象本身又加剧了愤怒，而加剧了的愤怒又再度夸大了这一假象。这种互相作用持续加剧，直至形成贺拉斯所说的“刹时的暴怒”。

憎恨与鄙视

憎恨是心的所为，鄙视则是头脑的事情。

憎恨与鄙视都不在我们的控制之下：一个人的心是无法改变的，它受着动机的驱动；而头脑则根据不变的定律和客观的材料作出判断。

憎恨和鄙视肯定是互相对立，并且彼此排斥的。

货真价实的鄙视正好是真正的骄傲的背面，它是深藏不露的。谁要是把鄙视表现出来——只要他想让别人知道他根本瞧不起别人——那他就已经流露出了某些尊重的痕迹。

真正的鄙视就是坚信一个人是毫无价值的，这种鄙视可以与体谅和容忍并存而相安无事。

为了我们自身的安宁和安全，我们可以通过体谅和容忍以避免激怒我们鄙视的对象，因为每个人都可以做出危害他人的行为。

一旦那种纯粹、冷静和发自内心的鄙视表现了出来，那就会换来对方的极度憎恨，因为受到鄙视的人并没有能力以同样的武器还击。

造作

造作的行为总会引起别人的鄙视。首先是因为它造假和欺骗，这样，它就是懦弱的行径，因为欺骗源自恐惧；其次，造作是我们对自己的某种自我谴责和贬低，因为我们试图显示出一副我们认为比自己更好但其实又不是的样子。

精心打扮，假装具有某种素质，其实就是承认自己并不具备这样的素质。

不管一个人是冒充拥有勇气、机智、学问、智慧，抑或吹牛以显得情场得意、有钱、有地位或任何其他，我们都可以从这种假冒行为得出结论：这个人正是在这一方面有所欠缺，因为如果我们真的拥有这方面的素质和长处，那我们并不会想到故意去显示、炫耀它——想到我们的这一份拥有，我们就已经心满意足了。

悔疚

愿望无法实现的苦痛与悔疚留下的苦痛相比是不足道的：前者的前景是开放的、无可估量的将来时光，但后者面对的是无法挽回地成了既成事实的过去。

谦虚

一个英国人曾经幽默、正确地指出："'优点、功绩'（merits）和'谦虚'（modesty）除了两词开首的字母以外，就没有任何其他的相同之处了。"

我总怀疑那些谦虚的名人这样谦虚，或许是真有其苦衷呢。

那些热切、坚决要求别人表现谦虚的人的确就是草包无赖，亦即自身没有价值、不曾作出任何贡献但又眼红别人成就的人；是大自然的批发产品，也是芸芸众生中的平凡一员。

对于平庸的人来说，谦虚只是诚实而已；但对于具有非凡能力的人而言，谦虚却是一种虚伪。

无聊

无聊是人们无数痛苦的间接根源。人们为了驱赶无聊，不择手段寻求娱乐、社交、奢华、赌博、酗酒，等等，这些给人们带来的只是各式各样的懊丧、不幸以及金钱损失。

人们的好奇和喜欢打听——这可以从他们四处张望、暗中打探别人的事情看得出来——是因为无聊的缘故。

人们需要外在的活动是因为他们没有内在的活动。一旦他们有了内在的活动，那外在的活动就成了一种麻烦，很多时候的确就是某种可恨的骚扰和负担。

贪欲

满足人的需求本来只是比满足动物的需求稍为困难一点，但为了加强其欲望获得满足的快感，人却是有目的地增加自己的需求。奢侈、排场、烟酒、鸦片、珍馐百味以及其他与这些相关之物就是由此而来。

节制

所有的局限和节制都有助于增进我们的幸福。

我们的视线、活动和接触的范围圈子越狭窄，我们就越幸福；范围圈子越大，我们感受的焦虑或者担忧就越多。因为随着这一范围圈子的扩大，我们的愿望、恐惧、担忧也就相应增加。

所有局限制约——甚至精神方面的——都有助于增进我们的幸福。原因就在于意欲受到的刺激越少，我们的痛苦也就越少。

尽可能的外在限制更能增进人们的幸福，这些限制甚至是幸福所必不可少的。关于这一点可以从这一个例子看得出来：田园诗歌——这些唯一注重描绘人的幸福的诗歌——主要地和一成不变地表现那些在狭窄的环境过着简朴生活的人们。

我们生活的关系应该尽可能地简单，甚至单调地生活，只要这不至于产生无聊，都会有助于增进我们的幸福。因为这样，我们就更少地感觉到生活，并因此更少地感觉到生活的重负，而重负本来就是生活的本质。这样，生活流淌就像一条波澜不惊、漩涡不起的小溪。

我们应该给我们的愿望规定一个限度，节制我们的欲望，控制我们的愤怒，时刻牢记这一事实：在这世上有许多令人羡慕的东西，但我们只能得到其中微乎其微的一小部分，相比之下，许许多多的祸患却必然地降临在我们的头上。

宽容

要让自己容忍别人与己相反的观点和耐心对待别人对自己看法提出的异议，最行之有效的方法或许就是记住这一点：我们自己何尝不是对于同一审视对象经常性地连续变换截然相反的看法？

我们不也是甚至在短短的时间之内抛弃某一看法，然后又重拾这一看法，最后又接受了与此相反的观点吗？这一对象在不同光线的映照下显现出不同的样子，我们据此而相应改变自己的观点。

同样，在我们发表与别人看法相抵触的意见时，没有比这一说法更能争取别人好感的了："我以前也持有与你一样的想法，但现在……"等等。

原谅

原谅和忘记就意味着扔掉我们获得的昂贵经验。

如果某一个与我们有交往和关联的人暴露出某种令人不快或者令人恼火的行为，那么，我们就要问一问自己：这个人真的这样有价值，以致我们愿意忍受他的行为吗？因为这同样的行为必将一而再、再而三地变本加厉地发生。

反省

要过一种深思熟虑的生活，并且能从生活经验中汲取一切有益的教训，我们就必须勤于反省，经常回顾做过的事情和曾经有过的感觉与体验；此外，还要把我们以前对事情的判断和现在的看法，以前订下的计划及追求和最终得到的结果及满足互相比较。

如果一个人耽于世俗事务或者纵情于感官享受，对过去了的事情不加回想，而只是随波逐流地生活，那么，他对生活就欠缺清晰、周密的思考，情感就会杂乱无章，思想也夹杂着某种程度的混乱不清。这些都可以从这个人说出的短小、破碎、突兀的词句看得出来。

意欲（性格）与智力的关系（人的心理运作过程）

意欲作为自在之物，构成了人的内在、真正和不可消灭的本质；就其本质而言，意欲却是没有意识的。

意识是以智力为条件，智力则纯粹是我们存在的一个偶然罢了：智力是大脑的一种官能，而大脑连同与其紧密相连的神经和脊髓，只不过是人的机体结出的果实，一个产物。

事实上，只要大脑并不直接插手机体的内在运作，只是通过调节机体与外在世界的联系，为保存自身的目的服务，那它就是一个寄生体。

不仅在最狭窄意义上的意愿和决定关乎我们的意欲，甚至所有包括追求、愿望、逃避、希望、害怕、喜爱、憎恨的东西，一句话，一切直接构成我们的喜、怒、哀、乐的东西，都显而易见是意欲受到影响的结果，是符合意愿或者与意愿相反的激动和缓和。

智力还没来得及反对，意欲就已经投入了行动。

智力只是意欲的奴仆，它不像意欲那样以一己之力和冲动就能活动起来。因此，智力被意欲轻易地撵到了一边；主人的一个示意就使智力闭上了嘴巴。而在智力方面，尽管智力费尽九牛二虎之力，它也无力让意欲哪怕短暂停顿一会儿，以便及时进献一言。

智力对于意欲做出的决定，在开始的时候并不知情。

智力为意欲提供了动因，这些动因如何发挥作用却只是在后来，也就是全然后验地为智力所了解；这就好比做化学实验的人把试剂混合了以后，现在就静待结果的出现。

事实上，当意欲真正下定决心和在私下里做出决定的时候，智力是置身局外的；它有时候只能透过偷窥和出其不意的方式，才可以对意欲的决定和打算有所了解。

我们通常都不知道自己渴望什么或者害怕什么。我们可以积年抱着

某种愿望，却不肯向自己承认，甚至让这一愿望进入我们清晰的意识，因为我们的智力不会同意知道这些事情，否则，我们对自己的良好看法就会因此不可避免地受到损害。

虽然智力为意欲提供了动因，智力却无法深入意欲做出决定的秘密作坊。智力虽然是意欲的贴心密友，但这一贴心密友可不是对什么事情都知道得一清二楚。

有时候，当我们做出了某一重要和大胆的决定时，那只是意欲对智力做出了一个承诺而已；我们的内心仍经常保留着一丝不肯坦率承认的疑问：我们对于这样的决定是否当真，在执行这一决定时是否会犹豫、退缩，抑或能够坚定不移、贯彻始终？因此，只有在做出具体的行为以后，我们才可以确信自己做出的这一决定是否出于真心实意。

缰绳、嚼子之于野性难驯的高头大马，就等于人的智力之于意欲。对待意欲，我们只能通过智力这一缰绳加以引导，采用教育、劝告、训练等方式，因为就其本身而言，意欲是一种狂野、激烈的冲动，一如飞流直下的瀑布所展现出来的力量。到了盛怒、狂喜、绝望等时刻，意欲紧紧地咬住嚼子，脱缰狂奔，放纵自己的本性。而在咆哮、发狂但又神智尚存的时候，意欲则完全挣脱了嚼子和缰绳，把原初和根本的性子暴露无遗，并显示出智力与这种意欲根本不是同一码事，就犹如缰绳、嚼子不可以等同于烈马一样。

爱和恨完全歪曲了我们的判断。在我们敌人的身上，除了缺点以外我们看见的别无其他。但对于我们喜爱的人，我们看到的只是优点和长处，甚至他们的缺陷在我们的眼里也是可爱的。

我们享有的优势，不管这优势是什么，也会对我们的判断产生类似的秘密影响：与这些优势相一致的东西马上就变得公平、正义与合乎理智；与此相抵触的一切，无论我们如何严肃、认真地审视它们，都仍然显得有违公正、令人讨厌，或者不明智和荒唐。

一旦我们有了一个既定的假设以后，对于能够证实这一既定假设的一切东西，我们都会有猞猁一样的锐利眼睛；但对于与这一假设互相矛盾的东西，我们却熟视无睹。

凡是与我们的政党、我们的计划、我们的愿望、我们的希望相对立的东西，我们经常都根本不能明白和理解——这些对于其他人来说却是最清楚不过的事情；但对上述有利的一切，从老远就会跳进我们的眼睛。

有违于心的事情不会获得头的首肯。

在我们的一生中，我们死死抓住许多的错误不放，小心翼翼地提防着不让自己检查它们的理由根据，完全就是因为某种我们并没有意识到的害怕：我们担心万一发现自己长期以来一直相信和断言的东西其实是错误的。

说明意欲对智力的神秘和直接控制的一个微小和可笑、但却相当鲜明的例子，就是在算账时，我们出现的差错更多是对自己有利，而非不利；并且这里面确实没有一丁点不诚实的企图。

当给予别人建议的时候，给建议的人所带有的一点点目的和打算，通常都会压倒他对事情所具有的相当的认识。

在希望贿赂我们，或者恐惧愚弄我们，猜疑折磨我们，虚荣心恭维我们，或者某一假设蒙蔽和迷惑了我们；又或者，当近在眼前的小目标损害了那更大、但却距离较远的目标——在所有这些时候，我们都是那样习以为常地欺骗自己。

某一强有力的动因，诸如深切的渴望或者迫切的需要，有时会把智力提高至某个我们在这之前从不曾相信的程度。

艰难困苦的处境迫使我们不得不有所作为；在这样的处境下，我们会发展出全新的才能，而这些才能的种子一直在我们身上深藏不露，我们也不敢相信自己能够展现出这些才能。

一旦涉及与一个人的意欲活动密切相关的东西时，甚至一个至为愚蠢的人，他的理解力也会在此时变得敏锐起来。现在，他会相当细腻地察觉、注意和区分那些与他的欲望或者恐惧搭上关系的、哪怕是至为微小琐碎的情形。

同样，我们的记忆在意欲的压力下，也会得到加强。哪怕这记忆力在平时比较衰弱，但所有对主要情欲有价值的东西记忆力都会完美地保留下来。

热恋中的情人不会错过任何有利的时机，雄心勃勃之人永远不会忘记利用适合他大展拳脚的情势，吝啬鬼对于曾经遭受的金钱损失始终耿耿于怀，骄傲的人无法忘却对他名誉的损害，虚荣的人念念不忘人们赞扬自己的所有只言片语，以及获得的点滴嘉奖。

鲁莽

鲁莽其实就是意欲没到的时候就已匆忙进行它的工作。

意欲的工作也就是纯粹的行动与实施，但这些应该在检查、思考，亦即认知部分彻底完成其工作的时候才可以开始。

当认识力还只是粗略地把握和匆忙地收集一些关于我们面临的处境、刚刚发生的事件，或者传到我们耳朵的某人对某事的看法等素材的时候，那发自我们本性深处和迫不及待、永不疲倦的意欲就已经自告奋勇地抢出前台。

意欲现身为恐惧、害怕、希望、高兴、欲望、嫉妒、悲哀、热情、气愤、狂怒等，并导致失言和盲动。后悔通常就会接踵而至，时间随后会告诉我们，定夺这桩事情的责任人，即我们的智力还没来得及完成一半的任务，即了解当时的情况、理清事情的前因后果和决定什么才是适宜做的事情。因为意欲已经等不及了：时机远没成熟它就一边嚷着“该轮到我了！”一边跳跃而出。

爱情·婚姻

性爱

性欲的满足对于人来说，就成了长时痛苦和短时快乐的源泉。

假设性行为既不是一种需要，同时也不会伴随着强烈的快感，而是一件纯粹理性思考以后的事情，那人类还会真的延续生存下去吗？

所有的爱恋激情，无论其摆出一副如何高雅飘渺、不食人间烟火的样子，都只是植根于性欲之中；它的确就是一种更清楚明确、具体特定、在最严格意义上个人化了的性欲。

性爱表现为至为强劲、活跃的推动力，它仅次于对生命的爱。

性爱持续不断地占去人类中年轻一辈的一半精力和思想，性爱是几乎所有愿望和努力的最终目标。

至关重要的人类事务受到性爱的不利左右，每过一小时人们就会因为它而中断正在严肃、认真进行的事情；甚至最伟大的精神头脑也间或因为它而陷入迷惘和混乱之中。

性爱无所顾忌地以那些毫无价值的东西干扰了政治家的谈判、协商和学者们的探求、研究，它会无师自通地把传达爱意的小纸条和卷发束偷偷地夹进甚至传道的夹包、哲学的手稿里面。

每天性爱都挑起和煽动糊里糊涂、恶劣野蛮的争执斗殴，解除了人与人之间最珍贵的联系，破坏了最牢不可破的团结。

性爱要求我们时而为它献出健康或者生命，时而又得奉上财富、地位和幸福；性爱甚至使先前诚实可靠的人变得失去良心、肆无忌惮，把一直忠心耿耿的人沦为叛徒。

总的看来，性爱就好像是一个充满敌意的魔鬼——它执意要把一切都颠倒过来，弄成混乱的一团糟。

真理的精灵会向严肃认真的探究者慢慢显露答案：我们现在面对的性爱问题可一点都不是鸡毛蒜皮的小事；相反，这种事情的重要性是与

人们所做出的认真、不懈的努力完全相称的。

所有情事的最终目标实际上比人生中任何其他目标都重要；它们值得人们如此一丝不苟、认真地展开追求。这些情事所决定的不是别的，而是下一代人的构成。当我们退出舞台以后，将要粉墨登场的角色——他们的存在和素质——就全由这些风流韵事所决定。

现在一代人的总体情事，就是人类为将来一代人的构成——而将来一代人又决定了以后无数代人的构成——所做出的考虑。这事情（性爱）极其重要，因为它并不像其他事情那样，只关乎个人的悲欢哀乐，而是关乎将来人类的存在和特定构成。正是因为情爱事关重大，情爱事件才显得庄严伟大和崇高感人，爱情的狂喜和痛苦也才有了超验的特性。

千百年来，文学家乐此不疲地通过无数事例，把爱情的这些心醉神迷和伤心欲绝表现出来，因为没有任何其他题材能比性爱更加吸引人们的兴趣。由于这一题材涉及种属的喜怒哀乐，而其他各类题材只关乎个体的事情，所以，它与其他题材的关系就像是一个实体与这一实体的某一表面的关系一样。正因为这样，一部戏剧如果缺少了爱情情节，那它就很难吸引观众的兴趣；并且，无论人们如何周而复始地重弹这一老调，它也永远不会有穷尽的时候。

虽然性欲本身是一种出于主体的需要，但它却懂得非常巧妙地戴上一副客观赞赏的面具以欺骗意识；大自然需要运用这种策略以达到其目的。

在每一个两情相悦的例子里，无论男女双方彼此的赞赏和钦佩显得多么客观和带有如何崇高的意味，其惟一的目标只是生产一个具有特定本质的个体而已。

在这种恋爱事件里，重要的或许不是彼此的爱慕，而是占有对方，也就是说，享受对方的身体。尽管我们确信得到了异性一方的爱慕，但如果无法获得她的身体，前者丝毫无法弥补后者，并给我们以安慰。

相比之下，那些深爱着对方，却又得不到对方同样爱意的人，只要

能够占有对方的身体，亦即得到肉体的欢娱，那他也就可以勉强凑合。

整段浪漫情事的真正目的就是生下这一特定的小孩，虽然沉浸在爱情之中的当事双方并不会意识到这一点；至于为达到这一目的而采用的手段和方法则是次等重要的。

尽管那些具有高尚和多愁善感心灵的人，尤其是那些处于热恋之中的人如何大声反对我的这一大胆、不客气、现实的观点，但他们可都是错的。这是因为，难道下一代人的个性素质不是一个比那些洋溢的激情和脱离现实的肥皂泡高得多和有价值得多的目标吗？的确，在这世上所有的目标当中，还有一个目标比这一目标更重要和更远大吗？也只有这样的目标才配得上我们对爱之激情的深切感受，与爱情相伴的认真、执著，以及这爱情赋予当时情景中微小细节的重要性。只有当我们把这一目的认定为真实的，那我们为了得到心仪的对象而经历的琐碎事情和没完没了的折腾、痛苦才似乎与整件事情相称。

事实上，早在我们为满足性的冲动而执拗和具体确切地做出深谋远虑的选择时，这将来的一代就已经蠢蠢欲动了。

两个恋人间逐渐加深的爱慕实际上就是新个体的生命意欲，而新个体就是两个恋人可以并且渴望生产的。

被爱的个人越能够惟一满足爱人的愿望——无论这是被爱人外在部分抑或内在素质的原因——和投合爱人因其自身个性而产生的需要，那这种激情就越强烈。

每个人首先都明确喜欢和热切追求最美丽的个体，也就是说，把种属的特征表现得至为纯粹的人。其次，每个人都会在其对象身上特别要求他自身欠缺的优点；甚至与自己的缺陷恰成相反对照的那些缺陷在他的眼里也被看作是美的。

男人在看到一个符合自己美的标准的女人时，会感觉到心醉神迷，头脑中出现的假象会让他以为与这一个女人结合就是在这世上至为美好的事情——这种错觉就正是种属的感觉。这一肉欲享受的错觉向这个男人虚构出这样的前景：在一个他觉得美丽的女人的怀里，他会得到比在

别的女人怀里所得到的更多的快感享受；或者这一错觉使这个男人认定某一特定的个人，并确信占有这个女人就会给他带来无限的幸福。

每个热恋中的人在终于得到他的快感以后，都会体验到一种莫名其妙的失望；他会很惊讶地发现：自己苦苦渴望的东西并没有比任何其他别的性的满足带来更多的东西，他也看不出这种满足到底给了他多少好处。在伟大的工作终于大功告成以后，每一个恋人都会发现自己受骗上当了，因为错觉消失了，而全凭这一错觉的作用，个体才会受到种属的蒙骗。因此，柏拉图相当正确地说过：“没有什么比性欲更会吹牛的了。”

就其本性而言，男人在爱情方面喜欢多变，女人则倾向于专一。男人从获得了性欲满足的那一刻起，他的激情就明显下降了；几乎其他每一个女人都会比他已经占有的女人更能吸引他：因为他渴望变换口味和花样。相比之下，女人的恩爱之情却从性欲满足那一刻起日渐增强。这是大自然的目的所使然：它的目的就是延续，也就是尽可能地繁殖种属。也就是说，一个男人可以在一年里方便、容易地生育超过一百个孩子，只要他有足够数量的女人；但一个女人，无论她跟多少个男子在一起，也只能在一年里把一个孩子带到这世上（孪生孩子除外）。

男人总是环顾四周寻找更多的女人；女人则相反，女人会紧紧地依附自己的那一个男人。这是因为大自然驱使她留住将来小孩的养育者和保护者——她这样做是本能的作用，并不曾经过她的思考。由此看来，婚姻上的忠实对于男人来说就是人为的，但对于女人则是自然的。

女人的通奸行为比男人的这种行为更加难以原谅：从客观上看，是因为女人的通奸行为所带来的恶果；从主观上看，因为这种行为是违反自然的。

长相不美、但处于青春年华的女子永远有其魅力；但不再年轻的美丽就没有吸引力了。在此，那在无意识之中引导着我们做出选择的计划目的，显而易见就是繁殖后代。

每个人随着自己远离生育或者受孕的最佳时期而相应地失去了吸引异性的魅力。

总的来说，女人对男人的外在美，尤其是英俊的面孔并不那么重视——她们似乎把传给孩子美貌的任务独力承担了下来。

吸引女人的主要是男人的力量，以及与此相关的勇气；这些东西能够保证生产强壮的子女，同时也让她们有一个强壮的保护者。

男人身体上的每一样缺陷，对种属典型的每一处偏离都可以被这女人消除——就他们所生的孩子而言——只要这个女人本身在这些方面无懈可击，或者在这些方面朝着相反方向明显突出的话。

只有那些专属于这个男人性别的、母亲因而无法提供给孩子的素质才是例外。属于这一类别的素质包括男人的躯干骨骼、宽阔的肩膀、勇气、胡子，等等。因此缘故，女人经常会爱上一个相貌丑陋的男人，却永远不会喜欢一个没有男子气的男子，因为她们无法中和、抵消这个男人在这方面的缺陷。

女人普遍受到男人的心或者说性格素质的吸引，因为这些是遗传自父亲的。

女人特别喜欢男人坚定的意志、果断和勇敢的作风，或许还有诚实、仁慈的心地。相比之下，智力方面的优点却不会对女人发挥直接的和本能的作用，这恰恰是因为这些东西孩子并不受之于父亲。

对于女人来说，悟性是不重要的；事实上，超人的思想能力，甚至思想的天才反倒会造成不妙的效果呢——因为这是不同于常情的事情。

我们经常看到一个丑陋、愚蠢和粗野的家伙比聪明、有文化修养和亲切可爱的人更能获得女人的欢心。

出于两情相悦而结秦晋之好的人，有时候在智力本质方面差异相当悬殊。例如，男方是一个粗鲁、孔武有力、思想狭窄的人，女方则温柔、思虑细腻、富于审美情趣和文化修养等；或者男方学富五车，甚至是个思想天才，女方则是十足的呆头鹅。

人们在婚姻里寻找的不是卖弄才智的消遣，而是生儿育女；婚姻是两颗心而不是两个脑的结合。

当女人说爱上了男人的头脑思想时，那是本性退化的过激表现。相比之下，在男人对女人发自本能的爱情中，男人并不会受到女人性格素质的左右。但女人的智力素质却会发挥出某种影响，因为这些东西是由母亲遗传给孩子的；不过，这种影响却轻易被美丽的身体所压倒，因为后者关乎更为关键的东西，所以，后者产生的影响是直接的。

由于对母亲的智力影响孩子的智力有所感觉和有所经验，所以，母亲们会让女儿们学习优美艺术、语言，等等，让她们在男人的眼里显得更有魅力。在这里，她们试图运用人为的手段促进智力，就像在需要的时候她们会人为地增大臀部和隆起胸部一样。

所有性别特性都是某一片面的特性……每一个人都需要得到与自己个体的片面特性相反的某一片面特性，以便互相取长补短，共同构成一个完整的人类典型。

最有男性气的男人会寻找最有女人味的女人，反之亦然。

每个人都会寻找在性别特性程度上与自己相应的异性一方。至于两人间在这方面的对应达到了何种程度，那就由男女双方凭本能去感觉。

一个男人的肌肉力量越弱，那他就越想找个身强体壮的女人；女人也会做出这方面的同样事情。因为女人稍欠肌肉力量是合乎自然和普遍的情形，所以，一般来说，女人都会更喜欢强壮的男人。

有时候，一个男人会爱上一个明显丑陋的女人——出现这种情形是因为除了上面所讨论的男、女特性程度恰好互相对应而构成和谐以外，女方身上的总体反常之处也与这个男人所具有的反常之处恰成对比，并因此发挥纠正和调整的作用。

我们是那样认真地审视和检查女人身体的每一部分——当然，女人也从她的角度检查男人；我们察看一个开始获得我们欢心的女人时，那种小心翼翼和一丝不苟的态度；我们在选择时的执迷不悟、一意孤行；新郎对新娘的密切留意，以防在哪个方面因看走了眼而出错，以及他对女方身体关键部位太过或者不及的高度重视——所有这些谨慎和认真是与最终目的的重要性完全相称的。

当两个年轻异性首次见面时，在那种互相打量的无意识的认真劲里，在投向对方的特征和部位的探求、查询的锐利眼神中，都隐藏着某种奇特的东西。这种考察和探求也就是种属守护神对这男女双方有可能生产的个人及其素质的思考。男女各自对对方的满意和渴望程度，由这种思考的结果而定。

纯粹的性的冲动就是平凡、庸俗的，因为这种性欲并没有个人化，它的对象是所有的异性；这种性欲只是争取在数量上保存种属，而很少考虑到质量问题。

个人化以及与之相伴的强烈爱欲却可以达到这样厉害的程度，以致如果无法得到满足，那这尘世间的一切好处，甚至生命本身都会失去其价值。这种异乎寻常的激情的根源，除了上述选择性爱对象所进行的种种考虑以外，肯定还有其他无意识的考虑——而这些我们是无法看见的。这一强烈的欲望攫住了他（它）们的心。他（它）们误以为是为了自身的缘故而渴求，但其实他（它）们此刻追求的是纯粹形而上，亦即存在于现象系列事物之外的目的。

这种渴望表现为一个绝无仅有的错觉——正是因为这一错觉的作用，一个热恋中的人才会为了和这一女人同床共寝，不惜献出这世上的一切好处；但与这一女人同眠，事实上并不比和其他别的女人同眠给他带来更多东西。可是不管怎么样，能够与这一女人大被同眠就是他期望达到的目的——这一事实可以由此看得出来，甚至这种强烈的情欲，就像其他所有情欲一样，也在享受个中欢娱的当下消退了；当事人为此也感到无比惊讶。

这种渴望和思慕把得到某一特定的女子与享受无尽快乐紧紧地联结了起来；一旦想到不可能占有这个女子，就会感受到无以名状的痛楚。爱欲的这种渴望和痛苦不可能出自一个匆匆而逝的个体所能有的需求；这些渴望和痛苦其实是种属精灵发出的叹息——这一种属精灵在此看到了能够达致其目的的无可替代的手段；它要么得偿所愿，要么眼巴巴看着机会失之交臂；它因此发出了沉重的呻吟声。

惟独种属才会有无尽的生命，并因此具备能力拥有无尽的渴望、无尽的满足和无尽的痛苦。但这些东西现在都被囚困在一个凡夫的狭窄胸

膛之内，这也就难怪他的心胸似乎都要爆裂了。尽管胸中充满了无尽的酸、甜、苦、辣，但却又无法找到言语直抒胸臆。因此，这些也就成为了所有伟大情爱诗篇的素材——这些诗篇据此采用了超验的、翱翔于尘世事物之上的形象比喻。

对所爱的人那种无以复加的赞赏，不可能是建立在她所具有的精神素质或者泛泛的客观、实在优点之上，因为坠入情网者通常还没有对他的恋人了解到这个份上。惟独种属的精灵才可以一眼就看出这女子对于种属及其目的所具有的价值。一般来说，激情都是在看到对方的第一眼燃起。

失去了所爱的人——无论是因为情敌或者死亡的原因——的痛苦对于热恋中的人来说，更甚于任何其他的痛苦，因为这种痛苦具有超验的特性——它不仅涉及个人，而且还涉及个人所具有的长久、永恒的本性和种属的生命。

因此，出于爱情的嫉妒是那样的厉害和折磨人，而放弃我们的恋人则是所能做出的最大牺牲。

一个英雄以恸哭、悲鸣为耻，但发自爱情的除外。因为在这里，痛哭流涕的不是他这个人，而是他的整个种属。

同样，在私人生活里，没有哪些方面比性爱问题更让人缺乏认真的态度了。那些在其他方面相当忠诚、老实和公正的人，一旦强烈的性爱，亦即种属的利益俘虏了他们，有时也会变得轻率和随便，无所顾忌地做出通奸行为。

当社会地位的差异和类似情形妨碍狂热恋人的结合时，种属守护神同样轻而易举地把这些东西视若无物，随手把它们推到一边去。种属守护神追求的目的关乎无尽的后世，人为的规章、法令和顾虑都被弃如敝屣。出于这同样深藏不露的原因，一旦狂热爱情的目的受到威胁，人们就会不惜冒险，甚至胆小、怯懦的人在此时都会变得勇气十足。

在戏剧和小说里，年轻的主人公维护自己的爱情，亦即种属的利益，终于战胜了那些关注着主人公个体幸福的老一辈人——每当看到这

些，我们就感同身受地为他们高兴。这些恋人的努力和争取在我们眼里比所有妨碍、阻挠他们爱情的东西都更重要和伟大，所以，也更公正、合理，正如种属比个体重要得多一样。在故事的结尾时，作者会放心大胆地让有情人赢得胜利，终成眷属，因为作者和这些有情人一道受到这一错觉的影响：这些有情人终于奠定了自己的幸福；但实质上，他们只是为了种属的利益，罔顾深谋远虑的长辈的意愿，甘愿奉献了自己的安乐。

一个处于热恋状态的人常常会有滑稽性的、时而又是悲剧性的表现。这两种情形之所以出现，是因为一旦被种属精灵所占据，个人也就听任它的摆布，再也不属于自己；这样，他的行为与他的个人就不相一致了。

处于强烈的爱欲状态时，一个人的思想会沾上某种诗意的、崇高的色彩，甚至带有一种超验的和超越肉体的倾向；因此缘故，他的眼睛似乎再也无法看清自己真正的、属于自然和肉体的目的。正是因为恋人感觉到自己正在从事着具有超验重要性的事情，所以，他们才会超越了所有尘世、凡俗的事情，甚至超越了他们自己，并使他们的那些肉体欲望裹上这样一层超越肉体的外衣。

哪怕是一个最干巴、乏味的人，他的爱情仍然构成了他生命中一段诗意的时光。当这种情形出现时，我们有时候就会看到某种滑稽的色彩。

事实上，一个热恋中的男人或许在其未来配偶的身上清楚看到和颇为痛心地感觉到那些性格、脾性方面种种令人难以忍受的缺点——它们必将让他一辈子受累——但这些仍然没能把他吓倒。因为他归根到底不是在追求自己的利益，他考虑的只是将要进入生存的第三者的利益，虽然在他错觉的意识里，他以为寻求的是自己的利益。

正是因为没有追求自己的利益，所以，它才成为了伟大的标志——无论在哪里都是这样。它甚至使激烈的爱欲也带上了某种伟大、崇高的色彩，并使这种爱欲成为诗歌理所当然的题材。

性爱甚至与对性爱对象至为强烈的憎恨情绪相安无事、和平共处；

因此，柏拉图把性爱比作狼对羊的爱。

由性爱激起的对恋人的憎恨有时候会达到这样的程度，他甚至动手把她谋杀了，然后自杀。

当热恋中的情人把对方的冷淡和对方从自己的痛苦中获得虚荣心的快感形容为残忍时，他可的确一点也没有夸张。

热恋中的人现正处于一种冲动之中——它类似于昆虫的本能；这种冲动迫使他无条件地追随自己的目标，不顾理智的分析、根据，把其他一切都置之度外。

事实上，种属的守护神与每个人自己的守护神通常势同水火，前者是后者的追捕者和敌人，总是随时准备着为达到自己的目的而丝毫不带怜悯地破坏个人的幸福。

可怕的利箭、盲目、翅膀就是丘比特的标志和象征。翅膀表明了反复无常；而反复无常一般只是伴随着失望一道出现，后者则是获得满足以后的结果。

他惊讶地看到：在自己做出了如此高尚、英勇和不懈的努力争取以后，他所获得的快乐除了性欲得到了满足以外，再没有别的东西；他发现自己并不像原先期待的那样比以前幸福了许多。他发现自己被种属意欲蒙骗了。

为何恋爱着的男人把全副身心交付出去，诚惶诚恐地看着对方的眼色，随时准备着为她做出种种牺牲？因为渴求她的是他身上的不朽部分；而渴求其他任何别的都永远只是他身上的可朽部分而已。

性行为

意欲借以肯定自身、人们借以进入生存的行为（性行为），却是所有人在内心深处都为之感到羞耻的行为；怪不得人们要小心翼翼隐藏起这些行为。

在性行为完成以后，某种奇特的苦恼和懊悔就会尾随而至，在第一次完成性行为以后，这种情形就尤为明显。总的说来，一个人的本性越高贵，那他就越清楚地感受到这些心情。

人的一生及其无休止的劳作、困顿和苦难，可被视为对性行为，亦即对明确肯定生存意欲的说明和解释。

性行为之于这一世界，就犹如文字之于文字所要表示的巨谜。……也就是说，通过性行为，这一世界的内在本质至为清晰地表达了出来。因此，性行为作为意欲最清晰的表达，就是这一世界的内核、精髓、总纲。因此，透过性行为，我们得以一窥这一世界的本质和驱力。这就是标示那神秘之谜的文字。

性行为是人人都必须忌讳的事情，是一公开的秘密——这种事情是我们无论何时无论何地都不可以赤裸裸拿出来谈论的。对这种事情，无论何时无论何地人们又都心照不宣；这种事情因此总是藏在每一个人的头脑里面。正因为这样，稍有一点点暗示，大家马上就会心领神会。

不管在哪里，人们一方面热衷于男女情事，另一方面对别人的风流韵事丝毫不会感到奇怪，不用说也能猜到几分。让人感到滑稽的是，人们对这一头等大事，总是秘而不宣。

婚姻

男女双方必须作出这样的安排：男方可以从女方那里得到他要的那一样东西，但条件是他必须承担照顾女方一切的任务，以及双方的结合所生下的子女。

我们似乎看到：在缔结婚姻时，要么我们的个体，要么种属的利益，这两者之一肯定会受到损害。通常就是这样的情形，因为优厚的物质条件和狂热的爱情结合一道，是至为罕有的好运。

大多数人的身体、道德或者智力都相当差劲和可怜——其原因或许部分就在于人们在选择自己的婚姻伴侣时，通常不是出于纯粹的喜好，而是考虑各种外在的因素和听任偶然的情形。

众所周知，幸福的婚姻是稀有的，这正好是因为婚姻的本质就在于它主要着眼于将来的一代，而不是现在这一代人。

有时候，与狂热的性爱结合在一起的是一种出自完全不同源头的感情，也就是说，是一种建立在性情相投基础上的真正的友谊，但这种友谊经常只在真正的性爱因获得满足而熄灭以后才会出现。

人们为了满足性欲而小心翼翼地选择异性伴侣——这里包括性爱的无数强烈等级，最高一级则为狂热的激情——完全是因为人们严肃、认真地关注其后代的个人特性。

出自爱情的婚姻，其缔结是为着种属，而不是个体的利益。虽然当事人误以为在谋求自己的幸福，但他们真正的目的却不为他们所了解。

虽然这两个人由于本能的错觉——它是狂热爱情的本质——而走到了一起，这两人在其他方面的差异通常却是很大的。当错觉消失以后——这是必然发生的事情——其他方面的差异就会暴露于光天化日之下。

出自爱情的婚姻一般来说都会导致不幸福的结局，因为这样的婚姻就是为了将来的后代而付出了现在的代价。

出自舒适生活考虑而缔结的婚姻——这经常是听从父母的选择——则是相反的情形。在这里，人们主要的考虑——不管它们是什么——起码是现实的，不会自动地消失。这种婚姻着眼于现在一代人的幸福。

在婚姻问题上只看在金钱的分上，而非考虑满足自己喜好的男人，更多的是活在个体而非种属之中。这种做法直接与真理相悖，因此，它看上去就是违反自然的，并且引来人们某种的鄙夷。

如果一个女孩不听其父母的建议，拒绝了一个有钱、年纪又不老的男人的求婚，把所有舒适生活的考虑搁置一边，做出了符合自己本能喜爱的选择，那她的做法就是为了种属而牺牲了自己个体的安乐。

男性和女性的特性与差别

女性从男性那里要求和期待一切她需要的和渴望的东西，男性则从女性那里主要地、直接地只要求得到一样东西。

为了女性自身的福祉，女性要形成一个整体，紧密团结以对抗她们共同的敌人——男性，因为男性通过得之于自然的、优越的身体和思想力量，占有了人世间所有的好处。女性必须征服他们和俘虏他们；只有通过占有他们，女性才可以占有那些人世间的好处。为此目的，女性名誉的训诫格言就是：绝对不能和男人发生非婚姻关系的性行为。只有这样，才能够强迫男性结婚——这是他们的一种投降；只有通过这样做，女性才能得到保障。

只要看看女人的形体，就可知道：这样的形体并非是为了要来成就一番伟大的事业而设计——无论是在精神思想，还是在身体力气方面。

最强烈的痛苦、快乐以及力量展现，与女性无缘。

女人的一生与男人的一生相比较，过得更加的平静、更加的没有意义和更加的悄无声息；从根本上不会更加的幸福，也不会更加的不幸。

女人很适合做我们孩提时的保姆和幼师之类，正因为她们本身就是幼稚的、可笑的和短视的。一句话，女人的整个一生就是个大孩子而已，也就是处于小孩与男人之间的中间阶段。而成年男人则是真正的人。

年轻姑娘们在心里都把家务或职业、事业视为次等重要的事情，甚至当成只是娱乐，因为她们把爱情，把征服男人视为她们唯一认真的事情。与此认真的事情相关的，还有穿衣打扮、跳舞，等等。

一样东西越是高贵越是完美，那它就越迟越慢达致成熟。男人很少在28岁以前就在理智和精神力方面达致成熟；女人则在18岁就可以了。但女人的理性却因此捉襟见肘。

女性终其一生都是个孩子，总是只看到距离最近的东西，纠缠着现

时此刻，把事物的表面现象视为现实，着重渺小的琐事而忽略了最重要的大事。女人更是思想上的短视者，因为她们那直觉性的理解力让她们锐利地看到了近在眼前的事物，但那些远处的东西，却不会进入她们那狭窄的目光范围。所有不在眼前的、所有过去的和将来的东西，对女人所发挥的作用，都远远弱于对男性。

女人们从心里认定：男人的使命就是赚钱，而她们则是花钱。尽可能的话，在男的生前她们就是这样，在男的死后就更是这样了。早在男人把挣来的钱交给她们以维持家用时，她们就更加坚信这一点了。

女性比我们男性更多地活在当下此刻，因此，只要当下此刻还可以忍受的话，那女性会比男性更好地享受生活。女性特有的那种高兴心情也就由此而来。

在陷入困境或在处理棘手事情的时候，征求一下女人的意见——并不是不可取的，因为女人对事情的理解方式与我们完全不同；她们的看法甚至是别具一格的，因为女人喜欢走最快捷的途径以达到目的。

总的来说，女人的眼睛只看到距离最近的东西，而男人则正因为这些东西就近在我们的眼前，所以眼光就会越过这些东西盯在了远处。

女人绝对是比我们更加实际和实事求是，所以，女人眼中所看到的也的确就是实际的情形，而不会更多。但男人在激情被刺激起来之际，轻易就把眼前的东西放大，或者添加想象出来的东西。

与男人相比，女人对不幸的人或事，怀有更多的同情心和因此有着更多的关爱和感同身受。但在正义、公正、良心方面，女人却逊色于男人。因为女人的理性比较薄弱，所以，现时的、直观可见的、直接的现实之物，对于女性发挥出了强大的威力。

女人所具备的美德，就是排第一位的美德“仁爱”；但对于排第二位的美德“公正”——“公正”对于“仁爱”通常是必不可少的工具——她们却是欠缺的。女人性格中的根本弱点就是欠缺公正。这一弱点首要是出自上述的欠缺理性和反省；然后，这一缺点也由于以下这一原因而得到了加强：女人作为弱者，其自然本性决定了她们并非有力量可以依赖，而

只能运用狡诈。所以，女人有着本能的狡猾和那无法根除的说谎倾向。

正如大自然为狮子配备了利爪和尖齿，大象配备了长牙，野猪配备了獠牙，公牛配备了尖角，乌贼鱼则能喷墨把水搅浑，同样，大自然为女人配备了作假的本领以自我保护。大自然虽然赋予了男性以身体力量和理性，同时以同样的力度给予了女人作假的天赋。作假、伪装之于女性是与生俱来的，也正因此，女人几乎是不论贤愚，都专有这一本领。一有机会就会发挥作假这一本领，对于女人就是最自然不过的，这就好比动物在生命受到威胁时，马上就会动用其武器一样。

一个完全真实、不带伪装的女人，也许是不可能的。也正因此，女人很容易就能看穿别人的伪装。对女人使诈并不可取。

两个女人在大街上的相遇，就已经有相煎的态势。同样，两个女人在初次认识的时候，与两个男性在同样情形下相比，彼此间明显表现出更多的不自然、硬做出来的、虚假的举止。因此，两个女人间的相互恭维和赞扬，与两个男性间的相比，就显得更加可笑。

虚假、不公正是女性更常犯的罪过，说谎则是她们本来的特点。

女性在仁爱这一美德则优于男性；这是因为仁爱行为的诱因通常都是直观的，因此是直接诉诸人的同情心。女性明显更容易受到这些直观诱因的影响。对于女性来说，也只有直观的、现时此刻的、直接的现实才是真正存在的；那只有通过概念才可认识到的、遥远不在眼前的、属于过去或将来的事物，却让她们难以很好地理解。

公正大多是男性的美德，仁爱则大多为女性所有。

只需想一下女性坐在法官席上行使职责的模样，就会让人发笑；但教会的护士姐妹却甚至多于修士会的护士兄弟。

小男孩大多显示出求知欲，而小女孩则只表现出好打听个别的事情；小女孩在这方面的好奇心可以达到令人吃惊的程度，与此相伴的天真、无邪经常让人感到厌烦。女性这种无法感知普遍原理、只关注个别事物的特性，在这一例子里已经昭示出来了。

求知欲

对知识的渴求，如果目标瞄准在事物普遍的原理，那就是求知欲；但如果渴求知道的东西只是单个、零星之物，那就应被称为好奇、好打听。

阅读

阅读就是以别人的而不是自己的头脑思考事情。

太多的阅读会使我们的精神失去弹性，就像把一重物持续压在一条弹簧上面，就会使弹簧失去弹性一样；而让自己没有自己思想的最稳妥的办法就是在空闲的每一分钟，马上随手拿起书本。

阅读只是我们自己思考的代替品。

在阅读的时候，我们是被别人牵引着自己的思想。

许多书本的唯一用处只在于向我们表明：错误的道路竟有如此之多，而我们一旦让自己听从其引导，就会拐入实在是不堪设想的迷途。

赶走和消除自己的、具原始力度的思想，目的却只是阅读随手拿起的一本书——这样做就是对我们的圣灵犯罪。这样的人就好比为了察看植物标本或者观赏铜刻的大自然风景，而回避一望无际的大自然。

持续不断的阅读恰恰就是把大量陌生的、外来的观点引入我们的头脑……这些陌生、外来的观点出自各个不同的头脑，分别属于不同的思想整体，其色彩也驳杂不纯；涌入我们头脑的这些大杂烩永远不会自动成为思想、观点和信念的一个统一体。

这些乱七八糟的东西很容易就会在头脑里造成巴比伦式的语言混乱，一旦充塞着这些杂乱的聒噪，头脑从此就会失去一切清晰的见解，它也就接近解体和失序。

那些把一生都花在阅读并从书籍中汲取智慧的人，就好比熟读各种游记以细致了解某一处地方。熟读某一处地方游记的人可以给我们提供很多关于这一处地方的情况。但归根到底，他对于这一处地方的实际情况并没有连贯、清晰和透彻的了解。

我们并不能通过阅读有文采的作品而掌握这些文采素质——这些包括，例如，丰富的形象、生动的比喻和雄辩的说服力；大胆直率或者尖

刻讽刺的用语、简洁明快或者优美雅致的表达；除此之外，还有语带双关的妙句、令人眼前一亮的醒目对仗、言简意赅的行文、朴实无华的风格，等等。不过，阅读这样的文采却可以引发我们自身已经具备的这些潜在素质，使自己意识到自己所具备的内在素质；同时也了解到能够把这些素质发挥到怎样的程度。这样，自己也就更加放心地顺应自己的倾向，甚至大胆发挥这些才能。

阅读可以教会我们如何发挥和运用自身天赋能力的方法和手段——前提当然始终是我们本身已经具备这些天赋。

书籍

文字作品跟生活别无两样：在生活中我们随时都会碰见不可救药的粗鄙之人，到处都充斥着他们的身影……同样，数目庞大的坏书、劣书源源不断、层出不穷。

坏的东西无论如何少读也嫌太多，而好的作品无论怎样多读也嫌太少。劣书是损害我们精神思想的毒药。

阅读好书的前提条件之一就是不要读坏书，因为生命是短暂的，时间和精力都极其有限。

因为人们总是阅读最新的，而不是所有时代中最好的作品，所以，作家们就局限于时髦和流行观念的狭窄圈子里，而这个时代也就越发陷入自己的泥潭之中。

在挑选阅读物的时候，掌握识别什么不应该读的艺术就成了至为重要的事情。这一艺术就在于别碰那些无论何时刚好吸引住最多读者注意的读物——原因恰恰就是大多数人都在捧读它们——不管这些是宣扬政治、文学主张的小册，抑或是小说、诗歌等。

那些写给傻瓜看的东西总能找到大群的读者。

我们应该始终把相当有限的阅读时间专门用于阅读历史上各个国家和民族所曾有过的伟大著作——写出这些著作的可是出类拔萃的人，他们所享有的后世名声就已表明了这一点。

读者大众喜好追读不时冒出的、今人关于古代某某作者或者某某伟大思想家的评论文章或书籍，而不是去阅读古代作者或思想家的原著。原因就在于大众只愿意阅读最新才印刷出来的东西，并且，“相同羽毛的鸟聚在一起”。

对于读者大众来说，当今那些乏味、肤浅的人所写出的沉闷、唠叨的废话，比起伟大思想家的思想更加亲切，也更有吸引力。

读者大众的愚蠢和反常是令人难以置信的，因为他们把各个时代、各个民族保存下来的至为高贵和稀罕的各种思想作品放着不读，一门心思地偏要拿起每天都在涌现的、出自平庸头脑的胡编乱造，纯粹只是因为这些文字是今天才印刷的，油墨还没干透。

没有什么比阅读古老的经典作品更能使我们神清气爽的了。只要随便拿起任何一部这样的经典作品，读上哪怕是半个小时，整个人马上就会感觉耳目一新，身心放松、舒畅，精神也得到了纯净、升华和加强，感觉就犹如畅饮了山涧岩泉。

阅读这个人的著作总会比与这个人的交往获得更多的内容。就最重要的方面而言，阅读这些著作的确可以取代，甚至远远超过与这个人的近身交往。

所有真正的、优秀的作品无论在哪个时候、哪个地方，都要与总是占据上风的荒唐、拙劣的东西进行没完没了的恶斗；几乎所有真正的人类启蒙者，几乎所有在各个学问和艺术上的大师都是殉道者。

那些想就某一话题求教的人，千万不要匆忙拿起讨论这一话题最新出版的书，满以为科学总在进步，而新书的作者肯定是利用了之前的旧著。

如可能的话，我们就要阅读那些对所讨论的事情有着根本性的发现和认识、真正有独创性的人所写出的著作，或者至少是在某一学问领域里被公认的大师的作品。

宁可购买二手书，也不要阅读内容方面的二手书。

一本书的名字之于这本书，就好比是信封上的地址、姓名之于一封发出去的信。也就是说，书名的首要目的就是让这本书能够引起那些可能会对这本书感到兴趣的人的注意。

一件作品要永恒不朽的话，这一作品就必须具备多样的优点，以致要找到一个能够理解和赏识所有这些优点的读者也不容易。

正如衣冠不整暴露出了并不尊重自己周围的人群，同样，草率、马

虎、拙劣的文字表明了作者并不尊重他的读者。拒绝阅读这样的文章就是读者对作者合情合理的惩罚。

作者能否给予读者满足，关键之处总在于这位作者和读者之间在思维方式上能否形成共鸣。这种和谐共鸣越完美，那读者感受到的满足就越大。

具有伟大思想的作者也就只能被拥有非凡头脑思想的读者所完全欣赏。

写作

文章作者分为三类：第一类只写不想。……属于这一类的作者简直是多如牛毛。第二类则是在写作的时候也曾作过思考——他们思考是为了写作。这类为文者数目也不小。第三类撰文者则是在动笔以前就想好了要写的内容。只有在写作的时候是直接从自己的脑子里掏东西的人，才会写出值得一读的作品。

没有什么比相信这一看法更加错误的了：最迟说出的话语总是更加准确，最新写出的文字肯定更胜之前的文字一筹，每种新的变化都是一个进步。

写作的风格是精神思想的外相，它比肉体外相更不会欺骗人。

模仿别人的风格就等同于戴上了一副假面具。哪怕这副面具非常好看，但因为这副面具是死物，很快它就会变得索然无味、让人生厌。就算是一张丑陋无比，但却活泼、生动的面孔，也比这副死面具要好。

要对某一位作者的精神产品姑且作出评价，我们并不一定需要知道他思考过什么素材，或者他对这些素材想出了些什么，因为这样做就意味着必须读完他所有的作品。其实，知道他是如何思考就已经足够了。

作者思考的方式，他的思维的基本特性和大致素质，会精确反映在这位作者的文体之中。

一个人的文体会显示出这个人所有思想的形式特性，而这一形式特性是始终如一的，不管这个人思考的素材如何各自不一，也不管他得出了些什么思想。这就好比是一块面团：虽然可以捏出各种不一的形状，但这些形状始终是由那同一块面团捏成。

质朴、无华的文体尤其属于高人一筹、充分感受到自身优势并因此充满自信的思想者。

那些思想平庸的作者完全不敢下定决心直写自己的所思，因为他们怀疑这样写出来的东西会显得简单、幼稚。其实，直写自己的所思总还

是具有一定价值的。

思想平庸的作者会力图显得比实际上想得更多，想得更深。所以，他们在表达自己的想法时，喜用生僻的字眼、复杂的长句、时髦和牵强的短语。那些套叠的句子拐弯抹角、闪烁其词。

这一类作者就在既想传达这些思想、又想掩藏起这些思想之间左右为难。他们很想把自己的思想装饰一番，以显示出一副渊博、高深的样子。这样，读者就会以为在他们所写的东西里面另有更多读者暂时还不曾察觉的东西。

作者最需要提防和避免的，就是明显在极力显示比实际上更有头脑思想，因为如果作者是这样做的话，反倒引起读者怀疑这位作者并没有什么思想——道理就在于一个人总是冒充拥有自己实际上欠缺的东西。

如果我们说作者的文体朴实无华，那就是一条赞语，因为朴实无华意味着这位作者能够以自身的样子示人。

朴实、无华一般来说都能获得人们的欢心，而有失自然总是惹人反感。我们也可以看到：每一个真正的思想家都是努力争取以尽量单纯、清晰、准确和扼要的方式表达自己的思想。据此，简朴不仅始终是真理，而且也是天才的标志。文体是因思想而变得优美，但那些假冒思想家却尝试让自己的思想因文辞而获得美感。

语言文字只是思想的剪影；写出模糊或者拙劣的文字其实就是思维迟钝或者混乱。

写出良好文体的首要律条，就是写作者必须言之有物。

写出矫饰、造作的文字就像是精心穿戴一番，以免被人看作是普通平民，但真正的绅士哪怕是穿着最不起眼的衣服，也很少会有被人错认的危险。

正如人们从一个人艳丽、太过挺括的衣着看出这是一个俗人一样，从矫饰、虚浮的文体就可认出平庸的作者。

如果认为我们的作文应该像说话一样，那可是错误的看法。相反，每一种写作文体都必须带有某种精炼、简洁的气质，这也的确就是各种文体万变不离的宗旨。

怎么说就怎么写是要不得的，一如与此相反的做法，亦即说话就像写作一样。满嘴书面语言的人会被视为迂腐、书呆子气，听众听他说话也备感吃力。

晦暗、模糊的表达无论在什么情况下都是糟糕的信号，因为在百分之九十九这样的情形里，那都是因为作者的思想模糊、不确切所致，而这又几乎无一例外归因于作者的思想本身就是前后不一、自相矛盾和因此有欠正确的。

真理在赤裸的时候是最美的；表达真理的方式越简朴，所造成的印象就越深刻。原因之一就是读（听）者的精神不会受到其他枝节思想的扰乱，原因之二就是读（听）者不会担心受到表达者巧妙、动听言辞的迷惑，对读（听）者产生的效果完全是出自真理本身。

简单和朴实是所有优美艺术都要谨守的法则，因为简单和朴实，甚至和伟大、崇高也是协调、一致的。

空洞无物的内容就要借助各种形式以掩藏自己。缺乏思想的内容会藏身于装腔作势、自以为是和华而不实的词藻之中。

甚至头脑不错的作者也不敢写出朴实的文字，因为这会让自己的思想显得干巴和乏味。所以，朴实的风格始终是为天才准备的礼服，正如赤裸是美丽身体的特权一样。

真正的简约就是永远只说出值得说出的东西，读者自己能够想到的则不必无谓讨论和解释。

写东西时疏忽、马虎的人，从一开始就以此方式承认了他本人并不认为自己的思想真有多大的价值。

只有当我们确信自己的思想包含真理，并且非常重要的时候，我们才会有所需要的热情，以不懈的毅力、一丝不苟地运用最清楚、最优美

和最有力的语句，把这些思想表达出来，正如放置圣物或者无价的艺术珍品时，我们会选用银制或者金制的器具一样。

要创作出优秀的著作，并且避免写出低劣的作品，创作者就必须抵制和鄙视大众及其代言人的评判。

语言

至于人类语言的起源，我们可以完全肯定地说：人类最先的语言只是一些感叹词，这些感叹词表达的不是概念，而是感情或者意欲活动，就像动物所发出的鸣响。

人类使用的字词是维持至为长久之物。一旦诗人、文学家把自己匆匆即逝的感受化为精确、恰当的字词，那这些感受就能在这些词语里存活，历经数千年，并能在每一个敏感读者的内心重又唤起这种感受。

越是古老的语言就越完美，尤其是就语法方面而言——这是广为人知的事实。从久远、高贵的梵文一直到并不规范的英文，我们看到的是逐级变坏了的语言。

学习多国的语言不仅是培养思想智力和文化的间接手段，其实，这种培养方式是直接的，其发挥的影响极其深远。

欠缺能力的人并非轻易就可以真正学会一门外语。虽然他们能够学到这门外语的字词，但在运用这些外语字词的时候，他们想到的始终只是与之大概对应的母语词；他们也始终保留着这些母语词所特有的结构和习惯用法。

学会了新的语言以后，事物的微妙之处、事物之间相同或者差别的地方以及事物彼此之间的关联，也就进入了我们的意识；这样，对每一样事物，我们都有了更加全面的看法。

在运用不同语言的时候，我们也就是以不同的方式思维。

学习了一门新的语言，我们的思维就得到了新的修正，着上了新的色彩；所以，通晓多种语言除了带给我们许多间接的实际用处以外，同时也是一种直接的培养思想智力的手段。因为随着了解到概念的多个方面和细微的差别，我们对事物的观点和看法也就得到了校正和完善。

掌握多种外语也使我们的思维更加灵活，更加自如，因为随着掌握了这些语言，概念就越发脱离了字词。

教育

甚至教育——如果教育真的有某些用处的话——就大体而言，也无法在拓宽我们精神眼界方面给人带来大的帮助。

人为的教育就是在我们还没有对这一直观世界获得某种泛泛的、普遍的认识之前，就通过阅读、授课等手段，强行把概念塞进我们的脑袋。

我们在青少年时代努力学习、大量地阅读，但随后在踏入社会时，我们却表现得有时像个怪人，有时又跟一个白痴差不了多少。

我们的头脑充满着概念，并跃跃欲试地运用这些概念，但在套用这些概念时似乎总是颠三倒四。这是搞乱了从根据到结果的顺序所引致的后果。

教师不是培养和发展孩子观察、思考、判断的能力，而是致力于把别人的现成的思想、观点填塞进小孩的脑袋。在以后的日子里要纠正这种由于运用概念不得法所导致的对事物的错误判断，需要相当长时间的亲身历练才行。

很少有学究具备健康的理解力和判断力，而这些东西通常连一个文盲都会有的。

教育的关键在于从正确的一端开始认识这一世界，获得这样的认识可以说就是一切教育的目的。……这都取决于我们能否做到：对每样事物的直观走在这些事物的概念之前，然后是狭窄的概念，最后才是广泛的概念。

我们应该了解清楚掌握知识确切的自然顺序，这样，才能够讲究方法地并以符合这种顺序的方式，让孩子们了解到这个世界的事物及其关联，而不会一味向他们灌输一些荒唐的见解——以后要消除它们都是很难的。

不要匆匆忙忙只是把书本放在孩子们的手中；我们必须让他们逐步

地了解事物之间和人与人之间的关系。

最重要的是注意引导孩子们获得对这现实世界的纯粹的认识，让他们永远直接地从现实世界里提取概念，并根据现实把这些概念组织起来；而不是从别处，从书本、童话故事或者别人的谈话里获得这些概念，然后就把这些现成的东西套在现实生活当中。

早年灌输进头脑的虚幻的东西和由此产生的偏见所造成的损害，是令人难以置信的。在往后的日子里，世事和人生所给予我们的教训就不得不主要用在消除这些偏见方面。

正是因为早年吸收的谬误深深地印在头脑里面难以清除，同时，一个人的判断力很迟才成熟起来，所以，我们不能让未满16岁的孩子接触任何理论和信条的东西——因为所有这些东西都有可能包含巨大的谬误。

概念知识并不会给我们带来对事物真正本质性的认识；相反，对事物本质的认识——亦即我们知识的真正内容——在于我们对这个世界所作的直观把握。

我们必须从一开始就把童年期孩子的目光和视野控制在尽可能狭窄的范围。在这一范围之内，我们给孩子提供清晰、正确的观念；只有在他们正确认识了在这一视野范围之内的事物以后，才可以逐渐地扩宽视野。

乍一看见许许多多、五花八门的求学和传授知识的机构，还有熙攘不堪的学生和教师，大家会以为人类很热衷于真理和学问之事。不过，在这里，表面现象仍然是靠不住的。

各个年代和各种各样接受过或正在接受高等教育的人，求学的目的一般来说只在于获得资料、信息，而不是对某事某物能有一个深刻的认识。这些人可从来不曾想到过：资料知识纯粹只是帮助我们获得某一深入认识的工具而已，这些资料知识本身却没有或者只有很小的价值。

这些年轻人头脑中一无所知，现在就想要把人类历经数千年点滴积聚起来的知识，概括、扼要并以最快的速度塞进头脑里面。然后，他们

就以为比所有前人都更聪明了。

手势语言

我们日常的自然而然的手势动作……本身就是一种语言，并且确实是比话语更为普遍的一种语言。

手势动作的普遍性类似于逻辑和语法所具有的普遍性：因为手势动作表达的是谈话中属于形式的部分，而不是谈话中的内容。不过，手势动作却有别于逻辑和语法，它不仅与智力有关，而且它还和道德，也就是说意欲的活动有关。

手势伴随着讲话就犹如准确跟进的基本低音伴随着旋律；像这低音一样，手势动作加强了这些话语的效果。

最有意思的莫过于尽管谈话中的素材，亦即具体内容和谈论中的事情千差万别，但当谈话的形式部分是相同时，那么人们采用的个别手势动作是完全一致的。

至为有趣的事情就是：甚至脾性各异的人，在表达相同的境遇时，运用的手势动作也是完全一样和固定不变的。

手势动作都是原初和自然而然的，是一种真正的大自然的语言，虽然它会通过模仿和习惯而被固定起来。

记忆（回忆）

我们不喜欢回味令人不快的事情，尤其那些伤害了我们的虚荣心的事情。

对于我们的记忆，我们担心的不是因为学过太多东西而导致记忆超出负荷，而是记忆内容的纷乱和相互混淆。

记忆能力不会因为学过东西而有所削弱，这就好比沙子不会因为已经堆砌成不同的形状而失去塑造新形状的能力。在这种意义上说，记忆是深不可测的；不过，一个人的知识越丰富多样，那么，要马上应付不时之需则需时更多。

记忆就像一个店主：他必须从一间很大的、摆满五花八门的货品的商店找出他所需要的物件；或者更确切地说，一个人必须从多条可能的联想当中，回忆起惟独的一条；这一条联想由于这个人以前所受训练的原因，可以引向他想回忆起来的东西。

记忆不是一个用于储蓄的容器，它只是使精神力得以发挥的一种本领。所以，头脑始终只是在可能中，而非在实在中拥有其全部知识。

直观形象比纯粹的概念更能牢固地留在我们的记忆中。

凡是我们想留在记忆里的东西，我们都应尽可能地把它们还原为某一直观形象，不管这直观形象是直接的，抑或只是某一个例子、一个明喻、一个类比或者其他别的东西。

这是因为我们的记忆能更牢地抓住一切可被直观之物，而不是只在抽象思考中的东西或者只是纯粹的字词。所以，我们所经历过的事情，比起我们阅读过的事情更容易留在我们的记忆里。

我们只是不时地学到一些新的东西，但却整天在忘记旧的东西。

我们的记忆就像一个筛子：随着时间的流逝和长久的使用，筛子只能留住越来越少的东西。

我们的年纪越老，那么，我们仍在交付记忆的东西就流失得越快；而在早年就已存留在记忆里面的东西则仍然保留着。

因此，一个老人记忆中的往事距离现时越遥远，就越清晰；而越接近现时，记忆中的事情就越发不清楚。这样，一个老人的记忆也就像他的眼睛一样，变得只能看清远距离的东西。

当我们回忆起往昔的许多情景和事情时，它们是多么的美好和充满意义，虽然那时候我们不曾珍惜就让所有的这些情景溜走了！

记忆的一个奇特之处就是轻微的醉意会增强对往昔时光、情景的回忆，它使我们比在清醒的时候能更清楚地回想起当时的个中情形。

如果我们真的醉了，那在事后是没有回忆的。轻微的醉意会有助于我们的回忆，但可被记忆的素材却提供得很少。

或许我们可以把这些记忆的根基部分称为心的记忆，这种记忆比脑的记忆与我们更为密切。

总而言之，记忆需要意欲基础作为其联系点，或者毋宁说线索；这样，所有的记忆都由这一线索贯穿起来和牢固地黏附在一起；或者意欲好比是一块基石：个别、零散的记忆就黏附在它的上面，缺少了这一基石，那些个别的记忆就无以为凭了。

上述记忆经由刺激我们身上的主要情欲而得到加强的情形和所有一般记忆的运作是一样的，只不过前者获得增强的程度更高而已，因为记忆的基础和前提条件始终都是意欲。

翻译

凡是翻译过来的东西必然就是有所欠缺。任何有特色、精辟、别具深意的一段语言文字，在翻译成另一种语言以后，几乎都无法精确和完美地发挥出原文的效果。

诗歌是永远无法翻译的，它们只能被改写——而这种改写始终是吃力不讨好的。

哪怕翻译的是散文，甚至最好的译文与原文相比，顶多就像是换了调子的一段音乐与原汁原味的这一段音乐之比。

翻译过来的文字始终是死文字，其风格是牵强、僵硬和不自然的；要么，这些文字是灵活自在的——那就意味着这种翻译只取原文的大概和近似的意思，这种译文也就是不真实的。

收藏译本的图书馆就像是挂满复制本的画廊。甚至古老著作的翻译本也只是代替品而已，与原作相比，就像用烘焙以后的菊苣根块磨粉、冲泡而成的东西与真正的咖啡的比较。

比喻

只要比喻是把某一未知的关系引到某一已知的关系，那比喻就是很有价值的。甚至那些详尽并因此变成了寓言的比喻，也只是把事物的某种关系以最简单、最明晰、最容易为人理解的方式表现出来。

正因为比喻对于认知来说是强有力的杠杆，所以，能够提出令人惊奇并且是鲜明、有力的比喻，也就表明了提出比喻的人具有深刻的理解力。

思考

虽然我们可以随意安排自己阅读和学习，但随意安排自己思考却的确非自己力所能为。也就是说，正如火的燃烧需要通风才能开始和延续，同样，我们的思考活动必须由我们对思考对象的兴趣所激发和维持。

要对事物提起客观兴趣，那只有本质上喜欢思考的人才会这样做，因为大自然赋予了他们这样的头脑，思考对他们来说也就像呼吸空气一样地自然。

归根到底，只有自己的根本思想才会有真理和生命力：因为只有自己的思想才是我们真正、完全了解的。

我们所读过的别人的思想只是别人留下的残羹剩饭，是陌生人穿用过的衣服。

通过阅读获得的、属于别人的思想，与自身生发的思想相比，就像史前时代的植物化石痕迹与在春天怒放的植物相比较一样。

所有独立、自为思考的思想者，相互之间是协调、一致的，他们之间看法的差别只是各自不同的立场角度。如果立场角度并没有不同，那他们就会说出同一样的东西，因为他们说出的只是自己的客观所见而已。

尽管有时候我们可以在一本书里轻而易举地现成找到自己几经艰辛、缓慢的思考和组合才得以发现的某一见解或某一真理，但是，经过自己的思维所获得的见解或真理却是价值百倍。

独立、自为思考的人只是在随后才了解到权威赞同自己的看法，而那些权威说法也只是确认了他的这些见解和增强了他的信心。

别人传授给我们的真理只是黏附在我们身上的假肢、假牙、蜡制鼻子，它顶多就是通过手术植皮安装的假鼻。但经过自己思考而获得的真理，却像自己天生的四肢——也只有这些东西才是真正属于我们的。

要获得独创的、不平凡的，或许甚至是不朽的思想，那我们只需要完全从世事中脱离一些片刻的时间；这样，那些最日常、普通的事物就会显现其全新的、不为我们所知的一面，这些事物就以此方式向我们透露其真正的本质。

历史

国家、民族历史的篇章，归根到底只是以名字和年号互相区别开来，里面实质性的内容永远是一样的。

历史能做的只是罗列已知的事实。因此，与其他所有别的科学不一样，历史并没有一个体系。所以，历史虽然是一门知识，但却不是一门科学。

历史始终无法通过普遍的事物认识到个别的事物；历史只能直接领会单一、个别的东西。这样，历史就好比是沿着经验的实地匍匐而行。而真正的科学却翱翔在经验之上。

由于历史所涉及的是全然单一和个别的人或事，而这些单一、个别的人或事根据其本质，又是难以深究到底的。所以，历史对这些单一事情的认识就只是一知半解、有欠彻底。

在历史里面，普遍性并不是概念中客观的普遍性，而只是我的认识中的主观看法。这样的一种普遍性，勉强称得上普遍性的话，那就只能是皮毛、肤浅的普遍性。

历史在其每一页都只显示着同一样的东西，虽然外在的形式各个不同。但谁要是无法认出藏在这样或者那样外在形式下面的同一样东西的话，那他尽管看遍所有的外在形式，也难以对这同一样的东西有所认识。

历史作为认识人性本质的工具，逊色于文学艺术。

历史之于人类犹如理性机能之于个人。也就是说，正是得益于人的理性机能，人类才不仅不会像动物那样局限于狭窄、直观所见的现在，而且还能够认识到大为扩张了范围的过去——它与现在相连接，也是现在所由出。

学者

对于绝大多数的学者来说，他们的知识只是手段，而不是目的。

这就是为什么这些人永远不会在他们的知识领域里取得非凡的成就，因为要有所建树的话，那他们所从事的知识或者学问就必须是他们的目的，而其他别的一切，甚至他们的存在本身，就只是手段而已。

最渊博的知识与天才的思想，两者间的关系千真万确就犹如植物标本与永远更新和发展、永远清新和年轻、永远是千变万化的植物世界之比。

向学生讲授某一学问的人，并不就是懂得这一学问和认真研究这一学问的人。因为真正懂得并认真钻研这一学问的人，可没有多余的时间向学生讲课。

智慧

一百个傻瓜聚在一起，也仍然产生不了一个聪明的人。

我们的智力，一如我们的道德并不来自外在，它源自我们自身的本质深处。

没有哪一位教育家可以把一个天生的蠢人培养成一个有头脑的人，永远不！他出生的时候是一个傻瓜，那直到他死的时候还仍然是一个傻瓜。

智慧不仅标示了理论上的完善，而且还包括实践中的圆满。

我给予智慧的定义就是：对整体和普遍的事物能有一个完美和正确的认识，这一认识完全渗透在一个人的身上，它指导着这个人的一言一行，甚至他的一举手、一投足也充分显示出来。

智力不是以其广度，而是以其强度（或深度）见称。所以，在这一方面，一个人可以放心大胆地与一万个人较量一番；一千个傻瓜凑在一起也产生不了一个聪明、理智的人。

科学·哲学

科学

科学把数不胜数的事物区别开来，分门别类，次第纳入种、类的概念之下。这样，科学就为我们打开了认识普遍事物和特殊事物之门。这种认识涵括无数单个之物，因为这种认识适用所有事物，我们也就用不着逐一考察个别的事物。科学以此方式让喜好探究的人得到了安慰和满足。

科学获得了涵括事物的概念。借助这些概念就掌握了个别之物，并且至少在某一限度之内预见到了事物在其范围内的种种可能，对于将要出现的事情心中能够感到踏实。

个别

在真正的科学里，个别、特定之物是最确切、最可靠的东西，因为我们是通过直接感知对这些东西有所了解，而普遍的真理却是首先从直接感知那里抽象出来的。

哲学

翱翔在各门科学之上的却是哲学，因为哲学作为一门关于最普遍并因此是最重要内容（事物最普遍的一面）的学问，有望给予我们对事物的说明和解释，而其他学科只是为走到这一步作准备功夫而已。

哲学在个别事物当中永远只看到属于普遍性的东西，个别之物所发生的现象变化则被视为无关重要的。“哲学家是普遍性的朋友。”

哲学家对生活抽丝剥茧，概括出成熟、完善的思想。在这一工作完成以后，哲学家现在就要求他的读者以哲学家本人同样的方式，以同等的程度思考事情。因此缘故，哲学家只有很小的读者群。

我们可以把文学家比作带给人们鲜花的人，而哲学家带给人们的则是从鲜花里提取的精华。

哲学体系就其本质而言，是孤独、不喜交际的，一如那些孤独守在丝网中央的蜘蛛：它们现在就静候苍蝇自投罗网。一旦另一只蜘蛛向它靠近，那只是准备开始一场你死我活的搏斗。

文学作品和平共处，就像安静、平和吃草的绵羊，但哲学著作天生就是猛兽；那种破坏和毁灭一切的欲望使它们，甚至成为首要是吞噬自己同类的蝎子、蜘蛛、昆虫幼体一类。由于哲学体系具有这一争辩好斗的本性，所以，哲学家要获得认可和名气，其难度比文学家不知要大多少倍。

文学作品只要求读者进入为其提供娱乐消遣或者鼓舞升华的系列文字之中，为此花上几个小时的时间；但哲学家的著作却试图使读者的整个思想模式来一个翻天覆地的变化。

哲学著作要求读者宣布自己在此之前在这一门学科里所学过的、相信过的东西都是错的，所花的时间、精力全都白费了，现在必须从头开始学习。

如果我们考虑到哲学著作的读者群与欣赏文学作品的人数是和愿意

聆听教诲的读者与寻求消遣、娱乐的人数成正比，那么，一个哲学家的出场能够得到多少帮助——这我们自己就可以下判断了。

当然，哲学家能够得到的酬劳是有思想者的击节赞赏和经过很长时间才会出现的不分国籍、为数不多的出类拔萃者的颔首同意。而大众则是随着时间的推移，凭借权威的力量，才学会敬重这位哲学家的名字。

据此，同时也因为哲学的进展对整个人类发挥着虽然缓慢、但却深远的影响，哲学家的历史与帝王的历史一道，自千百年来并肩排列；但归入前者的名字，却比后者的数目要少百倍之多。

哲学文章的作者是向导，他的读者则是旅游者。如果他们要想一齐抵达目的地，就首先必须一起出发……作者紧牵着读者的手一步一步地引领他，沿着崎岖的山间小道，尽力登上云外的高处。

我们自己认真静思默想事情与跟别人交谈这些事情——这两者间的关系就犹如一个活的机体与一台机器的比较。通过对话这一共同思考的方式，永远不可能发掘出深刻的哲学真理。不过，这种谈话却有助于我们先期演习一番，找到和厘清需要解决的问题以及对随后找到的问题答案进行检验、核实和评判。

只有通过自己对事物的思考才能真正充实我们对事物的洞见和知识，因为只有事物才是永远近在眼前、随时为我们提供认识的活源泉。

那些希望通过熟读哲学史成为哲学家的人，其实应该从其阅读的哲学史中了解到：哲学家就像文学家一样，只能是天生的，并且前者比后者更加稀有。

对哲学的奇怪和糟糕的定义就是：哲学是一门由纯粹的概念组成的学问。

只是狡黠和机警或许使人具备一个怀疑论者的能力，但却无法造就一个哲学家。

如果我们知道一些东西的同时，又承认不知道自己所不知道的事情，那我们的所知就有了双倍的价值和分量。

发自对事物的客观和直观认识，并以合乎逻辑推论的方式表达出来的世界观，不可能是完全错误的。这一世界观至多只是失于片面而已。每一种这样的世界观所包含的真理都是相对的。也就是说，对世界各自不一的把握只是在出于某一特定的立场、角度的时候才是真实的、正确的，就好比一幅图画所展现的风景只是出于某一审视角度一样。

一旦在我们的思想里出现了有违真实和现实情形的互相矛盾之处，那就说明了我们的思想不是出于对大自然的客观把握。

通常，妨碍我们发现真理的不是事物那诱人犯错的虚假外表，同时也不直接是我们悟性不足所致，而是因为我们先入为主的观念和偏见——这些虚假的先验之物——对抗着真理。我们先入为主的观念和偏见，就像是把船只吹往与惟一的陆地相反方向的逆风——对此，船橹和风帆是无能为力的。

我们自己经过努力、独立发现的某一真理——尽管前贤已经发现了这一真理，但我们事前对此并不知情——对于我们来说有着巨大的价值和用处。这是因为我们更加透彻了解自己想出来的道理，而不是只从书本或者从别人嘴里学来的东西。

虽然哲学探究的对象是我们的经验，但哲学却不像其他学科那样探究特定的某一类经验。哲学探讨的对象是总体、普遍的经验本身。

智力的原初任务只是把握事物之间的关联——这些对于为意欲服务的目的已经是足够的了；所以，智力本质上就是投向外在的，并且在这样的过程中，智力也只是作用在表面的力。

智力无力从根本上理解和看清楚显现出来的现实客体事物，哪怕是这些事物中最微小、最简单的一样东西。不管是每一样事物还是整体的事物，其包含的根本道理对于智力而言仍然是一个不解之谜。

哲学家比起任何其他人都更应该从直观知识——这是一切知识的源头——汲取素材；因此哲学家的眼睛应该永远注视着事物本身，让大自然、世事、人生，而不是书本成为他的思想素材。

哲学家必须把所有现成的、流传下来的概念放在自然生活中检验和

核实。因此，他不能把书本视为知识的源头，书本只是他的辅助工具而已。

从书本获得的知识只是经过了他人之手的二手货，并且，这些知识通常都是在某种程度上失真、歪曲的。它们只是事物原型——这一世界——的反射、影像；并且反映事物的镜子很少是完全干净、无尘的。

哲学家必须以大自然为研究对象，也就是说，大自然显著、清晰的特征和它根本、主要的特性生发了哲学家要琢磨的问题。

哲学家考察的课题就是大自然普遍和重要的现象，亦即随时、随处可见的事物。

哲学家应该把某一专门的、稀有的、特定的、细微的或者转瞬即逝的事物现象留给自然科学家、动物学家、历史学家等。哲学家关注的是更加重要的事情；这一世界的整体、它的本质和根本真理是哲学家追随的更高目标。所以，哲学家不能同时纠缠于微小的事情和琐碎的细节，正如从高山之巅审视全景的人不可能同时考察、断定山谷下面生长的植物一样——这些工作应该留给呆在那里研究植物的人。

具备最出色头脑的人从来就不会完全献身某一专门的知识分支，因为他们关心的是认识整体的事物。

一个伟大的思想家又怎么会置整体事物于不顾，只是局限于精确了解整体事物中的某一领域及其与其他事物的关联，并以此得到满足？

唯心主义

唯心主义的观点认为，这一客体（客观）世界及其秩序，根据我们的智力及其运作的理解，其存在并非不带条件并因此属于自在的存在；这一客体世界是经由我们头脑的功能作用而呈现，因此，它首先存在于我们的头脑之中。所以，通过这一智力形式而呈现出来的客观存在，就只是有条件的和相对的，也就是现象、外表而已。

乐观主义

乐观主义不仅是一种虚假的理论学说，而且还是相当有害的，因为它把生活表现为一种令人羡慕的状态，人的幸福就是生活的目的。一旦从乐观主义观点出发，那每一个人就都相信自己对幸福和快乐有着最正当的要求。一旦这些幸福和快乐并没有降临在他的头上——这可是常有的事情——那他就会觉得自己受到了极大的不公，甚至会认为错失了他的生存目标。

天才

从个别看到普遍——这正是天才的根本特征。正常人却只在个别事物中看到这一个别事物。

具备一流思想能力的人所带有的特质标记，就是他们所作出的判断都是直截了当、绝不含糊。他们所表达的东西是他们自己思考的结果，甚至表达其见解的方式也无一例外显示出这一点。

每个人在个别事物中只看到个别事物，抑或在不同程度上发现了这个别事物所包含的这类事物的普遍特质，直至看出这类事物最普遍的特征——其中的各级程度，就是衡量一个人与天才的距离的尺度。

天才的真正认识对象只是事物的本质、事物的普遍性和总体。这些人在思想的王国就像王侯一样地具有一种王者般的直截了当；而其他人却迂回拐弯、顾左右而言他——这一点从他们那缺少自己特性的表达风格就已经看得出来。每一个真正独立的、自为思考的思想家，就这一方面而言跟王侯相差无几：他的表达永远是单刀直入，从来不会躲躲闪闪、畏首畏尾；他的判断就像君王签发的命令，同样是发自自身充足的力量，同样是直截了当地表达出来。

要评估一个天才，我们不应该盯着其作品中的不足之处，或者根据这个天才的稍为逊色的作品而低估这个天才的价值。我们应该只看到他最出色的创造。

把天才区别开来的——因此也就是评判他的标准——却是这一天才在天时、地利、人和的情况下所能飞升的高度。天才所达到的高度却是常规才具的人永远无法达到的。

优越突出的精神思想的存在本身就构成了对他人的损害，尽管它完全无意这样做。

对于人来说，最值得我们引以为豪的莫过于精神思想素质，因为人正是基于这方面的优势才优于动物。

在社会上，地位和财富可以期望获得人们的尊崇和爱戴，但思想智力的优势却永远不可以期望得到这种待遇。有幸碰到的最好情形无非就是思想智力的优势遭到别人的漠视；假如情况不是这样，那么，优越的精神思想就会被视为一种无礼和冒犯，或者人们就会认为这种优越精神的拥有者是通过不合法的手段取得他们拥有的天赋，现在他们竟以此炫耀了！

伟大的思想者在其所在的短暂时代，犹如一座大厦坐落在一个狭窄的广场。也就是说，人们无法看到这座大厦的整体，因为人们距离这大厦太近了。

天才却经常在非常悲惨的条件下生存——这是因为天才为了客观的目标而牺牲了自己个人的安乐。

天才就是天才自身的奖赏，因为每一个人都有必要做到和成为自己的最好。

天才的智力并不是意欲专心一致的向导和守护者，纯粹客观的事物多多少少占用了他们的智力。

女人可以有杰出的才华，但那不是天才，因为女人始终都是主观的。

儿童与天才的相似，就是充裕的认识力超过了意欲的需要，由此导致的纯粹认知活动占据了优势。

谁要是在其一生中，不是在某种程度上保持像一个大小孩，而是成为了一个严肃、认真、冷静、现实、成熟老练、明智和理性的人，那么，这个人可能是世上一个有用、能干的公民，但他却永远不会是一个天才。

每个人在年少时都有一种倾向于并且适宜于领悟、认识和学习的智力特性；一些人到了青年期仍然保持这种智力特性，但在这以后就和青春美一样，消失不见了。只有极少数得天独厚的人，才可以终其一生保留少年时的思想特性，或者青春美。甚至到了高龄，这种思想特性或者年轻时的美貌风韵所留下的痕迹仍然清晰可辨。这些是真正的天才。

天才所能获得的补偿却是自身——在获得补偿方面思想天才占有着优势——而不是别人怎样看他。

又有谁生活得比这种思想天才更真实、更实在呢？这种人生活过的某些瞬间就留下了延绵千百年的回响，其音声在一片混乱噪音之中清晰可辨，经久不息。

天才相对其他人的优势，并不只是局限于他发挥其至高能力方面。这种情形就像一个有着异于常人的良好骨架、动作敏捷利索的人：这个人不仅能够格外轻便、灵活地完成身体的动作，而且在这个过程中愉快、惬意，因为他从施展自己的天赋所长中得到直接的快乐。这一身体灵活的人不仅在跳绳或者跳舞的时候，能够做出一般人无法做出的跳跃动作，就算是完成其他人也会的较为简单的舞步，甚至他走路的姿势动作，也无一例外地显露出常人少有的柔软弹性。

具有真正卓越头脑的人不仅产生和创作出其他人力不能及的思想和作品；他们的优越之处并不只是表现在这些方面。他们还能够随时以认知和思考为乐，因为对于他们来说，认知和思考活动本身就是一件轻松、自然的事情。

较为简单的、在其他人的能力范围之内的事情，他们也能更加轻松、快捷、准确地把握。难怪他们能够从获得点滴新的知识、解答每一道难题得到直接和强烈的快乐，为每一含义丰富的见解，隽永、如珠的妙语而击节赞赏——不管这些出自自己抑或出自别人。

他们的头脑思想保持活泼、灵动而又不带其他别的目的，并因此成为了他们源源不断的快乐的源泉；而无聊——这一每时每刻都在折磨人的恶魔——也就永远无法向他们靠近。

就算是聪明头脑或者思想天才的想法与平庸之人的想法从根本上并无二致，但两者之间的比较就犹如色彩鲜艳、生动的油画与轮廓草图或者颜色淡弱的水彩画相比。

伟大的思想者经常更宁愿自我独白，而不是与世俗之人对话、交流。当他偶尔让自己与人对话时，空洞的谈话又会使他重回自我独白中

去。

那些超越大众、被我们称为天才的人物，只是整个人类的“灵光闪现”。所以，这些人能够取得其他人绝对无法取得的成就。

两个天才人物之间可以在性格和精神思想方面截然不同。因此缘故，每一个天才都透过自己的作品奉献给这一世界一件独一无二的礼物。

由于人的能力有限，每一个伟大的思想者之所以称得上是这样的人，其前提条件就是这个人有其明显薄弱的一面——甚至在智力方面。

真理

学士院和哲学教席不过就是外在的门面，它们似乎是真理的化身；同样，真理通常都拒绝在这些地方出现而另投别处。

只有真理才是永远不会过时，哪怕这一真理在某一时间内遭到误解或者扼杀。原因很简单，只要从人的内在生发出点点光明，从外在吹进点点自由的空气，那就总会有人站出来宣扬或者保卫这一真理。

真理好比磁石，它无论何时何地都始终指向某一绝对的、确切的方向。

真理可以耐心等待，因为它长久存在。

知识

大量的知识如果未经自己思想的细心加工处理，其价值也远远逊色于数量更少、但却经过头脑多方反复斟酌的知识。

只有通过把每一真实的知识相互比较，把我们的所知从各个方面和角度融会贯通以后，我们才算是完全掌握这些知识，它们也才真正地为自己所用。

感性

眼前存在的、可以直接观照的事物总是以其全部力量即时产生效果，轻易就让我们对其一目了然。

理性

我们行动和努力的指南不可以是想象中的图像，而应该是考虑清楚的概念。

经验

纯粹的经验跟阅读一样，并不可以取代思考。纯粹的经验与思考的关系就等于进食与消化、吸收的关系。当经验吹嘘只有通过经验的发现才促进了人类知识的发展，那就无异于嘴巴吹牛说：整个身体的生存只是嘴巴的功劳。

偶然

没有什么事情是绝对偶然的。相反，甚至至为偶然的事情也是必然发生的事情，只不过这些事情是从距离更远的途径汇聚在此而已，因为处于因果链遥远上端的某些决定性的原因，很早就已经必然地决定了某一事情就在现在此刻发生，与另外的其他某些事情同时发生。

艺术·美学

美

我们在美的事物里面总可以认识到有生命的和没有生命的大自然的基本和原初的形态，因此，亦即柏拉图所说的理念。

文学

对文学最简单和最确切的定义就是：一门借用字词把想象力活动起来的艺术。

文学家从熙熙攘攘、迷宫般混乱和似水流淌的人类生活岁月当中，提取了单独的一幕，甚至通常只是人的某种情绪和感触，以此让我们看清楚人的生活和人的真实本质。

小说家的任务不是叙述惊天动地的大事件，而是把微不足道的事情处理得引人入胜。一部小说如果刻画的内心生活越多，表现的外在生活越少，那这部小说的本质也就越加高贵。

文艺所享有的一大优势就是详尽的描写和微妙、细腻的笔触，可以根据读者参差不一的个性、情绪和知识范围而灵活发挥作用，并造成生动的效果。

文学家把我们的想象力活动起来的目的，却是向我们透露人和事物的理念，也就是通过某一例子向我们显示出人生世事的实质。

正如对事物的了解有着无数的深刻度和清晰度，同样，文学家也有着无数等级。

叙述性和戏剧性文学家从生活中提取了个别之物，精确地把它及其个体性描绘出来，并以此表现了整个人类的存在。因为虽然作者似乎只是关注于个别的人和事，但实际上却表现在任何地方、任何时候都会存在的东西。

文学之于哲学就犹如生活历练之于从实践经验中摸索出来的科学。

文学就通过个别的情形，通过例子让我们了解到人的柏拉图式的理念，而哲学则教导我们在普遍和总体上认识透过个别显现出来的事物的内在本质。

文学所寄托的更多是青年的特性，而哲学承载的更多是老年人的特

质。

事实上，文学创作的天赋才能只在青年期真正开花，对诗歌、文学的感受在青年期也经常是狂热的。青年人忘情于诗句文字，内容平平也能够读出味道。到了老年，人们转而偏向于散文了。

文学有别于现实：在文学里，生活饶有趣味而又没有痛苦；但在现实中，生活要是没有痛苦的话，那就是乏味的、不过瘾的；一旦生活变得有趣、过瘾，那就不会没有痛苦。

进入文学世界早于进入现实生活的年轻人，会要求在现实生活中得到他们只能在文学世界才可以得到的东西。才具出众的青年在现实生活中痛感不适，其主要原因正在于此。

韵律和韵脚既是镣铐，也是面纱——诗人戴上这层面纱以后，就可以允许自己以平常不敢采用的方式说话，正是这一点特质取悦于读者。

韵律和韵脚对人的情绪实在具有巨大的威力，韵律、韵脚所特有的秘密诱惑力实在无法抵挡……原因就在于一首韵脚巧妙的诗歌，由于其大为加强了的效果，能够刺激起听（读）者的感觉和情绪，让听（读）者觉得这里面所表达的思想就好像注定非这样表达不可；甚至所表达的思想就好像已预先定型在这语言里面了，诗人所做的只是把这已预先固定下来的句子找出来而已。

哪怕平淡无奇的思想也可经由韵律和韵脚的作用，而似乎获得某种深长的意味，就跟样貌平凡的女子穿戴上华丽服饰以后，就会吸引住人们的眼睛一样。

事实上，甚至肤浅和虚假的思想也可经由诗化而获得真理的外表。

如果真实的才是美的，而真理最喜爱的装饰就是不装饰，那在散文里就已是伟大和优美的思想，其真正价值就更甚于在诗歌里同样显得伟大和优美的思想。

据以识别真正诗人——无论其级别的高、低——的最直接标志，就是他们诗句中韵脚来得绝不勉强，押韵的句子得来全不费功夫，就像拜

神灵所赐一样。诗人的思想降临之时，就已经配好了韵脚。那些平庸的诗人却费力为其思想找出韵脚；拙劣的诗作者则为韵脚寻找合适的思想。

戏剧的目的就是通过一个实例，向我们展示出人的本质和人的存在到底是什么。作者可以让我们看到这些或悲哀、或欢快的一面，或者这两者之间的过渡。

文学家把生活、人的性格和人的处境之画面展现给我们的想象力；他们把这些图像活动起来，然后让读者尽量发挥自己的思想能力，以思考、琢磨这些画面。

文学家可以同时满足思想能力参差不一的人，不管他们是傻瓜还是智者。

文学作品相对哲学著作还拥有这一巨大的优势：文学的众多作品可以同时并存而又相安无事。事实上，就算这些作品彼此差异很大，它们也可以同时为同一思想的人所欣赏和珍视。

悲剧

悲剧给予我们的快感有别于我们对优美的感受，应该属于感受崇高、壮美时的愉悦。悲剧带来的这种愉悦，的确就是最高一级的崇高感、壮美感，因为一如我们面对大自然的壮美景色时，会不再全神贯注于意欲的利益，而转持直观的态度。

在悲剧里，生活可怕的一面摆在了我们的眼前：人类的痛苦和不幸，主宰这生活的偶然和错误，正直者所遭受的失败，卑劣者的节节胜利……因此，与我们意欲直接抵触的世事本质展现在我们的面前。此情此景，迫使我们的意欲不再依依不舍地渴望、眷恋这一生存。

在目睹悲惨事件发生的当下，我们会比以往都更清楚地看到：生活就是一场噩梦，我们必须从这噩梦中醒来。

能够使悲剧性的东西——无论其以何种形式出现——沾上对崇高、壮美的特有倾向，就是能让观者油然生发出这样的一种认识：这一世界、这一人生并不能够给予我们真正的满足，这不值得我们对其如此依依不舍。悲剧的精神就在这里。悲剧精神因而引领我们进入死心、断念的心境。

舞台上骇人、可怕的事情把生活的苦难以及毫无价值，亦即所有奋斗、争取的虚无本质，清楚地展现在我们的眼前。这些印象就是要造成这样的效果：让观众和读者意识到——哪怕这只是一种朦胧的感觉——最好就是让心挣脱生活的束缚，让意愿不再对生存俯首帖耳，不再眷恋这俗世红尘。以此方式在观众的内心深处刺激起这样的意识：既然有了另一别样的意愿，那肯定也有另一别样的存在。这是因为假如事情不是这样的话……假如所有这些不是悲剧的方向，那把生活中恐怖、可怕的一面以耀眼的光线展现在我们眼前的做法，又怎么可能会对我们造成舒服、有益的效果，给予我们一种更高一级的愉悦？

恐惧和怜悯不会是目的，而只能是手段而已。那就是说，促使我们的意欲背弃生存永远是悲剧的真正方向，是有计划表现人类苦难的最终目的。

就算在悲剧人物身上并没有表现出这种无欲无求的超越精神，只是通过让观众看到巨大的苦难、那飞来的横祸，或者甚至属于咎由自取的打击，从而在观众的心中刺激起这种心态，那上述的悲剧目的仍然就是存在的。

许多现代的悲剧就像古代的戏剧作品一样，也满足于客观表现人类较大程度和范围的不幸，以便把观众引入上述心境之中；另有一些悲剧作品同样是这样的目的，但方法却是通过表现悲剧人物本身所体验到的、由苦难所导致的心境改变。

戏剧或者史诗诗人应该知道自己就是命运，并且像命运一样，是强硬、无情的；同时，作者自己就是反映人的一面镜子。

戏剧作者或者史诗诗人会让许许多多恶劣的、间或卑鄙无耻的人物登场。除此之外，还有很多的傻瓜、疯子和乖僻古怪的人。间或也会出现一个讲理性的，或者是聪明的，或者是正直的，或者是好心肠的人。而高尚、无私、慷慨的人则近乎凤毛麟角。

在戏剧里面，关键是要把人的情欲刺激、活动起来，至于这些情欲是活动在哪一客体道具，其相对价值都是差不多的；悲剧到底发生在村野茅屋抑或深宫大院，其实并无多大的区别。尽管如此，声威赫赫、重权在握的大人物却是最适宜作悲剧之用，因为痛苦和不幸——这是人生的定数——必须达到一定的程度才可以让观众——不管这观众是谁——看出其狰狞、可怕的样子。

喜剧务必要在皆大欢喜的一刻匆匆落幕，这样，观众才不至于看到接下来要发生的事情。而悲剧则一般来说在结尾以后，就没有接着还要发生的事情了。

悲剧所发挥的特有效果，从根本上就在于悲剧动摇了我们那与生俱来的错误，因为悲剧透过伟大和令人诧异的例子，让我们活生生地、直观地看到人为的奋斗终归失败，整个生存就是虚无的，并以此揭示出人生的深刻涵义。“人与命运的搏斗”就是悲剧的普遍主题——这是50年来我们那些好发空洞、单调、不知所云、甜腻得让人恶心的言论的当代美学家异口同声说出的看法。这种说法的前提假设就是：人的意愿（意

欲）是自由的——所有无知者都抱有这一奇想。这个所谓悲剧的主题却是一个可笑的看法，因为我们与之搏斗的对手根本就是隐身的、戴着雾一般头罩的侠客；因此，我们发出的每一击都落入虚空；机关算尽要躲开这一对手，但却偏偏一头扎进他的怀里，就像拉乌斯和俄狄浦斯王所遭遇的情形一样。

命运是全能的，与之搏斗，因而简直就是可笑至极的大胆妄为。

悲剧里面的合唱，其美学目的首先就在于：被暴风骤雨般的激情所震撼的剧中角色，在他们表达出对事情的看法的同时，也让观众听到一番旁观者冷静的见解；其次，那由剧情逐步、具体地展示出来的剧中的基本道德教训，也可以让合唱能在同一时间，以一种抽象的因而也就是简短的方式表达出来。

最高一级和难度最大的戏剧则旨在营造出一种悲剧意味：生存中深重的苦痛和磨难展现在我们的眼前；所有人为的努力、奋斗都会化为虚无——这就是我们最终得出的结论。如果认识力上升至这样的高度：领悟到了所有的渴望与争斗都是毫无意义，并由此取消了意欲本身，那这一戏剧就有了真正意义上的悲剧性，因此也就是真正的崇高和壮美。这悲剧也就达到了它的最高目标。

艺术

艺术的本质却在于它的以一类千，因为它对个体的精心、细致的个别描绘，其目的就是揭示这一个体的总类的理念。

艺术作品展示给我们的只是事物的形式。如果这一形式能够完美地和多角度地全面表现出来的话，那也就是这理念本身了。

对于艺术作品来说，只把形式而不连带物质表现出来，是至为重要的事情；艺术作品就是要明显地达到这一目的。

音乐

音乐非但远远不只是辅助诗文的工具，其实，音乐就是一门独立自足的艺术，而且的确是所有艺术之中的最强有力者。

音乐永远不可以本末倒置，让诗文喧宾夺主；不可以一门心思只放在通常都是，并且在本质上确实就是乏味、无力的诗句上面。

字词对于音乐来说始终是一种陌生的附加物，只具有次一级的价值，因为声音所造成的效果比字词有力得多、有效得多和快捷得多。

如果真要把字词与音乐合为一体的话，那字词就只能处于全然从属的位置，并要完全契合音乐。

对我们的最直接的认知方式，音乐表达了意欲本身的激动；对我们最间接的认知方式，字词则表达了概念思想。

一首贝多芬的交响乐虽然向我们展现了极为混乱的乐音，但这混乱的乐音却分明有着最完美的条理和秩序基础；我们听到了至为激烈的争斗，但这些转眼间又化成了优美无比的和谐一致。这是“世界不和谐之中的和谐”，是对这一世界本质的忠实和完美写照；这种和谐一致就在这夹杂着无数形态的无边混乱之中，通过持续不断的破坏维持自身。与此同时，这一交响乐却倾诉着人的激情和感受：爱、恨、欢乐、悲哀、恐惧、希望等无数细微的差别。但这种倾诉却仿佛是在抽象中进行，并没有任何个别化和具体化；这些也只是徒具形式而没有内容，就像只是一个精神的世界而没有物质一样。

建筑和音乐构成了艺术系列的两端。同样，这两者根据其内在本质、艺术力度、作用的范围和蕴藏的含意，是彼此最不相同的，甚至是真正的彼此对立者。

音乐是真正普遍、人人能懂的语言，因此，人们在世界各处、上下数千年都无比热切、投入地运用这门语言，从不间断。

一曲意味深长的旋律很快就不胫而走，传遍全球；相比之下，一段

空洞无物的旋律用不了多久就会销声匿迹。

音乐却不是一种状物写景的手段，只是传达哀乐之情的工具。喜怒哀乐对于意欲而言，才是惟一的现实。

音乐向我们的心尽情倾诉，却不曾直接向我们的脑讲述什么东西。如果指望音乐做到后者，就像人们在所有描绘性音乐里面所指望的那样，那就是对音乐的滥用。

音乐作为所有艺术中之最强有力者，全凭一己之力就可以完全占据对其敏感的心灵。

要恰如其分地理解和欣赏音乐中的最上乘之作，听众必须全神贯注、心无旁骛——只有这样，我们的全副精神才能投进并融化于音乐里，完全明白它那极为真挚、亲切的语言。

在音乐里，作曲比演奏更加重要；但在戏剧里，则是恰好相反的情形。

黑白画与彩色画音

黑白铜版画和墨水画比彩色铜版画和水彩画更能迎合高雅的趣味，彩色铜版画和水彩画则更吸引有欠修养的人。

黑白的表现手法只给予了我们形式，就好比把这种形式在抽象上呈现出来，对这种形式的领悟（正如我们所知道的）是智力的行为……而对彩色的把握却纯粹是感觉器官的作用。

造型艺术

图画、雕塑作品通常只给人留下冷冰冰的印象。总的来说，造型艺术作品的效果是最弱的。

图画和雕塑艺术作品并不能造成多少直接和突然的效果；要欣赏这些艺术作品，必须具备比欣赏其他种类的艺术作品所需的更多的知识和熏陶。

每一造型艺术作品马上就把我们从个体的东西引至单纯的形式上去，形式脱离了物质就已经使形式更加接近理念了。

思想作品

真正有思想的作品与其他的泛泛作品的区别之处，就在于前者具有一种断然和确切的特质与连带由此而来的清晰、明了。

有思想的人总是清晰、明确地知道自己要表述的是什么——表述的方式可以是散文、诗歌或者音乐。

真正能够在诗歌、艺术或者哲学上有所成就的人，其实是少之又少，也唯独这些人写出的作品才值得我们关注。

评判

与男性的创造性才能相比，理解、评判的趣味就犹如女性的特性。在没有能力创造的情况下，理解和审美趣味就在于有能力接受（接收），亦即分清什么是美丽、合理和适宜，什么是与这些恰恰相反的能力。

好与坏

在真正的、杰出的作品出现之时，首先挡在其前路上并且鸠占鹊巢的就是拙劣、但却被人们错认为是杰出的货色。

大自然的美

大自然的真正象征普遍都是圆圈，因为圆圈是代表周而复始的图形，而周而复始事实上就是自然界中至为普遍的形式。

看到一处美丽的风景能让我们感到分外愉快，其中的一个原因就是我们看到了大自然普遍的真理和前后一致。

在一处美丽的风景中，所有一切都完全合乎条理和逻辑，所有一切都被连贯、统一起来，其中细节的精确性妙至毫颠，没有半点的投机取巧。

大自然美景会对我们的整体思维发挥出最良好的影响……在思维活动经美景的作用恰当激发了活力以后，思维活动现在就以其前后一致、互相关联、规则、和谐的运作，试图遵循、仿效大自然的方法。

一处美丽的风景可以帮我们过滤和纯净我们的思想，正如音乐——据亚里士多德所言——对我们的感情所发挥的作用一样。

面对大自然的美景，人的思考达到了最正确的程度。

而大自然（作品）的精神就在于：大自然的每一样事物和事物的每一部分都直接符合这些事物和部分所服务的目的——前者马上就把后者显现出来了。

每当通过最短的途径和运用最简单的方法达到目的时……就是大自然作品的特征。

演员

一个演员所扮演的角色越接近这个演员的自身个性，那他就越能出色刻画这一角色。

在众多角色当中，他扮演得最好的就是与他自己的个性相吻合的那一角色。所以，甚至最蹩脚的演员也有某一个他能表演得入木三分的角色，因为在那时候，他就犹如在众多面具当中的一副活生生的面孔。

要成为一个好的演员，他必须：①具有把自己的内在形之于外在的天赋才能；②拥有足够的想象力，生动地想象出虚拟的场景和事件，以便把自己的内在本性刺激、召唤出来；③具备足够的理解力、经验和修养，以恰当理解人的性格和人与人之间的关联。

宗教·信仰

论宗教

对于整天营营役役、为口奔忙的大众来说，宗教是唯一的手段，以把生命的更高含义宣示给这些思想意识粗糙的大众，让他们能够对此意义有所感觉。

宗教的创立者和哲学家来到这一世上，把常人从麻木、浑浑噩噩中唤醒，并给他们指出了存在的更高意义。

哲学家是为了少数人，那少数受到豁免的人；而宗教的创立者则是为了许许多多的人，是为了大多数的人。

宗教就是大众的形上学——我们绝对要放任他们，并因此必须在表面上尊重之，因为怀疑他们的宗教，那也就等同于剥夺了大众的宗教。

正如我们有民间诗歌，有承载民间智慧的民谚，同样，我们也必须有一民间、大众的形上学（宗教），因为人们绝对需要对生活能有某种可让他们理解的解释。因此，这一解释（宗教解释），就始终是对真理的某种寓言式的梳妆打扮；并且，在实际事务和人的情感方面，可以作为人们的某种行为准则；在痛苦和死亡的时候，可以作为某种的安抚和慰藉。

早年就灌输进头脑的宗教教条，力量是那样的强大，它们可以泯灭良心，并最终泯灭所有的同情心和所有的人性。

只有少年期，而不是成年期，才是播下信仰种子的时间，尤其是当种子早已播下并生根了以后。那些成年以后皈依了其他宗教的人，其声称改换了信念，一般来说，都只是暗里带有某些私人利益。正因为人们感觉这种情形不可能会是另外别的样子，所以，无论在哪里，如果一个人在其成熟的年纪，改信了另一宗教，那就会受到大多数人的鄙视，虽然这恰恰表明了人们把宗教视为并非一经过理性思考以后的结果，而只是在早年，在还没有经过任何检验就灌输进头脑的信仰而已。

一个宗教或者一个教派的神职人员转到另一宗教或者另一教派，是这世上至为罕见的事情。

（宗教里面的）神秘故事，从根本上只是为宗教寓言服务的、神学的“技术词汇”。真正说来，一个神秘故事就是一个明显荒谬的教义，但这教义本身却隐藏和包含了某一很高的、本身是不为粗糙大众的平庸理解力所能理解的真理。现在，这大众就信赖地把这蒙上了一层外衣的真理（神秘故事）接受过来，而不让自己受到那故事的明显荒谬之处的迷惑。这样，人们就尽其可能地接触到了个中的内核。

赤裸裸的真理，并不适合在庸俗大众的眼前展示，只有蒙上了一层厚纱才可以露面。

要求宗教应该就是本来意义上的真实，那是完全不合理的苛求。

那些无论是理性主义者还是超自然主义者都是荒谬的，因为双方都从这一前提出发，亦即都认定宗教就是本来意义上真实的这一前提。那在此前提下，理性主义者就力图证明宗教并不是本来意义上真实的；而超自然主义者则顽固地宣称宗教就是如此这般的真实。

事实是，神话和寓言是宗教的真正构成要件——这是由于大众思想能力的局限而成为必不可少的条件；在此条件下，宗教就很好地满足了人们那无法根除的、对形而上的需求，并且取代了那困难得多，并且或许是永远也无法获得的哲学真理。

人们对形上学的需要，是绝对的需要得到满足，因为人们的思想地平线必须有一界限，不应该是无边无际的。

宗教为那在生活中遭受了无数的巨大痛苦的人们，提供了某一永不枯竭的安慰和安宁的源泉，甚至在人们行将死亡的时刻也不会抛弃他们，而是在此时刻更加发挥其全部效用。

宗教就像是为一个盲人牵手引路，因为盲人无法亲眼视物，而最重要的是让盲人能够到达终点，而不是看见所有的东西。

这世界普遍呈现给我们的，就是好与坏、诚实与虚假、善良与邪恶、高贵与下流的难解难分的混合体。与此完全相应的，就是最重要的、最高级的和最神圣的真理，正好就是搀和着谎言一并出现的；并且这真理可以从谎言那儿借取力量，因为谎言对人们能够发挥更大的作

用。这真理作为上帝启示的时候，也必须由谎言作导引。我们应该把这一事实视为这道德世界的一个独家标志。

谁要想对宗教作一评判的话，那就应该永远不要忘了宗教所面向的对象素质，亦即大众的素质，亦即不要忘了大众低劣的道德和低下的智力。

让人难以置信的是宗教所传播的范围，还有就是尽管包裹着离奇寓言和古怪仪式的粗糙外衣，但那点点的真理火花，又是多么顽强地持续闪烁；其顽强和难以根除犹如麝香的气味：一旦与其接触，就难以去除其气味。

或许在所有宗教里面的形上学都是假的，但在所有宗教里面的道德成分，却都是真的。

宗教有其两面性。如果从其理论的一面，亦即从其智力的一面看，那是不合理的；从其道德的一面看，却是一有用的工具，我们以此可以引导/驯服和安慰人类这一具理性功能的物种：这一物种与猿猴的亲缘关系，并没有排除其与老虎的同样关系。

宗教并不是欺骗，宗教是真实的，并且是所有真理当中最重要的真理。但正如我已经说了的，因为宗教的教导是那样的高级，以致大众无法直接领会这些教导，因为宗教的光明会让平庸者目眩。所以，宗教就得裹着寓言的外衣出现，教导那本身而言并不是真实的，但就其包含的、更高一层的意义却是真实的东西。这样理解的话，那宗教就是真理。

人们更多的是根据其宗教，而不是根据政府，甚至不是根据其语言而互相认同和划分。

无论在哪里，信仰都是宪法和法律的支撑，亦即社会大厦的基础。如果信仰没有给予政府的权威和统治者的威望以支持，那社会大厦的基础就很难维持下去。

宗教就像萤火虫：它们需要黑暗以便发光。大众某种程度上的无知，就是一切宗教的前提条件，是宗教能够维持下去的一个要素。

希腊人和罗马人就是把生活的目的完全定在了生活本身，因此，在这个意义上，他们当然可以被称为盲目的异教徒、野蛮人。因此，他们所有的美德，归根到底，都是服务于公益，都是有用的。

甚至柏拉图，这位前基督教时代的、无与伦比的、最超验的哲学家，除了正义以外，不知道还有其他更高级的美德。

生活的严肃、真正和深刻的含义，希腊人和罗马人却无法领会和得悉：他们就像大孩子般地生活，直至基督教的到来才引起他们对生活的严肃一面的注意。

只有一神教才让我们看到种种的宗教战争、宗教迫害、对异端迫害的裁判庭，还有破坏圣像，扫除陌生神祇的画像，拆除印度的神庙和面向太阳三千年的埃及巨型塑像——因为他们那嫉妒的上帝说过“你也不可为自己雕刻偶像”，等等。

无论如何，信仰和知识都是从根本上不一样的事物。为了双方各自的利益，两者必须严格分开，这样的话，双方各走各的路，而不会留意到对方。

宗教与宗教之间的根本差别，就在于宗教是乐观主义的抑或是悲观主义的，一点都不在于宗教是一神教抑或是多神教，或者三神（创造者、维持者和破坏者）一体，或者三位一体，泛神论或者无神论（就像佛教那样）。

理性主义者和超自然主义者的共同错误，就在于他们都在宗教里寻找赤裸裸的、干巴巴的和一字不差的真理。但只有在哲学里，人们才会寻求这种真理，宗教则只有适合大众的、间接的、象征性的、寓言性质的真理。

理想主义者相信自己是以理性作为衡量的尺度，但事实上，他们已经预设了无神论和乐观主义；他们所采用的只是受此局限的理性。

超自然主义有那寓言式的真理，但理性主义却难说有什么真理的东西。

有人误以为科学可以永远向前进步，可以永远更广地传播，与此同时，又不会妨碍宗教永远地存在下去和永远地枝繁叶盛——这些人是囿于一极大的错误。形而下的或说有形的物理学与形而上之学，是宗教的天然敌人；因此，宗教也就是前者的敌人，宗教也就无时无刻不在尽力去压制物理学和形而上学，就等于物理学和形而上学在暗中破坏宗教一样。

要在宗教和物理学、形而上学之间谈论和平与和谐，是极为可笑的事情。它们之间进行的是一场你死我活的斗争。

信仰和知识在同一头脑中是无法相安无事的：它们就像狼和羊被关在同一个笼子里面。更确切地说，知识就是狼，威胁着要把这羊吃掉。

宗教在其危难之际，我们看到宗教死死地抓住道德，声称自己就是道德的母亲，但这可是没用的！真正的美德是不依靠任何宗教的，虽然每一个宗教都认可美德并由此给美德以支持和支撑。

信仰就像爱情，是不可以强迫的。因此，企图通过国家的规章法则以引进或者加强基督教，是危险的事情，因为就像强迫人们的爱情反倒招来恨意一样，强迫人们相信就会导致真正的不相信。

论宗教启示或领悟

人类一代接一代地诞生和消逝，极其地短暂；而人类的个体就在恐惧、困顿和痛苦中，跳着舞投进死亡的怀抱。

在人类命定所遭受的诸多残酷和可叹的磨难当中，这一桩可不是最轻微的，那就是我们存在着，但却不知道到底是从何而来，要往何处去，为了何种目的。

除了智者的思想以外，就再没有其他别的领悟或者启示；而这些东西与所有人类的东西一样，也都受制于错误。这些思想经常被裹以奇特寓言和神话的外衣，并被称为宗教。

其实，一个人的生活和奋斗，到底是信赖自己的抑或是信赖别人的思想，那都是无关宏旨的。因为这些他所信赖的也永远只是人类的思想和看法。

一般来说，人类是有弱点的，宁愿信赖那些假装具有超自然源泉的他人，而不信赖自己的头脑。一旦看清了人与人之间那巨大的智力差别，那一个人的思想就可被别的人在某种程度上视为领悟或启示了。

论基督教

要正确地评判基督教的话，那我们必须考察在它之前的是什么，还有给它排斥掉的又是什么。

总体上，基督教是完全寓言性质的，因为在世俗中称为寓言的，在宗教上就名为“奥秘”。

需要承认，基督教不仅在其道德学说远远超越了之前的希腊罗马异端宗教和犹太教。基督教所教导的宽恕、对邻人的爱（甚至对仇敌的爱）、死心断念和对自我意欲的否定，是为基督教所独有的——当然，在西方是这样。

基督教甚至在教义方面，也超越了之前的宗教。对于那的确没有能力直接掌握真理的大众来说，还有什么比那些美好的寓言还更适合的呢？这是因为这些寓言作为指导现实生活的入门教科书，作为安慰和希望之锚，是完全足够的了。

一套这样的寓言，夹杂了一点点的荒谬成分，其实是必需的，因为这些成分有助于暗示那整个的寓言本质。如果基督教的教义要在其本意上理解的话，那伏尔泰就是对的；如果是在寓言层面理解的话，那基督教就是一个神圣的神话，一个用以向大众传达真理的工具——缺少了这一工具，大众是不会理解这些真理的。

基督教的真正内核和精神与婆罗门教和佛教一样，就是看清和彻底蔑视这本质虚无的尘世幸福，转而寻求一种完全不同，甚至是相反的存在。

基督教源自东方——其真正和古老的故乡。经由基督教，得益于这样的一个根本真理——亦即生活不可能就是生活本身的目的，我们存在的真正目的，却是在我们的存在之外。

基督教宣讲的不仅是正义，而且还有仁慈、同情、施舍、原谅、对敌人的爱，以及忍耐、谦卑、断念、信仰和希望。事实上，基督教走得更远，因为基督教教导我们：这一世界是邪恶的，我们需要获得解救。

基督教宣扬要蔑视这一世界，否定自我，保持贞洁，放弃自身的意欲，亦即背弃生活及其虚幻的逸乐。

基督教教导我们要认清痛苦的圣化力量，而一种刑具（十字架）就是基督教的象征。

基督教的根本目的，与其说是要把此生变成适意的一生，还不如说是让我们变得更配过上一更好的生活；基督教把目光越过这时间段（这一生），越过这转瞬即逝的幻梦而投向彼岸，为的是引导我们获得那永恒的解救。

甚至教会的这一宣称——亦即在面对宗教的教义，我们的理性是无能为力的，是盲目和要不得的——从根本上而言，也就是说那些教义，其本质就是寓言，因此，并不能以理性对一切在本意上理解之物所运用的标准来衡量和判断。

宗教教义中的荒谬之处，正是寓言和神话的特征和印记。虽然这些荒谬之处，在现在讨论的例子里，是因为把《旧约》和《新约》里面两个如此不同的学说硬联系在一起所致。

那一伟大的寓言只是逐渐地、在机缘巧合的情况下才得以完成。这是通过对那深藏的真理的解释——这一真理虽然还没有进入人们清晰的意识，但却发挥着默默的影响——并最终由奥古斯丁完成。

一切宗教所具有的缺点，永远都是不敢公开承认自己的性质就是寓言，只是隐晦地这样做。

更糟糕的是，随着时间的流逝，终有一天，这些宗教不再是在其字面本来意义上的真实了，那这样的宗教就轰然倒塌了。就这方面而言，如果宗教马上承认其寓言的性质的话，那将会更好——只不过，我们又怎么能够让大众理解某样东西既可以是真实的同时，又不是真实的？

既然我们发现所有的宗教都或多或少是这样的性质，那我们就必须承认：对于人类来说，某种程度上的荒谬是相称的，甚至的确就是生活的一部分，而假象是与人类须臾不离。这些也可被其他现象所证实。

《旧约》有这种看法：人就是一个陌生意志的作品；由此陌生的意志，人是从无中生成。

基督教的另一条教义就是：人类的绝大部分都是败坏和堕落的，因此也是注定要受到永恒的诅咒的；人类中也只有极少数者，更确切说是因为神恩选择和命定的缘故而被认定是公正、正直的，并因此是有福可死后升入天堂的。而其他的大众则理应下地狱，遭受永恒的地狱折磨。

上帝告诫人们要宽恕和原谅别人的过错和罪责，甚至要爱自己的敌人，但上帝自己却根本没有这样做，而是恰恰相反。因为人在犯下过错和罪责并已经过去以后，对人所做出的惩罚，不会达到改进或者威慑的目的；因此，那纯粹只是报复而已。

教皇格里高尔一世在第6世纪，非常睿智地发展了炼狱的学说，这个学说从根本上已经可见于，然后是正式成为教会的条款。这样一来，整件事情就极大地得到了缓和，并且在某种程度上取代了转世轮回，因为炼狱和转世轮回一样，都提供了一纯化的过程。

瓦尼尼是这样写的：“如果上帝想要有罪恶的话，那他就是行恶的；如果上帝并不想要那些罪恶，但那些罪恶却仍然发生——这样的话，人们就会认为上帝要么是缺乏远见的，要么就是无能的，或者是残忍的，因为他对如何实现自己的意旨，既不知道，或者没有能力，也不关心。”

奥古斯丁的这一理解是对的，亦即绝大多数的人都是有罪的，也只有极少数人是配享永恒的极乐。这一见解也见之于婆罗门教和佛教，但由于其转世轮回的说法，这一见解并不会给人以反感。在婆罗门教，也只有极少数人能够获得终极解脱；在佛教，解脱则被称为“涅槃”（这两者都等同于我们那永恒的极乐）。

我们只需看看，人们对别人能够做出些什么样的伤害，还有那些费尽思量的酷刑，慢慢地把同类折磨致死。人们可以问一下自己：魔鬼还能做出比这些更多吗？对于那些没有皈依的人，那些顽固肯定生存意欲的人，他们同样会永久呆在这一世界。

说真的，如果一个亚洲人问我欧洲是什么，那我肯定就会这样回答

他：欧洲就是世界上的这样一块地方：那里的人的头脑完全被这一闻所未闻和难以置信的错误观念所占据，亦即认为人的出生是一绝对的开始，人是从无中生成的。

基督教里的魔鬼是一个极有必要的角色，是抗衡那至善、全知、全能上帝的平衡物，因为对于上帝来说，是不可能无法预见到那压倒性的、数不胜数的和没有底线的邪恶坏事，到底是因何而起的——除非有一魔鬼在那为此负责。

基督教特有的一个缺点，就是基督教并不像其他宗教那样是一个纯粹的学说。基督教从根本上，并且首要的是历史，是一系列的事件，是错综复杂的事实、个人的行为和受苦。正是这些历史形成了教义，而对这些教义的信仰，就成了上天堂的极乐。其他的宗教，尤其是佛教，当然，也有附加的历史的东西，诸如其宗教创建者的生活事迹，但这些本身并不是教义的一部分，而只是与教义相伴随而已。

正因为基督教所具的历史性质，中国人就嘲笑那些传教士为讲童话故事的人。

在此还可顺便提起基督教的另一根本缺陷，这一缺陷无法解释过去所造成的恶果每天都表现出来。那就是违反自然地把人与其根本上所属的动物世界相分离。

造物主（《创世记》第一、九章）把所有的动物都交付给了人类，让人类统治它们，亦即可以随心所欲地处置它们，就像处置一件物品似的。

造物主也没有任何要好好对待动物的吩咐。但一个出售犬的人，在与他所养大的犬分手时，也好歹会关照买主几句。

在《圣经》第二章，造物主则把人指定为动物学的教授，要人们给动物起一个从此背负的名字。而这只是一个信号，表明动物是全然依赖于人类的，亦即动物是没有权利的。为此理由，我们应该停止赞扬基督教具最完美的道德观。基督教其实有一个巨大和根本的不足之处，那就是它的准则只局限于人，所有的动物都是没有权利的。

每一个婆罗门教徒、佛教徒，在交上一次好运或者得到一次很好的收获时，并不会大声呼喊“伟大的上帝！我赞美你！”之类，而是到集市去买下一些鸟儿，然后到城门放飞它们。相比之下，我们可看看那些基督教暴徒，是如何丧尽天良地对待动物，是如何漫无目的地一边笑着一边杀戮或者致残，或者折磨它们；甚至要把他们的老马——他们的衣食供养者——榨取骨髓净尽，直至在鞭打声中终于倒下。

我们确实可以这样说：人就是这地球上的恶魔，动物则是受痛苦折磨的灵魂。这都是伊甸园里上帝所做安排留下的后果。

假如有人就是无法认识到动物在最重要和本质方面与我们是完全同一的；动物与人的差别只在于附属的方面，只在于智力，而不在于其内涵，亦即不在于意欲——假如是这样，那这人肯定是耳目感官闭塞，被犹太教气息完全哥罗芬式麻醉了。

这世界并非一个机械制品，而动物也并非产品，以供我们消耗使用。

铁路的最大造福，就是那千千万万的拉车牲口，从此幸免了一生的痛苦。

但对这些要被吃用的动物，我们应该施用哥罗芬并对其致命处瞬间一击，以让其完全感觉不到死亡。我们这样做，甚至不是出于对动物的“体恤”，就像《旧约》所说的那样，而是出于对存活于我们、存活于所有动物身上的永恒本质所怀有的不得已的责任。

正如多神论就是把大自然的某些部分和某些自然力拟人化，同样，单一神论就是把大自然整个拟人化了。

人们是把木头、石头或者金属弄成偶像，还是从抽象的概念中组合成偶像都是一样的：只要人们面前有一存在物，人们向其奉献牺牲，向其祈求，向其致谢，那就是偶像崇拜。

基督教的核心就是人的堕落、原罪，就是我们在自然状态下是无法得救的；人的天性已经腐败，与此密切相关的就是经由救世主，经由对救世主的信仰始可获得调解与和解。

相比之下，基督教与婆罗门教和佛教有着渊源。所有人经由亚当都犯了罪而受到诅咒；而所有人则经由救世主将可获得解救——这一点，表示了人的真正本质和根子，并不存在于人的个体，而是存在于人的种属。这也就是人的柏拉图式的理念，这一理念分散和拖延在时间上的现象，就是个体的人。

《旧约》和《新约》是针锋相对的，这两者的合二为一，构成了一个奇特的、类似半人半马的东西。也就是说，《旧约》是乐观主义的，《新约》是悲观主义的。

正如已经证明了的，《旧约》源自奥尔穆兹德的学说；《新约》根据其内在精神，与婆罗门教和佛教有着渊源，因此有可能是在历史上出自这两个宗教。

《旧约》是大调的音乐，《新约》则是小调。《旧约》中的唯一例外就是原罪，但在《旧约》中没有得到利用，就像餐前的小吃一样，直至基督教重新把它作为基督教与《旧约》唯一适合的共同点而加以应用。

基督教是描绘了一个真实思想的寓言，但这寓言本身却不是真实的。把这寓言假设为真的，就是超自然主义者和理性主义者都一致犯下的错误。

超自然主义者想宣称这寓言本身是真的；理性主义者则对这寓言进行新的一番阐释和改造，直至这——根据他们的标准——得以成为真实的。

理性主义者对超自然主义者说“你们的教义是不真实的”；而超自然主义者则对理性主义者说“你们的学说并不是基督教”。双方都说对了。

佛教是多么的智慧，因为佛教假设了数以千计的佛。这样，就不会像基督教所说的那样：亦即耶稣基督拯救了世界；并且除非是通过耶稣基督，否则是不可能得到解脱的。

文明程度在基督教国家是最高的，原因并不在于基督教是有助于发展文明，而是因为基督教已经衰弱了，不再发挥影响力了。

只要基督教仍然发挥其影响力，那文明就会相当落后，例如在中世纪。相比之下，伊斯兰教、婆罗门教和佛教却仍然在人们的生活中发挥着深刻的影响。在中国，宗教的影响却是最低的，所以，在那里，文明程度与欧洲等量齐观。所有宗教都是与文明相对立的。

佛教/印度教

印度教和佛教那极其温和的特性，这些宗教所不断强调的对所有的生命体的怜悯，还有就是，婆罗门教由于种姓制度的缘故，不会真正接纳新的皈依者——这些因素都让我们希望，这些宗教的追随者没有做出大规模的和各种各样的残暴事情。

斯宾塞·哈代赞扬了佛教徒那超常的容忍，并且还加了这样的保证：佛教的编年史中，提供了比其他任何宗教都要少的宗教迫害的例子。

事实上，不容忍也只是一神教本质上的特点：只有一个上帝的话，从本质上这也就是一个嫉妒的上帝，上帝是不会乐于看到还有其他上帝的。相比之下，多神教的神灵从本质上就是容忍的；他们生活也让别的神灵生活。

首先，他们乐意容忍他们的同事——在同一宗教里的其他神灵；然后，这种容忍就扩展至其他陌生的神祇。因此，这些陌生的神祇得到热情的接纳，有些在这以后甚至得到了同样的权利。

谁要是问起这些宗教（佛教和婆罗门教）的导师：所有那些不曾获得解脱的，现在到底在哪里，现在是什么，回答就是："你就看看你的周围吧，然后你就看到他们了。这就是他们的游戏场地，这就是轮回，亦即渴求、痛苦、生、老、病、死的世界。"

佛教的教义一点都不是与宗教的创建者的一生共生起来，也不是建基于个别的人和事，而是具有普遍性地同样适用于各个时期的东西。

基督教只肯承认人，动物则直截了当地被视为"物"。但婆罗门教和佛教却忠实于真理，明确承认正如人在普遍方面与整个大自然密切相联，同样，人与动物有着最接近和最大方面明显的亲缘关系；并且，佛教总是通过转世轮回的说法及其他，把人与动物世界的紧密关系表现出来。

对所有那些将要屠宰的动物，我们都要预先以哥罗芬麻醉之，这是一种高贵的、受人尊敬的行为——这样，西方的更高科学与东方的更高

道德观就结合在一起了，因为婆罗门教和佛教的准则不只是局限于我们的“邻人”，而是把所有的有生命者都纳入保护之中。这真理就是：动物在主要的和本质的方面，与我们人类是完全一样的，差别只在于智力的程度，亦即只在脑髓的活动。而脑髓的活动在不同种类的动物之间，也同样存在很大的差别。

其他

财富

（虽然）人的自身比起财产和他人对自己的看法具有压倒性的优势；由此可知，注重保持身体健康和发挥个人自身才能比全力投入获得财富更为明智。但我们不应该把这一说法错误地理解为：我们应该忽略获得我们的生活必需品。

真正称为财富的，亦即过分的丰裕盈余对我们的幸福却帮助不大。

财富除了能满足人的真正、自然的需求以外，对于我们的真正幸福没有多大影响。

对于我们认为可能得到的东西，我们每个人都有各自的视线范围。我们的要求不会超出这一视线范围。

在我们心目范围之内的具体之物一旦出现，而我们又确信能够得到它，那我们就会感到幸福。但是如果得到这具体之物存在重重困难，他根本就没有得到它的希望和可能，那他就会感觉不幸和痛苦。所有在他视线以外的东西，都不会对他产生任何影响。

穷人不会因为得不到巨大的财富而焦虑不安，但富人在计划失算落空的时候，不会考虑到自己已经拥有相当可观的财物，并以此安慰自己。

财富犹如海水，一个人海水喝得越多，他就越感到口渴。

我们在失去了财富或者安逸的处境以后，当我们挺住了最初的阵痛，我们惯常的心境与当初相比较，并没有发生很大的改变。

当命运减少了我们的财富以后，我们自己也就相应降低了我们的要求。

我们之所以感到不满，原因就在于我们不断试图提高我们的要求，同时，其他妨碍我们成功的条件因素却保持不变。

我们应把现有的财富视为能够抵御众多可能发生的不幸和灾祸的城

墙，而不是一纸任由我们寻欢作乐的许可证。

金钱是人的抽象中的幸福，那些再也没有能力享受具体幸福的人，就只有一门心思扑在金钱上面了。

国家机器

国家机器是由于人们互相害怕对方的暴力而想出来的办法，以便尽其所能地避免各人为所欲为所带来的恶果。

父母对孩子的权利与义务

谁要是把孩子带到了这一世上，那就有责任把这孩子抚养成人，直到这孩子能够自己谋生为止。

正因为生育者在其生育的后代身上重又认出了自身，所以才产生了父爱；由于父爱的缘故，父亲就甘愿为了孩子而不是为了自己，去做事、受苦和冒险，并把这视为还债或者抵罪。

死亡

如果没有了死亡这回事，也就很难再有哲学的探讨。

局限于有形物质的绝对自然、物理的观点，所导致的结果就是吃吧，喝吧，玩乐吧，死了以后就什么都没有了。就这一点而言，这一观点实可称为兽性主义。

认识力揭发了生存的毫无价值，并以此打消对死亡的恐惧。当认识力占了上风，人们因此能够勇敢、镇定地迎向死亡时，人们会把这种态度和行为尊为伟大和高贵。

死亡以后的非存在与出生前的非存在不会有什么差别，因此，死后的非存在并不比生前的非存在更让人悲伤。

我们不应该对将来不再存在比对过去不曾存在更感不安。

死亡之所以在我们的眼中显得如此可怕，与其说是因为我们的这一生结束了——其实结束这种生活对于任何人都不是什么特别值得遗憾的事情——还不如说是机体因死亡而遭受毁坏。

横死或暴卒不会是痛苦的，因为甚至身体遭受重创一般来说也只是在稍后一点的时间才感觉得到，并经常只是在看到外部迹象以后才被发觉。如果这些重创瞬间就已致命，那意识在发现受到重创之前就已消失了。

生命程序的全部停止对那驱动这一生命程序的生命力来说，必然是如释重负。大部分死人脸上流露出来的安详表情，或许就有这方面的原因。总的来说，死亡的瞬间就类似于从一沉重梦魇中醒来。

每一个人都是竭尽全力反抗返回原出处——当初他们却是从这一原出处欢快、雀跃而出，进入这一有着许多苦难、极少快乐的存在。

甚至对那些最低级的自然力，我们都直接承认其持续永恒、无处不在的特性；这些低级自然力的倏忽、短暂的现象一刻都不曾骗得了我

们。既然如此，我们就更没有理由把生命停止视为形成生命的原则就此消灭，并因此把死亡当作是人的彻底毁灭。

也只有那些渺小、狭隘的头脑才会完全紧张兮兮地惧怕死亡，认为死亡就是自己化为乌有。

死亡之于种属，就等于睡眠之于个体。

正是由于深深意识到自己的本质不灭，每一动物，甚至每一个人才会心安、平和、漫不经心地走在随时夺命的意外和危机丛中，并迎头走向死亡。

每个人在心底里都会深信我们不会因死亡而被消灭，这一点也可以通过在死亡临近之时我们会无法避免感受良心不安而得到证实。

谁要是把自己的存在理解为纯粹是一种偶然的产物，那他也就当然害怕由于死亡而失去这一存在。

任何一个人哪怕只是泛泛地看出自己的存在，是建立在某一原初的必然性基础之上，那他是不会相信这个带来了如此奇妙的存在的必然性，就只局限于这么短短的一段时间。

如果时间能把我们引向毁灭，那我们也早已不复存在了。既然我们现在存在着，那从这一事实经过仔细的思考，就可得出我们必定会继续长存的结论。

要求个体性得以永恒不灭，其实就等于希望能够永远延续所犯的错误。这是因为归根到底，每一个体性都只是一个特别的错误和不该迈出的一步，是某样本来最好就不曾发生的事情。

看到我们熟悉和感到亲切的人的死亡，我们会感受到某种深刻的创痛。原因就在于我们感觉到，在每一个人的身上都有某种无以名状、为这一个人所独有的东西，现在这种独特之物是完全不可挽回地一去不复返了。

自由

我们的个人行为一点都不是自由的。但人们却把自己的个体性格视为自己自由行为的结果；认为一个人之所以是这样一个人，就是因为他一劳永逸地意愿（意欲）成为这样一个人。

人类大众

智力不足、完全欠缺判断力、充满兽性的人类无数次让我感到厌恶，我也不得不同意古人的哀叹，愚蠢的确就是人类的母亲、保姆。但在个别时候，这样的事实重又让我惊讶不已：形式多样的优美艺术和有用科学，尽管始终是出自例外的个人，却能够在这样的人类当中扎根、成长和完美起来。

我也很惊奇地看到人类在长达两三千年的时间里，以忠实的态度、持久的毅力保存着伟大思想家的著作——他们把荷马、柏拉图、贺拉斯等人的作品抄录下来、小心保管，使它们得以经历人类历史的祸害、暴行而免遭毁灭。人类以此显示出他们认识到这些作品的价值。

甚至大众群体也不时让我感到惊奇——那就是当他们发出巨大、完整的合音时，他们就能得出正确的判断。这就好比不曾经过训练的声音在一起唱和，如果是人多势众的话，那就会产生和谐的效果。

中国文化

实际上，让视觉符号直接承载概念，并非只是标示其发音——就像中国人（汉字）所做的那样——明显是更为简单的做法。

如果我们抽象、纯粹理论性和先验地考察语言文字，那中国人的处理方式是真正对头的。

经验也让我们看到了中文所具备的一大优势，亦即在以中文字表达的时候，我们并不需要懂得中文：我们人人都可以以自己的语言阅读中文字；正如我们的那些数目字代表了泛泛的数目概念一样，中文字也代表了所有概念。那些代数符号甚至代表了抽象的量的概念。

英式园林，准确地说应该是中国式园林，其布置是客观的……那客观呈现在花、草、树木、山、水的大自然意欲，以尽可能纯净的方式展现了那些花、草、山、水的理念，亦即花、草、山、水的独特本质。

抵制时尚

谁要想得到同时代人的感激，就必须与同时代人的步子保持一致。但这样的话，任何伟大的东西就无从产生。

谁要打算成就一番伟业，就必须把目光投向后世，坚定信念为后代子孙完成自己的作品。

庸俗

那些除了具备人类这一种属所普遍共有的素质以外，就再别无其他的人，就是一个庸俗的人。

动物

这些动物能给观赏者带来愉快，主要是因为它们把我们人的本性以如此简朴的方式呈现在我们的眼前。

所有的动物都以其天然形态出现，而这一点使我们在看见它们的时候能够获得一个愉快的印象。看着这些动物，尤其正当它们自由自在的时候，我的心都飞到它们那里去了。

瑕不掩瑜

具有闪亮和伟大的素质的人并不介意承认自己身上的缺点和不足，或者让别人看见这些东西。他们觉得自己已经偿还了因为这些缺陷而欠下的债务；他们甚至会认为，他们其实为这些不足争了光，而不是这些缺陷真会贬低了他们自己。如果这些缺点、不足是与他们的伟大素质直接联系在一起，“作为必不可少的条件”，那情况就更是这样。

报纸

报纸是历史的秒针，但这个秒针通常不仅由更次一级质量的金属做成，而且它也是甚少正确的。

报纸上所谓的头版文章就是由时事串成的戏剧里面的合唱。各种夸大其词是报纸报道的本质，正如夸张也是戏剧的本质一样，因为报纸必须炒作每一事件，尽量地小题大做。因此，由于职业的缘故，报纸写手都是危言耸听的高手；这是他们增加吸引力的手段。正因为这样，他们就像那些一有风吹草动就狂吠一番的小狗。

教育家叔本华

Schopenhauer als Erzieher

Friedrich Nietzsche

〔德〕弗里德里希·尼采 著　韦启昌 译





尼采说，阅读叔本华的著作就像“儿子在聆听他的父亲的教诲”。

尼采的自勉书

——听从自己良心的呼喊：做回你自己吧！

上海人民出版社

译者序

《教育家叔本华》是德国思想家尼采（1844—1900）一部重要的短篇著作。它所讨论的叔本华（1788—1860），是在尼采之前、康德之后德国另一位伟大的思想家和哲学家。尼采初次读到叔本华的巨著《作为意欲和表象的世界》时，刚好21岁（1865）。在《教育家叔本华》中，尼采向我们细腻地描述了他初读叔本华著作的感觉。用尼采的话说，那种感觉就恰如“一个自然生物的内在力量魔幻般地涌流到另一自然生物的身上”；尼采也马上认定“叔本华就是我长时间以来一直在寻找的那种教育家和哲学家”。自小就失去了父亲的尼采，把叔本华视为精神思想上“硬朗、有着男子汉气概的”父亲（前辈），阅读叔本华的著作，尼采形容自己就像是“儿子在倾听父亲的教诲”。尼采的很多重要思想，也从叔本华那里得到共鸣、印证、启发、教导。例如，大自然和人的本质意欲、智力与此的关系，很多叔本华特有的、有其特定丰富含义的概念和字词，也成了构建和表达尼采思想的重要工具，反复出现在尼采以后的重要著作中。

尼采与叔本华不仅心灵相通，在其他方面也有很多相似之处。当然，这种相通与相似是很好理解的，也不仅局限于叔本华与尼采这两个天才之间。因为除了英雄所见略同以外，英雄也因其相似的内在特质而遭遇相似的外在命运。

例如，叔本华和尼采很早就显现了思想天才的本色。叔本华在30岁以前就出版了巨著《作为意欲和表象的世界》。尼采在30岁之前就写下了《悲剧的诞生》、《论希腊人在悲剧时期的哲学》、《不合时宜的思考》，等等。

这两个思想家年轻时都曾在大学讲课，最后都因曲高和寡而惨淡收场：叔本华在柏林大学初开讲座，但前来倾听的学生从来不会超过三五个，到最后因没有听众而草草收场。同样，尼采在24岁（1868）就成了巴塞尔大学的古典语言语文学副教授（两年后成了正教授）。但仅过几年，在1872年的学期，在巴塞尔大学的全部156个学生当中，也只有两个学生注册要听尼采讲授古典语文学。并且，这两位也不是古典语文学

专业的学生。

叔本华一直是独居和写作，就好像“生活在洞穴里”。尼采的可见生活经历也同样比较简单。尼采因为服兵役时身体受伤，长期患病，在大学任教数年后更由于健康恶化而辞职。之后，尼采就依靠微薄的年金独自一人一边辗转各国休养，一边著述，直至45岁重病，再没能恢复过来。

到了晚年，叔本华的一个追随者还在请求出版社再版《作为意欲和表象的世界》而不果。叔本华的哲学名篇《论道德的基础》是响应丹麦科学院的有奖征文而投稿，并且是丹麦科学院收到的唯一投稿，却被丹麦科学院盲目批评一番退回。尼采在巴塞尔大学的哲学教席有了空缺以后，提出申请该教席，遭断然拒绝。最后，每年出版数以万计图书的德国，再也没有任何一个出版商愿意接受尼采的作品。尼采那些未经装订的作品堆积在地下室里。甚至尼采要送出他的书的时候，也再找不到可以相送的读者。在把书送给他年轻时代的朋友奥维贝克时，尼采几乎是羞愧的，几乎是在请求人们原谅他写了这些书：“你可以从前面读起，也可以从后面读起，千万不要觉得混乱和古怪。请为我发挥你的最大善意。如果这本书不堪卒读，那里面的某些局部或许还是可以看一下的。”

叔本华直到晚年以后才为人所知，而尼采更是身后才有了不朽的名声。在身后，两位思想家都持续地影响着后来全世界的哲学家、文学家、艺术家、心理学家、伦理学家，等等。

这两位思想家的共同之处就是深刻的孤独。叔本华的孤独及对叔本华的打击和危险，在《教育家叔本华》的第3部分有异常细腻、读来让人揪心的描写。尼采自己呢，在后来更是活生生应验了他尚在年轻之时对叔本华的描述，并有过之而无不及。也就是说，叔本华“从洞穴里走出来的时候，他们的脸上是一副吓人的表情；他们的话语和行为是爆炸性的；他们也很有可能亲手让自己毁灭。叔本华就是这样危险地生活着……”但叔本华又“是如此硬朗地战胜了这些危险，保护了自己；从战场上下来的时候，叔本华仍然能够腰杆挺直，精神矍铄。虽然身上还有裂开的伤口和不少的疤痕，情绪也似乎显得过于苦涩，不时也太过好斗。”

尼采则伴随着恶化的健康，终于在年仅45岁倒了下来。对尼采孤独的一生，奥地利著名作家斯特凡·茨威格（StefanZweig）为我们留下了至为经典的、动人心魄的描写：

> 弗里德里希·尼采的悲剧是一出独角戏，在他一生的短暂舞台上，除了他自己以外，再没有别的角色。在所有那些雪崩坠毁的场景里，只有那孤独者在那儿战斗，没有人给他以援手，也没有人与他对阵；没有女人给他带来温柔，以缓和那紧张的气氛。所有的行动全部从他那儿发出，又全部返回到他本人。开始的时候，寥寥几人出现在他的阴影里，他们仅仅是以惊恐、说不出话的手势伴随着他那英勇的冒险。逐渐地，这寥寥几人就如同面对某种危险一样地退缩了。没有任何一个人斗胆接近他，完全进入这人的命运的内在圈子。尼采总是自顾自说话、搏斗和受苦。他不跟任何人搭话，也没有任何人回应他。更可怕的是，没有任何人倾听他。
>
> 没有人，没有同伴，没有听众，弗里德里希·尼采这出英勇的悲剧；实际上它也没有真正的舞台，没有风景，没有道具、布景和服装，这出悲剧就犹如在没有空气的理念空间里演出。巴塞尔、瑙姆堡、尼斯、索伦特、西尔斯·马丽娅、热那亚——这些地名均不是他真实的家，而只是他那燃烧的翅膀所掠过的路途边上的空洞里程碑，是冷清的舞台侧幕布景，无言的色彩。事实上，这悲剧的布景始终如一，那就是孤身、寂寞，那种可怕的无言、没有回应的孤身和寂寞，如一个罩住他的思维、他背负在身上的密封玻璃钟罩；这孤身和寂寞，没有鲜花，没有色彩，没有音声，没有动物，没有人；这孤身、寂寞甚至没有上帝，是一切时间之前或者之后的原初世界里岩石般的死寂。然而，使这荒凉、寥落显得如此可怕，如此恐怖，同时又是如此怪诞的，是这一不可思议的事实：这种冰川、沙漠一般的孤寂，在精神上就发生在一个美国化了的、有着七千万人口的国家当中，就发生在铁路轰隆、电报滴答、熙攘嘈杂的新德国当中，就发生在某种病态的好奇文化当中——因为每年有四万本图书投放到世界上来，在过百所大学里，人们每天都在探讨各种问题；在上百所剧院里，每天都在表演悲剧。但是，对在这些人们当中，在他们的内在圈子里上演的这出至为强力的精神戏剧，人们却

一无所知、一无所感、一无所觉。

这是因为恰恰就在其最伟大的时刻，弗里德里希·尼采的悲剧，在德意志的世界里却没有观众，没有听众，没有证人。开始时，当他作为教授在讲台上讲课时，瓦格纳的光亮使他得以呈现在人们的眼前，他最初说的那些话、发表的演说，尚能引起人们些许的注意。但是，他越是深入剖析自我，越是深入剖析时代，那反响就越是微弱。当尼采进行他的英雄独白时，他的朋友，还有那些素不相识的人，一个接一个惊得目瞪口呆而离座，那越来越剧烈的变化、越来越炽热的兴奋把他们吓坏了。人们就把他孤零零地留在自己命运的舞台上。这位悲剧演员逐渐变得不安，这样地完全对着虚空说话；他的声音变得越来越大，越来越像喊叫，手势动作越来越大，目的就是引起回应，至少引起反驳的声音。他为自己的话语发明了一种音乐，一种奔流、咆哮的酒神音乐。但是，再没有人倾听他了。他强迫自己上演一出滑稽戏，强迫自己做出尖声、刺耳、硬生生的欢笑；他让自己的语句像恶作剧一般地跳跃，变成插科打诨，为的只是以艺术性的玩笑和逗乐，为自己可怕的严肃吸引到听众，但无人给他鼓掌喝彩。最终他发明了一种舞蹈，一种在刀剑丛中跳的舞蹈，他伤痕累累、衣衫褴褛、血迹斑斑地在人们面前表演他那新的致命艺术。但没有人能觉察到这种尖声刺耳的玩笑到底有什么意义，这种装出来的轻松到底有着怎样的身负重伤的激情。没有听众、没有反响，面对空荡荡的板凳，这一出人们不曾听闻的精神戏剧，这一出献给我们这个衰落时代的戏剧，终于落幕了。没有人投来哪怕是漫不经心的一瞥，这只在钢尖上飞速旋转的思想陀螺，最后一次庄严地跃起，最终还是踉跄地跌向地面："在不朽之前死去。"[1]

《教育家叔本华》共分8个部分，分别包含了尼采很多初现轮廓、价值非凡的思想。这些思想涉及发现自己，实现自己，人的处境及其不足，人的进化方向，大自然隐藏的目的、手段及其成效，哲学家、艺术家和圣者的实质作用，何为真正的文化和教育，天才如叔本华对于我们人类及其进化的含义，等等。

虽然尼采当初一开始是语文学家，但他更是一位天生的思想家。他

不会像常规学者那样安于古典语文学的领域，兴趣局限于“冰冷纯粹的学术”。他对当时的德国社会及社会改革，还有哲学、文化、科学的理论、教育等方面都热切关心。

当时欧洲尤其是德国，正在经历着风云震荡的变革。欧洲的帝国主义取得节节胜利，工业革命和资本主义席卷欧洲，物理学、工业技术等都取得惊人的进步，达尔文的学说开始流行，各种理念、观点不管是哲学的还是宗教的，抑或是生物科学的，都在粉墨登场。德国在当时的政治、经济、科学、技术方面引领欧洲，在哲学、文学、艺术、音乐等方面更是发展兴盛。

在人们对将来普遍都是一派乐观的大变革大混乱时期，尼采所见所想却迥然有别于常人，在他的笔下，准确地预见了后来事情的发展：“冰河融化了，并以毁灭性的强力奔流着。冰块上面堆积着冰块，河岸已被淹没，崩溃就在旦夕。革命是完全无法避免的了，甚至那将是一场原子爆发的革命。……毫无疑问，在这样的时期即将到来的时候，与真的处于社会崩溃的混乱漩涡之中相比，人性的东西可以说处于更大的危险之中；恐慌地等待和贪婪地利用着每一分钟，诱出了灵魂中所有的怯懦、卑鄙和自私的素质……当哲学家想到生活中那普遍的匆匆忙忙和迫不及待，想到人们不再静观，也不再朴素，他几乎是看到了文化遭受灭绝和根除的症状。宗教的积水已经退去了，留下的是一片片的沼泽地和池塘；民族、国家之间充满仇恨地再度各自分离，并必欲置对方于死地而后快；那不受任何制约的科学，以盲目、放任自流的方式发展，正在动摇和击碎了所有之前人们深信不疑的东西。受过教育的阶层和国家，被那可鄙的金钱经济大潮冲垮了。这世界从来不曾如此世俗，不曾如此缺乏爱和善良。”

就是在这样的社会背景下，尼采计划每年写作和出版两篇总标题为《不合时宜的思考》的作品，给出自己那“不与时同”的观察与思考。下面是尼采在1874年初定下的写作计划和写作论题，由此可见尼采关心和思考的广大范围：

施特劳斯

历史

阅读和写作

瓦格纳

哲学和大学

绝对的教育家

哲学家

人民与文化

古典语文学

学者

语言

报纸奴隶

自然科学

通往自由之路

由于尼采那些“不合时宜”的思考没有受到赏识，已出版的思考没有多少人问津，所以，部分是因为这一原因，在出版了几篇思考以后，尼采放弃了当初的写作计划和模式。

《教育家叔本华》就是当初计划中的一个结果，完成于1874年夏天，并在尼采30岁生日时出版。

尼采在这篇思考中，在讨论伟大思想家叔本华的同时，把他对当时诸多重要话题的思考和看法（见上述），也一并串联了起来。所以，这部著作的主线和框架就是叔本华作为思想家、教育家，到底有何具体的含义；叔本华这样的天才以其思想和行动，能够为人们带来什么样的启示，如何能够提升人们；人们以叔本华为榜样（Vorbild）、关于人的零星个别的高级样品（das einzelne höhere Exemplar），又能在认识自身、促进文化、帮助大自然所全力争取达到的“人”的方面，得到何种帮

助。这篇文章的题目“教育家叔本华”就部分地指出了这一点。

在德语中，所谓的“教育家”，亦即“Erzieher”，本意是“提升者”、“牵引者”。由此题目（把叔本华视为“提升者”、“牵引者”）我们就可看出，像叔本华那样的真正思想家、哲学家，对于我们人类的实质作用。所以，根据尼采的思考，这些思想家，其意义不是在从事什么“纯粹、冰冷的学问”，而是通过“做出一个榜样，经由这一哲学家的外在可见的生活”引领我们、提升我们，直到到达那在我们头上、我们可以达致的目标。这就是所谓“教育”的真正内涵。

这篇思考的8个部分各自侧重讨论上述主线所贯串起来的某一思想。

在第1部分，尼采提出并且阐明人的“自身”、发现“自身”和做回“自身”的重要性。“自身”是一个很复杂的概念，尼采却非常具体地说明了它的意思，人是个独一无二的个体，“我们恰好就生活在今天，但却经过了无穷无尽的时间以后才得以诞生”，“也不会再有第二个如此奇特的偶然机会，能够把那奇妙的各种各样的混杂成分，组合而成一个像他（她）现在那样的单独体”；并且，“这独特、连贯和一致的一个人，是美丽的，是值得观赏的，其新颖和难以置信，就像大自然的每一个作品，完全不会让人沉闷”。只要做回我们自己，我们才有可能获得“那自恒久以来就已经确定了要特定给予我们的那一份快乐”。

但如何去发现自己呢？尼采告诉了我们这一办法：“年轻人就带着这样的问题回望生活吧：你到现在为止真心爱过什么？是什么提升了你的灵魂？是什么征服了你的灵魂，同时又让其感受到了幸福？你就把你所敬重的那些东西一一排列在你的面前，或许它们就会以其本质和次序，向你给出某一法则，某一有关你的真正自我的根本法则。把这些东西比较一番，你就会看出这些东西是如何互相补足、扩展、超越、美化，它们又是如何形成了一条阶梯——沿着这一阶梯，你就一直攀升到了现在的你，因为你的真正本质并非隐藏在你的内在深处，而是高高在你之上，或者起码在你习惯认为的你之上。”简而言之，内在与外在是协调统一的，人的内在外现于外在，有轨迹可循，因为其有某一“根本的法则”。

而教育的意义呢，那不外就是："你的真正的教育者和塑造者，会让你知晓你本性里面原初的和根本的素材构成——这些东西，从根本上是无法教会也无法训练而成，总是难以捉摸、受到束缚和扭曲。你的教育者，除了能够成为你的解放者以外，别无其他。"

真正意义上（尼采和叔本华思想中的教育）的"教育"是与"自我"联系在一起的。真正的教育"就是解放，就是清理掉所有的杂草、垃圾，还有那些啃吃、伤害植物幼苗的蛇虫鼠蚁；教育，就是施予光线和温暖，就是夜雨的润物细无声，是模仿、敬畏和顺应大自然……就是对大自然的补足，因为教育避免了大自然所给予的残忍和毫无怜悯之心的打击"。换句话，教育就是除掉障碍，给足条件，让我们的"自身"得以成长，否则，就只是"貌似的教育"。

对于如何了解自己，根据奥地利著名精神分析学家弗洛伊德的看法，尼采的见解可是极具分量的，因为这位专门研究人的内在精神与心理、认为人极难透过假象而了解自己的大师，几次这样评论尼采："尼采对自己有着穿透性的认识，在了解自己方面无人能及，不仅是空前的，并且也很有可能是绝后的。"

在第2部分，尼采描述了年轻时对"道德教育家"、"真正哲学家"的渴望，以此"提升我脱离时代的局限，并再次教导我要简朴和诚实，无论是在思想还是在生活中，亦即要不与时同"。

哲学家叔本华，也正是尼采所渴望找到的真正哲学家和道德教育家。根据尼采的说法，叔本华在他的主要著作中表现出了彻底的诚实和那令人真正喜悦的能力，"真正的思想家不会做出阴郁易怒的表情，不会双手颤抖、眼睛潮湿模糊，而是自信和朴素，勇气和力量兼备，或许还有些骑士和严肃尖刻的气质，但却总是作为胜利者——而这正是从最深处、从最内在能够振奋和喜悦我们的东西"。这些思考了最深刻东西的思想家，就是胜利者。"这些人是在真正地说话，而不是结结巴巴欲言又止，也不是拾人唾余；他们是真正地生活和活动，而不是像常人那样阴森可怕，戴着一副假面具似的，就像常人所热衷的那种生活方式。"叔本华也是"坚韧不拔"的，叔本华的"力量就像在无风状态下的火焰：笔直向高向上，不受扰乱，没有晃动和不安。他每次都找对了自己的路子——

而在这之前，我们甚至还不曾留意他是否曾经为此摸索过一番。叔本华更像是遵循着重力法则而前行，并因此迈着那样坚定、敏捷和不可避免的步子”。

在第3部分，尼采论述了作为思想家的叔本华的贡献和意义：“叔本华就是一位引领者：他引领我们走出那闷闷不乐的怀疑主义，走出灰心放弃以后的挑剔批评，一路向上，直达那悲剧中静观默想的高处：在我们的头顶，是那无限的星空；而叔本华本人，则是第一个走出了这一条路子。这就是叔本华的伟大之处，那就是：把生活整体的图卷摆在我们的面前，目的就是对这一整体的图卷予以说明、解释。”“叔本华的哲学也应该首先是作这样的解读：作为个人，就从自身出发，唯独为了自己，目的就是要对自己的痛苦和欲求、对自身的局限性能够得到一种深切的洞察；目的就是要了解对症之药及获得安慰，亦即要牺牲那个‘我’，服从和服务于最高贵的目标，而最首要的就是服从公正和慈悲的目标。叔本华教导我们，要分清何者真正能够增进人类的幸福，何者却只是表面上如此：不管怎么致富、获取荣誉和成为博学，也不会让人们摆脱对生存的无价值感及由此产生的深深的懊恼；而争取得到上述好处（财富、荣誉、知识），也只有通过一个更高的、具神圣色彩的总目标，才会获得意义。也就是说，获得力量，并以此助身体进化一臂之力，尽量一点点地纠正其愚蠢和笨拙。首先虽然只是为了自己，但通过自己最终却是为了人人。”

在第4部分中，尼采描述了当时德国的现状，那就是尽管当时人们对将来普遍乐观，尤其是德国第二帝国的成立，在普法战争中的胜利，科技的发展，都助长了尼采所深恶痛绝的盲目乐观主义。尼采分析了在这样的社会中所出现的三种理想的人的形象，分别是“卢梭式的人”、“歌德式的人”和“叔本华式的人”。“卢梭式的人”和“歌德式的人”，分别代表了社会的革命者（行动者）和人生的观照者（观照者）。但“叔本华式的人”“把保持诚实的痛苦，自愿地背负起来……这些痛苦帮助他抑制自我的意欲，并为自己的脱胎换骨做准备——而生活的真正意义，正是要把我们引往这一方向”。

关于“叔本华式的人”及其英勇气质和终极追求，尼采有异常优美的描述，把叔本华是所谓消极、悲观的误解一扫而光：“对别人来说，叔本

华的那种直言真实，看上去似乎是心肠歹毒的表现，因为人们把遮掩自己的不完整和不完美，以及为其开脱的借口，视为人性的责任，而破坏了这幼稚把戏的人，就肯定是恶毒之人……”对于那些“弱视者，任何的否定话语，永远都会被视为恶毒的标志。但有一种否定和破坏，其实正是强烈渴望神圣和解救的流露，而作为这方面的首位哲学导师，叔本华就出现在我们这亵渎神圣和真正世俗化的人群中。所有的存在，如果能够被否定的话，那也就值得被否定了。保持诚实，就是相信某种存在是无法被否定的，这存在本身是真实的，没有谎言的。所以，诚实的人感觉到自己的行事带有某种形而上的意义，那需要一种别样的、更高一级的生命（生活）法则才可以解释；在最深的意义上是肯定性的——尽管他所做的一切，看上去似乎完全就是破坏和打碎目前这一生活的法则。”叔本华式的人“对于自身和自身的福祉，有着某种奇特的泰然自若；其认知，则是一团强烈的、吞噬的火焰，与那些所谓科学人的冰冷和可鄙的中性格格不入；其观察和思考，远远超越了只是怏怏不乐和阴郁发脾气；把自己永远作为第一份祭品献给所认识到的真理，并且深深地意识到自己的诚实所必然带来的痛苦。确实，由于他的勇敢无畏，他葬送了自己的尘世幸福；他必然地成为了他所热爱的人民的敌人，成为了他所成长其中的机构、制度的对头；他不可以宽容和体谅人或事——尽管对其受伤，他也心怀恻隐；他将受到误解，并长期被视为他所憎恶的力量的同盟；他争取正义的所有努力，以常人的认识眼光看来，似乎必然是有失公正。”这样的一生，“在任何时候以任何方式，为了所有人的好处而与超强的困难搏斗；到最后，是取得胜利了，但却只得到一点点，甚至完全没有得到回报。在这结局时刻，他就像戈齐剧中的王子：他已经石化了，但仍保持着高贵的姿势和神态。……因为这样的人，与其他每一个小人物都同样清楚地知道，如何才能让生活轻松自在，那高床软枕在躺下、在伸展身体的时候，又会是多么柔顺舒服——如果一个人是以习俗和彬彬有礼的方式对待自己和对待其同类的话”。叔本华那种保持诚实的英雄气概，“其实就是到了某一天，我们停止成为时间的玩具。在持续变换的过程中，一切都是空的、欺骗性的、乏味的和招致我们鄙视的。人们所应解决的谜，也只能在存在中解决，在某种只能这样而不会是别的存在中解决，在某样永恒和不会消失之中解决。现在他开始检视自己与那持续变换、自己与那存在，到底纠缠得有多深。一个非同寻常的任务就摆在了他的灵魂的面前：把所有持续变换的破坏掉，把

事物所有虚假的一面暴露出来……只愿意对所有事物一究到底，不抱任何希望地直达根子”。

在第5部分，尼采论述了动物存在的本质和痛苦，并以此映照出人类与动物的共性，同时也告诉了我们作为人类所特有的、优越于动物的，但我们人类没有意识到和充分利用的素质、追求和出路，“在生活中受苦但又没有能力把痛苦的尖刺倒转过来，在形而上的层面明白自己的存在”，“在荒野中忍受着啃噬般苦痛的驱逐，甚少得到满足；就算暂时得到了满足，那这一满足也是以痛苦换来的，因为那是以与其他动物的互相撕咬和残杀，或者是以那贪吃、过饱以后的恶心撑胀换来的。对生存是那样盲目和疯狂地不舍，目的不过就是要维持这样的生存；不仅不会知道自己受着惩罚，也不知道为何会招来这种惩罚，而且还以其惊恐欲望和愚蠢，渴求这一惩罚，就像是在渴求一种幸福一样。这就是作为动物的含义”。整体大自然是向着“人”的理念而争取，“为了大自然能够得到救赎，不再遭受动物生活的诅咒，那‘人’是必须的”，也只有最终到了“人”的级别，凭借“人”的意识，才有可能看到生活的意义，甚至一并了解到生活那更高一层的，亦即“形而上”的含义。那就是大自然进化的目的，亦即尼采所说的：“我们所说的‘人’，却是大自然心之所系！”但现在，我们的人与动物，到底又有什么根本上的差别呢？“只要人们渴求生活，就像渴求某种幸福一样，那他们的眼光就还不曾超越动物的地平线，因为人们只是带着比动物更多的意识，欲求动物在盲目的驱使下所追求的东西。但我们所有人，在一生中的大部分时间里都是这样做的。我们都脱离不了动物性，我们本身就是动物，看上去就是在毫无意义地受苦。”

“情形就好像人是故意地要回复原状，把人的那形而上的素质甘心让出；就好像大自然，在如此长时间地渴望‘人’并为之努力了以后，现在却在‘人’的面前发抖、后退，宁愿回到本能的无意识状态。”也就是说，人们要逃离自己。“在某些瞬间，我们都知道，我们在生活中做足了详尽的布置和准备，只是为了逃离我们的真正的任务；我们多想随便找地方把头藏起来，就好像我们那长着百只眼睛的良心不会逮住我们似的；我们迫不及待把我们的心交付赚钱、社交、国事或者科学，纯粹只是为了不再拥有这颗心；我们比实际所需的更加狂热，更加不动脑子地沉湎于

每天的繁重工作，以便生活下去，因为不动脑子，似乎是我们更加迫切的需要。到处都是匆匆忙忙和迫不及待，因为每个人都在逃离自己；到处也都是羞答答地掩饰这种匆忙和迫不及待，因为人们想显示出一副满足的样子，都想迷惑那眼睛锐利的旁观者，不让他们发现自己的可怜；到处都有人需要那些崭新、悦耳的语词铃铛——有了这样的挂物以后，生活就获得了某种嘈杂的喜庆气氛。”

因此，我们凡人单靠自己的力量，是不足够的。能够给予我们帮助的人，是那些“真正的人，不再是动物的人，而是哲学家、艺术家和圣者；通过这些人的出现，那从来不会跳跃的大自然，做出了它唯一的跳跃，并且是一次欢快的跳跃，因为大自然首次感觉达到了目标”。我们要做的，就是“把叔本华式的人这一伟大理想，与有序、自动自觉的行动联系起来”。因为“摆在我们每一个人面前的，就只是这样的一个任务：促进生成在我们自身之内与自身之外的哲学家、艺术家和圣者，并以此帮助完善大自然的工作。这是因为大自然既需要哲学家，也需要艺术家来达到其形而上的目的，亦即大自然需要一个对自身的解释和说明。这样，大自然才会最终获得并一睹摆在其面前的一幅纯粹和完备的图像”。

也就是说，根据叔本华的理论，在哲学家和艺术家那摆脱了意欲控制的纯粹智力的观照下，这世界“为什么”和“是”什么，就在他们的客观意识中得到了反映。同样，“大自然需要圣者——因为在圣者的身上，那‘我’是完全融化了的，圣者受苦的一生，不再或者几乎不再只是作为他个体的苦痛加以承受，而是某种与众生一道、与众生同样深切感受的同一样东西：在圣者的身上，出现了奇迹的转变——这样的转变，大自然那种持续变换的把戏是永远无法企及的；这样的转变，也就是整个大自然为了自身的解救所全力争取的最终和最高的目标：成为‘人’”。

在第6部分，尼采论述了何为文化，文化的目的，我们的任务，妨碍文化发展的各个因素（国家的私欲、生意人的私欲，等等）。首先，我们知道，“在这一动植物的世界，进步唯独就取决于那零星个别的更高级样品，取决于那非常规的、更强有力的、更复杂、更能结出果实的样品。……恰恰取决于那些看上去是分散的和偶然出现的样品——这些东西，在有利和合适的条件下会零星出现”。把这一见解套用在人类身上，那就很容易理解“这样一个要求：人类应该去寻找和创造有利和合适的条

件，以产生那些伟大的解救者”。同时，“文化，就是每个人认识了自己，并且对自己不满以后的产物”。用形象的语言来说，那就是：“每一个信奉文化的人，也就会说出这样的话，‘我看见了在我之上，有着某些比我更高级、更具人性的东西；大家都助我达致这些吧，就正如我也会帮助每一个与我有着同样认识和同样痛苦的人；这样的话，一个在知和爱、在观照和能力都感受到自身的圆满和无限的人，也就诞生了；这样一个完整的人，与自然浑然合一，是事物的判断者和价值评判者。’”

但这样当然是困难的，“要让一个人处于这样的一种无畏、坦然的自我认识状态，是很困难的，因为教导爱是不可能的；这是因为唯独在爱之中，灵魂才不仅获得那清晰的、解剖性的和鄙视自己的眼光，而且还有了这样的渴望：要把目光越过自身，全力寻觅那仍然隐藏在某处的更高的自我”。

接下来，就是具体的行动，“那就是为了文化而斗争，对那些妨碍我们的目标（亦即妨碍产生天才）的种种风气、习惯、法令、机构，视若寇仇”。那些妨碍文化的几种因素，包括生意人的自私商业目的、国家为了自身安全的私利和人们只是对外在、肤浅表面的追求。而第四个对真正文化的妨碍因素则不为人知，那就是科学和知识的特性及其自私。对科学（和知识）与智慧的关系，对科学（和知识）的“仆人”（所谓科学家或学者）及其投身科学和知识的动机与他们对真理的态度，对学者与天才的比较和关系，等等，尼采进行了深刻的分析，让人耳目一新。直到今天，情形与尼采时期并没有两样：“学者，却在那超凡、高尚和完全纯粹追求的光线下，显现了被神化的一面，以致人们完全忘记了这些人其实是由什么材料混合而成的。”尼采也十分正确地指出了：“在很幸运的时期，人们不需要学者，也不认识他们；在完全是病态和愤怒的时期，人们就会把学者视为最高、最值得尊敬的人，并给予他们最高的等级。”

第7部分的主题就是“大自然永远都着眼于广泛的效用，但却不懂得如何发现最好和最巧妙的手段、方法，以达到其目的”。“大自然要解救自身的渴望，是确定的。但这些哲学家和艺术家，其产生的结果和效用，却几乎都是那么不确定，那么微弱和无力！真要产生出效果的话，那可是绝无仅有！尤其是哲学家……”“因此，由于大自然手法笨拙，所

以，更高和程度更甚的爱与理解，对于生成更低和程度更逊是必须的；更伟大和更高贵的，是生成那更渺小和有欠高贵的手段。大自然并不是个精明的管家：她的支出远甚于收入。终有一天，大自然会把自己的财富挥霍殆尽。”

所以，我们必须集合众人之力，以帮助大自然达到其目的。

第8部分讨论了真正促进哲学的办法。简言之，“拙劣哲学家”、“虚假思想家”对真正哲学的危害，就在于他们把哲学变成了一样可笑的东西。“只要那获国家承认的虚假思想家群体继续存在，那真正哲学所发挥的出色作用就被抵消，至少受到了制约，甚至就是因为他们作为那伟大哲学的代表所招惹的可笑诅咒，让哲学本身蒙羞而无法发挥作用。”不要认为“促进”哲学，让哲学变成一种谋生的、有利有名可图的职业，那些假冒哲学家自然就会作鸟兽散。为真正哲学消除障碍，就是促进了哲学。

尼采的《教育家叔本华》，并不只是关于一个名为叔本华的德国思想家的论述，而是以思想家叔本华作为思想主线，由此引出且连贯起来对人的自身、人乃至大自然的发展目标，天才的实质和榜样作用，何为真正的教育，何为真正的文化等多方面的思考和论述，才是这部著作的真正主题。虽然篇幅不长，但因为尼采的每一个见解都是那样深刻和独到，所以内容就是丰富的和充满启发性的。

韦启昌

2016年1月15日于悉尼

注释

[1]斯特凡·茨威格：《与魔鬼的搏斗：尼采》，韦启昌译。

目录

译者序
教育家叔本华
1
2
3
4
5
6
7
8
附
叔本华的生平轶事
叔本华哲学的神奇魅力与影响
返回总目录

教育家叔本华

1

一个去过许多国家、见闻遍及多个大洲的旅行者，被人问到这样的问题：人的哪种特性，是他到处都可反复见到的？他的回答是：人们都有懒惰的倾向。在很多人看来，他要这样说才更加准确：人们都是胆怯的。他们躲藏在风俗和舆论的背后。从根本上，每个人都知道得很清楚：他（她）是一个独一无二的人，就只来这世上一次，也不会再有第二个如此奇特的偶然机会，能够把那奇妙的各种各样的混杂成分，组合而成一个像他（她）现在那样的单独体。每一个人都知道这个道理，却把这个道理隐藏起来，就像隐藏一桩亏心事。这是为什么呢？就是因为害怕那些要求他循规蹈矩、把自己用习俗裹得严严实实的邻人。到底是什么迫使一个人害怕其邻人、迫使他无论是思想还是行为都与群体保持协调一致，而不会感受到自身的喜悦？或许是羞怯吧——对于少数零星者而言。对于绝大多数的人，那是因为懒散、惰性，一句话，就是那旅行者所说的懒惰。这位旅行者是说对了：人们是懒惰更甚于胆怯，最害怕的就是那种无条件的和赤裸裸的诚实所带来的负担。唯独艺术家才憎恨人们这种模仿他人的举止、喜欢拾人牙慧以显摆，等等的懒散行为；他们揭露了每一个人的内心秘密和愧疚良心，揭示了每一个人都是一个独一无二的奇迹；艺术家敢于向我们显示人自身的样子，甚至每一块肌肉的运动，都是那样的独特；还有就是，这独特、连贯和一致的一个人，是美丽的，是值得观赏的，其新颖和难以置信，就像大自然的每一个作品，完全不会让人沉闷。伟大思想家在鄙视人类的时候，那只是鄙视人类的懒惰，因为正是这懒惰的缘故，人类看上去就像是工厂出的批量制作，无足轻重，不值得与之接触和交往。每个人，如果他不愿意成为这从属芸芸众生的一员，那他就只需要不再懒散、随便和得过且过地对待自己；他就需要听从自己良心的这一呼喊：做回你自己吧！所有这一切，你现在所做的、所欲望的、所认为的——这些都不是你！

每个年轻的灵魂，在白天，在黑夜，都听见这一良心的呼喊，并为此而颤抖；因为一旦想到能够获得真正的解放，他们也就隐约感觉到了

那自恒久以来就已经确定了要给予他们的那一份快乐。但只要他们仍然禁锢于舆论、看法和恐惧的锁链，那真要获得这一份快乐的话，终究是无能为力的。而没有了这一解放，生活将是多么没有意思，多么绝望！一个人，如果回避和躲开天生之我才，只顾着左、右、后面和四周偷看，那就再没有比这个人更加乏味和更加让人反感的大自然作品了。到最后，我们就再无法抓捏到这个人了，因为这个人已是没有内核的外壳，是一套腐烂的、涂上了色彩、用风吹鼓起来的衣服，是一个经过打扮，但却不会让人害怕，更不会引起别人同情的幽灵。人们说得对：那些懒惰之人就是在谋杀时间。这样的话，我们就真的要担心了，担心这样的一个把其解救寄托于大众舆论（亦即寄托于人们的懒惰）的时期，终有一天是要真正被谋杀掉的——我的意思是，这样的时期，终将从生活真正获得解放的历史中抹去。以后的人，将会多么反感研究这一时代的遗产，因为统治这一时代的不是活生生的人，而是被公众舆论控制着头脑的貌似的人。所以，我们的这一时代，对于将来的某一后世来说，或许是最黑暗和最不为人知的，因为这一时代有可能是历史长河中最非人性的。走在我们城市的崭新街道上，我在想，那些受公众舆论控制的一代人，他们建造起来的可怕屋子，过一百年以后，就再不会存留下来。正如那些屋子建造者头脑中的公众舆论，也一样将灰飞烟灭。相比之下，那些并不觉得自己就是这时代中的一员的人，却是多么地充满希望，因为假如他们真的就是这时代中的一员的话，他们就致力于杀掉那时间，并与此时代一同沉沦。事实却是：这些人是要唤回这时代的活力，在这活力中持续存活。

但就算我们不会指望将来什么，我们这奇妙的、恰恰就在这现时此刻的存在，也会最强有力地鼓动我们按照我们自己的标准和法则而生活；因为我们的存在是一个无法解释的谜：我们恰好就生活在今天，但却经过了无穷无尽的时间以后才得以诞生，我们也就只拥有这弹指间的今天，并且就要在这时间里说明，是什么原因、为了什么目的，我们恰好在今天得以存在。对我们的这一存在，我们得负起责任；因此，我们想要成为这一存在的真正掌舵人，而不愿听任我们的存在就像一桩没有思想的偶然事件而已。对此，我们必须大胆一些，冒险一些，尤其不管是好是坏，我们最终都得失去这一存在。为何要死死抓住这一块尘土、这一营生，为何要理会你的邻人说了些什么？让自己受制于一些在几百

英里以外，就再没有约束力的观点——这实在是太小家子气了。所谓东方和西方，不过就是在我们的眼前画下的一条粉笔界线，目的只是要戏弄胆怯的我们。“我要争取，获得自由，”年轻的灵魂对自己说。那这种争取，会因为两个国家碰巧在互相仇恨、互相战争，或者会因为在两大洲之间隔了个海洋，或者会因为在周围，人们宣讲的是某种在几千年以前还不曾存在的宗教而受阻吗？“所有这些你都不是，”它跟自己说。没人能为你建成一座你必须亲自走上去的桥，以穿过那生命之流；除了你自己以外，再没有其他人可以这样做。虽然有着无数的路径和桥梁，也有半是神祇的东西，愿意背负你通过这一河流，但那却是以你的自身为代价。你将押上和失去你自己。在这世上，也只有唯一一条路是除了你以外，别人都走不了的。这条路将引向何方？不要问了，尽管走吧。是谁说过这样的一句话：“当一个人已经不知道他的路还能把他引向何方，那他也就无法攀升更高了。”[1]

我们是如何重新找到自身的？人如何才能认识自己？这可是在黑暗中摸索的事情：如果兔子也裹着七层皮，那人呢？就算剥开七的七十倍外皮，也仍然无法说出：“这就是真正的你了，这不再是外壳了！”再者，这样的挖掘自身，然后以最直接最接近的方式，强行钻入其本质深处，那却是痛苦、危险的事情。人们这样做轻易就会伤害了自己，而对此伤害，没有任何医生可以治疗。此外，这样的做法，又有什么必要呢——如果所有的一切都可以就我们的本质作证：我们的朋友和我们的敌人，我们的目光和我们的握手，我们所记得的和我们所忘掉的，我们的书籍和我们的笔迹。要进行那最重要的探究的话，这就是手段了。年轻人就带着这样的问题回望生活吧：你到现在为止真心爱过什么？是什么提升了你的灵魂？是什么征服了你的灵魂，同时又让其感受到了幸福？你就把你所敬重的那些东西一一排列在你的面前，或许它们就会以其本质和次序，向你给出某一法则，某一有关你的真正自我的根本法则。把这些东西比较一番，你就会看出这些东西是如何互相补足、扩展、超越、美化，它们又是如何形成了一条阶梯——沿着这一阶梯，你就一直攀升到了现在的你，因为你的真正本质并非隐藏在你的内在深处，而是高高的在你之上，或者起码在你习惯认为的你之上。你的真正的教育者和塑造者，会让你知晓你本性里面原初的和根本的素材构成——这些东西，从根本上无法教会也无法训练而成，总是难以捉摸、受到束缚和扭

曲。你的教育者，除了能够成为你的解放者以外，别无其他。这就是一切教育的秘密：教育并不是要借给你一个蜡做的假鼻，或者某一义肢，或者一副提高视力的眼镜一类。能够提供这些的，只是貌似的教育。真正的教育就是解放，就是清理掉所有的杂草、垃圾，还有那些啃吃、伤害植物幼苗的蛇虫鼠蚁；教育，就是施予光线和温暖，就是夜雨的润物细无声，就是模仿、敬畏和顺应大自然——在大自然充满母性和怜爱的时候；教育，就是对大自然的补足，因为教育避免了大自然所给予的残忍和毫无怜悯之心的打击，并把坏事变成好事，把大自然后母般情感的表现，还有那让人悲哀的麻木不仁，以一轻纱掩盖了起来。

当然，或许也有其他的途径找到自我，走出那人们游荡其中，犹如乌云般的浑浑噩噩，回到自我；但除了回想起自己的教育者和塑造者以外，我不知道还有其他更好的途径。所以，今天我要怀念我那可以引以为豪的一个教育家和培养者——阿图尔·叔本华[2]。稍后将回忆其他的教育者。

注释

[1]克伦威尔（Oliver Cromwell，1599—1658）语。他是近代欧洲历史上最杰出的统治者之一，具有超人的天赋与虔诚的加尔文教信仰所形成的坚强性格。——译者注

[2]阿图尔·叔本华（Arthur Schopenhauer，1788—1860），被称为“悲观主义哲学家”。他是黑格尔绝对唯心主义的反对者、新的“生命”哲学的先驱者。主要著作有《作为意欲和表象的世界》等。——译者注

2

要描述我第一眼看到叔本华的文字是怎样的一种情况，那我得先说说我的一个想法——这一想法在我年轻的时候，比起任何其他的想法都要频繁和迫切地出现在我的脑海里。在早年的日子里，每当我随心放纵所欲时，我就在想：命运会把教育我自己的可怕责任和工作从我肩上移走，亦即到了一定的时候，我自然就会找到一个哲学家做我的教育者：一个真正的哲学家，一个我们不用多加考虑就会放心听从的人，因为我们信任他甚于信任我们自己。然后我就问自己：这位哲学家，将会根据什么样的原则教育你？我也在想，对我们那时期流行的关于教育的两句格言，他会是怎样的看法？第一句格言要求教育者很快了解到受教育者的真正长处，然后投以全力、心血和阳光，目的就是帮助把那一长处达致真正的成熟，结出果实。第二句格言则要求教育者培养受教育者身上的所有潜力，让其相互间和谐发展。对一个有着明显倾向要成为金器匠的人，我们可根据此格言强行让其学习音乐吗？本韦努托·切利尼[1]的父亲一而再地强迫儿子学习那“可爱的小角”（他儿子则称为“该死的笛子”），他这样做是对的吗？对切利尼这样有着如此强烈和鲜明突出天分的人，人们难称其父亲的做法合理。这样，或许那条要和谐培养所有潜力的格言，就只是适用于天分更弱的人了？——在这些人的身上，虽然有着成堆的需求和倾向，全部加在一起和单个而论，却都不意味着什么。但我们又何曾见过像切利尼那样的一个和谐总体？见过像他那样从一个人的身上可以同时发出众多但又彼此调和的音声？切利尼就是这样的人，其认知、欲望、爱、憎，都朝向一个中心点，其力量有着很深的根源；通过那活力中心点及其发出的强有力的控制，而形成了一个和谐的活动系统。这样的话，这两句格言或许就不是互相矛盾的了？或许第一句格言只是说人应该有一个中心点，第二句格言则说人也应该有一个圆周？我所梦想的能给我教育的哲学家，不光能发现那向心力，而且还能知道如何避免这向心力干扰了其他的力；我觉得，他的教育任务更多的是要把人塑造为一整个鲜活的太阳与行星体系，帮助我们认清人这一更高级力学装置的规则。

但这期间，我还是没能找到这位哲学家。我尝试着不同的哲学家；

我发现我们现代人与希腊人和罗马人互相比较的话，就会显得相当地可怜，甚至只是在严肃认真理解教育的任务方面而言。我们可以带着这样的需求跑遍整个德国，尤其是跑遍各个大学，却不会找到我们要找的东西。在此，许多更低级、更简单的愿望也仍然无法得到满足。例如，谁要是真心想获得训练成为一名演说家，或者谁打算入读一所写作学校，那他就会发现并没有这样的老师和学校。人们似乎没有想到过：演说和写作是艺术，没有悉心的指导和艰苦的学习，是不可能掌握的。但我们的同时代人，却对教育者和教师缺乏要求，也缺乏期望（这一半出于吝啬，一半出于没有思想）——这清楚和可耻地显示了这些同时代人那良好的自我感觉，其实是多么自以为是。在家庭教师的名下，又有什么是不能让人满意的，就算是在我们那些最高贵的、受到过最多教育的家庭！那被称为高级文科中学的，却是怪癖头脑的大杂烩加上陈旧的设置，并且还不乏这样的学校！所有那些最高等教育机构，那些大学，又有什么是不能让人满意的！考虑到把一个人教育成人的艰难任务，那些是怎样的导师，怎样的研究所！甚至德国学者从事科学研究的那种受人赞赏的方式，也首要显示出他们想得更多的是科学，而不是人类；他们受训为科学而献身，目的就是一而再地培养新的一代为科学而作出牺牲。如果人们并没有更高一级的教育格言以指导和限制，而是根据那“越多就越好”的原则加以放任和鼓动，那与科学打交道对学者就肯定是有害的，就如同那“自由放任”的经济定理对整个国家的道德是有害的一样。又有谁还会知道：教育那些学者的同时，又不至于牺牲掉或者干枯掉他们的人性，是一件相当困难的事情。这一困难，人们是有目共睹的，我们只需留意那由于没有思想和太早投身于科学而变得弯腰驼背的无数样品和例子。但我们还有更重要的证明，以证实我们缺乏更高一级的教育，这证明更有分量、更危险，并且是普遍得多。如果为何一个演说家、一个作家现在无法得到教育，是很清楚明白的（——因为恰恰没有在这方面的教育家）；也几乎是同样的清楚明白，为何一个学者现在必然被弄得扭曲和乖僻（——因为他要接受科学的教育，亦即要接受非人性的抽象概念的教育），那人们最后就会问自己：到底哪里可以找到我们同时代人（包括学者和非学者，高贵的和低微的）中的道德榜样和名人？哪里有我们这时期的创造性道德的可见化身？所有那些对道德问题的思考又在哪里？历史上每一高级和进化的社会，都会关心这些道德问题。我们现在再没有那些榜样和思考了。人们事实上在消耗我们祖先积

累下来的道德资本，不懂得增加，而只会挥霍。在我们的社会，人们要么不谈论这些事情，要么就是以某种必然会惹人反感的、天真的口吻说起这些事情——因为其口吻透露出他们对这些事情并不了解，也没有体验。现在的情况就是，我们的学校和教师干脆放弃了道德教育，或者只满足于做表面的工夫：对“美德”这个词，教师和学生除了想到那是个过时的、古老的和惹人发笑的词以外，再无其他。但如果人们不笑的话，那就更糟；因为那样的话，人们就是在装样子。

要对这种死气沉沉，对这道德力量处于低潮做出解释，是困难和复杂的；但谁要是考虑过那取得胜利的基督教对我们古老世界的道德所发挥的影响，就不可以忽视基督教衰败（这也是在我们这个时代，基督教越来越有可能的命运）以后的反作用。基督教通过其崇高的理想超越了古老的道德系统，以及在所有这些道德系统中都起着统治作用的自然主义，以致人们对自然主义已经麻木和厌恶了。但后来，虽然这些更好更高的理想是为人所知了，但人们却无力达致这些理想——到了这时候，人们已经无法回到那古老的高贵和美好道德，无论人们是多么愿意这样做。现代人就生活在基督教与古老道德之间，在那胆怯或者虚伪的基督教信仰道德与同样是懦弱和羞怯的古老美德之间，并且生活得很不自在。对自然的东西，既有着那遗传来的畏惧，也再度受其刺激和吸引；那想在某处立定脚跟的渴望，那由于认识力不足而导致的在好与更好之间的摇摆不定——所有这些，在现代人的灵魂里产生了某种不快乐，某种混乱，而这就注定了他们不会有创造性的成果，也不会快乐。我们从来没有像现在这样更迫切地需要道德教育家，也从来没有像现在这样难以找到他们。在疫病大流行的时候，在最需要医生的时候，医生也正在受到最大的威胁，那么人类的医生在哪里呢？那些稳固、健康，能够脚踏实地搀扶着他人，以手牵引着他人的人类医生，到底在哪里呢？我们这一时代个性最好的人，也有着某种的阴暗和麻木，对要伪装还是要诚实不断地内心交战、烦恼不已，没有自信——这样的话，他们也就完全无法发挥指路牌的作用，也无法成为他人的训导老师。

我的确就是这样在各种愿望之中随波逐流，然后我就想或许能够找到一个真正的哲学家，可以提升我脱离时代的局限，并再次教导我要简朴和诚实，无论是在思想还是在生活中，亦即要不与时同——在此需要

理解这词的最深含义。因为人们现在已变得那么的复杂和多重性，人们一旦说话，一旦提出看法并依此行事，就必须不诚实才行。

在这样的困顿和渴望的状态下，我知道了叔本华。

我属于叔本华这样的读者：在读完他的书的第一页以后，就很清楚地知道将要阅读完他写过的每一页，将要倾听他说过的每一个字。他即时和马上就得到了我的信任，现在也是这样，一如九年前的样子。我明白他，就像这是他写给我看的一样——虽然我这样说并不谦虚，也有点愚蠢。因此，我在他的著作中从来不曾见过哪怕是一句似是而非的论断，虽然这里或者那里会偶有一处小小的错误。这是因为似是而非的论断，难道不就是一些没有信心的言论，因为写出这些似是而非言论的人，对这些言论他们本人都没有信心？他们故作惊人之语，只是想要炫人眼目，想要骗人和做样子而已。叔本华从来没有想到过要去做样子，因为他是为自己而写，没有人会喜欢受欺骗，而一个把“不要欺骗任何人，更不要欺骗你自己！”作为自己的戒律的哲学家，就更加不会这样做了。就算是那些听起来让人舒服的、几乎每次谈话都会自然产生的、写作者们几乎是无意识模仿而来的欺骗，叔本华也是没有的；那些演讲台上有意识的欺骗，还有玩弄花哨词语的，就更不用说了。叔本华是与自己说话；或者，如果真想要想象其听众的话，那我们就想象儿子在聆听他的父亲的教诲好了。那是诚实、好意、心平气和说出的话，倾听者则满怀爱意。这样的写作者，正是我们所缺乏的。从他发话的那一刻起，说话者那强有力的良好感觉，就马上包围了我们，情形就犹如抵达了一处森林高地：我们深深地呼吸着，重又感觉到了活力。在此，我们感觉呼吸到某种让人精神为之一振的空气；在此，有着某种无法模仿的不带成见、无拘无束、自然而然，就像无拘无束在自己家里（并且是很丰富的家里）的人一样。相比之下，其他的作者，当偶尔说出了一句半句妙语的时候，通常连他们自己都会感到吃惊；这些人的话语表达因此带着某种不安和有违自然。叔本华说起话来，同样不会让我们想到那些学究——那些学究天生就是四肢僵硬、欠缺灵活，胸部狭窄，走起来动作笨拙和夸张。相形之下，叔本华那粗犷和有点虎背熊腰般的灵魂，让我们与其说是怀念那些良好的法语作家所特有的柔和、婉转和宫廷式的优雅文体，还不如说是不屑于和耻于这样的文体。在叔本华的文字里，也没

有人能够发现那种德国作者所沉迷的、刻意模仿过来的、镶了银子般的伪法式文体。叔本华的表达，偶尔有点让我想起了歌德。除此以外，他的文字并不会让人想到任何哪一位作者原型。这是因为叔本华懂得如何以朴素表达深刻，以不带花哨的语言，传达震撼人心的东西，讲述严格科学的事情而不会学究气。叔本华又能从哪位德国作者学到这些？叔本华也没有莱辛[2]那些过分微妙、过分灵活和——恕我直说——很不德国式的文体。这可是一件了不起的事情，因为在德语散文表现方面，莱辛是最有诱惑力的。要马上就叔本华的表达风格说出我能说出的最高赞语，那我就要引用他的一句话："一个哲学家不需借助诗情和漂亮言辞，那他肯定就是非常诚实的。"原来诚实还算是一些东西，甚至还是一种美德——这在公众舆论当道的年代里，当然就只能是属于被禁止的私下言论。因此，在我再说一遍"叔本华甚至作为作家也是诚实的"时候，我并不是在赞扬叔本华，而只是描述了他的特性。极少作家是诚实的，我们对所有那些写作的人，简直就是不信任。我只知道一个作家，在诚实方面是可以与叔本华比肩的，甚至还超出了叔本华。那就是蒙田[3]。像叔本华这样的人写下的作品，那的确给在这世上的生存增添了乐趣。自从认识了这一最自由和最有力的灵魂以后，我起码必须说出叔本华曾就普鲁塔克[4]所说过的话："我的目光一投向他的书，我就长出了双腿或翅膀。"如果我可以做出安排，在这地球上为家，那我会选择与他在一起。

叔本华与蒙田，除了诚实以外，还共有另一特点：一种真正让人喜悦的能力。"喜悦别人，智慧自己。"也就是说，喜悦有着相当不同的两种。真正的思想家永远给人以振奋和喜悦，不管他是严肃的还是幽默的，不管他是表达了他那人的洞见还是神一样的宽容；真正的思想家不会做出阴郁易怒的表情，不会双手颤抖、眼睛潮湿模糊，而是自信和朴素，勇气和力量兼备，或许还有些骑士和严肃尖刻的气质，但却总是作为胜利者——而这正是从最深处、从最内在能够振奋和喜悦我们的东西，亦即看着那最终取得了胜利的神祇，旁边躺着的是他与之激战过的所有巨怪。相比之下，人们在那些平庸作家和思维局促的思想者那里不时碰到的所谓喜悦，却让我们这样的人在阅读这些的时候感觉到痛苦，例如，在戴维·施特劳斯[5]的文字中我所看到的喜悦，就是这样的情形。有这样兴高采烈的同时代人，我们的确会感到羞耻，因为这些人会把这一时代以及我们在这一时代的人，无所遁形地展览给后世。这些兴高采

烈的人根本看不到苦难和巨怪，但他们作为思想者却假装看到并已经战胜了它们。所以，这些人的兴高采烈让我们厌恶，因为这些人在欺骗我们，因为他们想诱使我们相信：他们经过激战以后，已经赢得了胜利。

也就是说，从根本上，只有取得了胜利，才能带给人们喜悦，这无论是对于真正思想家的著作，还是每一件艺术作品，都是一样的道理。就算作品的内容很可怕，很严肃，就像这存在的问题一样，那也只有当那些半吊子思想家和艺术家在其作品中散发出能力欠缺的气味时，这些作品才会让读者感受到压抑和折磨。而对于人们，没有什么比接近那些胜利者更能体会到高兴、美好的心情；那些胜利者因为思考了最深刻的东西，所以必然是热爱那最鲜活的东西，而作为智者，到最后与美殊途同归。这些人是在真正地说话，而不是结结巴巴欲言又止，也不是拾人唾余；他们是真正地生活和活动，而不是像常人那样阴森可怕，戴着一副假面具似的，就像常人所热衷的那种生活方式。所以，在这些胜利者的周围，我们马上就像歌德那样喊出：“一个鲜活的生命，那是多么奇妙和珍贵的东西！与其处境多么契合与协调，多么真实的存在！”[6]

我描绘的只是叔本华著作在我这产生的初始的，就好像是生理上的印象，随着首次和至为轻微的接触，一个自然生物的内在力量魔幻般地涌流到另一自然生物的身上。经过事后对那初始的印象的分析，我发现这印象是由三种成分组合而成：（1）叔本华的诚实；（2）他的喜悦和振奋人心；（3）他的坚韧不拔。叔本华是诚实的，因为他只是对自己和为自己而说话，而写；叔本华是喜悦的，因为他通过思想克服了最大的困难；叔本华是坚韧不拔的，因为他必然就是这样的。他的力量就像在无风状态下的火焰：笔直向高向上，不受扰乱，没有晃动和不安。他每次都找对了自己的路子——而在这之前，我们甚至还不曾留意他是否曾经为此摸索过一番。叔本华更像是遵循着重力法则而前行，并因此迈着那样坚定、敏捷和不可避免的步子。谁要是身处我们今天的带角薮羚羊一样的人群当中，一旦发现了某一完整的、协调的、以自己的翅膀飞行和滑翔、无所拘束、无所挂碍的自然生物，并因此有所感觉，那他就会明白我在发现叔本华以后所感受到的那种幸福、幸运和惊叹，因为我已料到：叔本华就是我长时间以来一直在寻找的那种教育家和哲学家。虽然叔本华只是在书本中呈现，而这是一大欠缺。我也就更加努力通过

他的书，在脑海中重现和一睹这位充满活力的人。这人所留下的伟大遗言是我必须阅读的，他也允诺把遗产留给那些不只是成为他的读者，而且还要成为他的儿子、他的学生的人。

注释

[1]本韦努托·切利尼（Benvenuto Cellini，1500—1571），意大利佛罗伦萨金匠、雕刻家，在法国和佛罗伦萨都有重要地位。——译者注

[2]莱辛（Gotthold Ephrain Lessing，1729—1781），德国剧作家、评论家、哲学家和美学家。——译者注

[3]蒙田［Michel（Eyquem）de Montaigne，1533—1592］，16世纪人文主义思想家、作家，主要著作是《随笔集》三卷。——译者注

[4]普鲁塔克（Plutarch，约46—119后），对16—19世纪的欧洲散文、传记、历史著作的发展影响极大的传记作家。著有《比较列传》等。——译者注

[5]戴维·施特劳斯（David Friedrich Strauss，1808—1874），新教哲学家、神学家和传记作家。著有《耶稣传》、《新旧信仰》等著作。——译者注

[6]出自歌德著《意大利游记》。歌德（Johann Wolfgang von Goethe，1749—1832），德国作家，公认的世界文学巨人之一，批评家、政治家、教育家、自然哲学家。——译者注

3

我从一个哲学家那里所能获得的，与这一哲学家是否有能力做出一个榜样成正比。一个哲学家能够通过以身作则引领起举国民众，是不容置疑的事情。印度的历史，几乎就是印度哲学的历史——这就是证明。但做出一个榜样，必须是经由这一哲学家的外在可见的生活，而不只是经由其著作。这也就是像希腊哲学家所教导的那样，更多的是经由脸部的表情、身体举止动作、所穿的衣服、所吃的食物，以及礼仪道德做出榜样，而不仅仅是通过言传，甚至仅仅通过写作。哲学家的这种有勇气的外在可见的生活，在德国是多么缺乏！在此，当精神思想似乎获得解放很久以后，身体才获得逐渐的解放。但如果认为一个人的精神思想是自由的和独立的，而这人所获得的无拘无束（这无拘无束根本上只是这人创造性的自我约束）却不会经由这个人的每一个眼神和每一个脚步，从早到晚重新地展现出来——那这一看法就只是虚幻的。康德眷念着大学，屈服于政府，表面上有着宗教信仰，忍受着同事和学生——这样，康德的榜样自然就首先产生了大学的教授和教授们的哲学。叔本华对那些学者阶层并不客气，并与之划清界限，争取不受国家和社会的左右。这就是叔本华所树立的榜样，是他提供的典范，亦即从最外在的开始做起。但哲学生活中的各级自由，虽然在德国仍然不为人知，但却不会永远都是这样。我们的艺术家正更加勇敢和更加诚实地生活。我们眼前所看到的最强有力的例子，理查德·瓦格纳[1]就向我们显示出：一个天才，应该不要害怕与现成的规范和秩序相抵触——如果他要把活在其心中的那更高一级的秩序和真理呈现出来的话。但真理，我们的教授们经常挂在嘴边的东西，看上去却并不是会提出苛求的一样东西，是根本用不着担心其会有任何不守规范或者做出出格的事情，因为“真理”只是一个惬意、舒适的宠物——它向所有现行的势力一而再、再而三地保证：对任何的一切，这一“真理”都不会带来丝毫的麻烦，因为它只是“纯粹的知识”，等等，等等。所以，我想说的是：德国的哲学需要不断学会忘掉很多的东西，才能成为“纯粹的知识”——而这，正是叔本华作为人所树立的榜样告诉我们的。

叔本华能够成为这样的人的榜样，不啻是一个奇迹，因为他承受了

内外夹击的种种巨大危险。面对这些巨大的危险和压迫，个性稍弱的人已经被压垮或者被粉碎了。在那种情势下，看上去叔本华作为人很有可能就得沉沦了，所留下的顶多不过就是所谓“纯粹的知识”；并且这只是幸运的情况，因为最有可能的是，既没有人也没有知识。

一个当代英国人[2]是这样描述在一般人的社会中，不一般的人所遭遇的最常见的危险，亦即“这些古怪的异类从一开始就挨上当头的一棒；然后就变得忧郁，接下来就是病态，最终就是死亡。像雪莱[3]这样的人，是不可能在英国活下去的，而整个雪莱这样的种族，则是不可能的”。我们的荷尔德林[4]和克莱斯特[5]，还有其他，就是毁于他们的并不一般，毁于无法忍受那所谓德国文化的环境氛围。也只有像贝多芬[6]、歌德、叔本华和瓦格纳那样的钢铁汉子，才可以还硬撑着站立。尽管如此，在这些铁汉脸上的特征和皱纹里，仍可看出那些累人的搏斗所留下的痕迹；他们喘着粗气，声音一下子就会变得高亢。某个经验老到的外交家，在见过歌德一两次并与之说话以后，对其朋友说，“Voilà un homme，qui a eu de grands chagrins！”歌德把这句法文翻译成“那是个受过巨大痛苦的人”。歌德还补充说：“如果承受过的痛苦、付出过的努力会留下印记且不会被抹去，那我们以及我们的努力所剩下的一切，也会承载着同样的印记，就是毫不奇怪的了。”这就是歌德，就是我们的文化菲利斯丁人所指出的最快活的德国人。这些文化菲利斯丁人这样做的目的，就是要证明：生活在他们这些人当中，快乐肯定是可能的——言下之意就是，如果有人在他们当中并不快乐，且感觉孤单，那并不是他们的错。因此，他们甚至残忍地提出，并且实际上阐明了这样的定理：凡是让自己变得孤独的，就总隐藏着罪咎。而可怜的叔本华，在其心里也怀有此隐藏的罪咎，那就是他珍视自己的哲学更甚于自己的同时代人；此外，他是那样的不快乐，因为他通过歌德了解到，为了挽救其著作、不让其湮没，他必须不惜代价抗拒他同时代人的无视，因为这里有一个审判异端的裁判庭以实施检查，根据歌德的看法，德国人则是非常精于此道——方式就是维持牢固的沉默。这一招数就起码让叔本华主要著作第一版的大部分化为废纸。叔本华所面临的威胁和危险，纯粹只是通过人们的无视，叔本华的伟大事业就可以被消解，这让叔本华处于某种可怕的和难以压抑的焦灼不安。叔本华连一个稍稍重要的追随者都没有。看到叔本华到处寻找自己的著作终于为人所知的蛛丝马迹，我们感

受到的是悲凉；而他的著作在终于有人真正阅读的时候，叔本华所发出的高声、太过高声的欢呼里面，却有着某种苦痛、揪心的东西。叔本华所有的那些与一个有尊严的哲学家不相匹配的表现，恰恰就表现出了叔本华作为一个受苦的人的一面：他时时因担心失去自己那小财富而备受折磨，因为他担心或许因此而无法保持对哲学纯粹的和真正古典的态度；他渴望遇到完全信任和同情理解之人，却经常以失败告终，而他也就总是一而再地带着伤感的眼神，回到自己忠实的爱犬身边。他是一个完全彻底的隐居者。他没有哪怕是一个真正同声同气的人给他以安慰——在一个人和无人之间，就好比在我与虚空之间一样，是绵绵的无限。凡是有过真正朋友的人，那就算整个世界都以他为敌，都不会知道那种真正的孤独到底意味着什么。——啊，可以看出，你们并不知道陷入孤独到底是什么。哪里有强力的社会、政府、宗教、公众舆论，一句话，哪里有专制、独裁的地方，哪里的孤独哲学家就会招来仇视，因为哲学为人们打开了避难所的门，而专制、独裁是被拒之门外的；这是一个内在世界的洞穴、心灵的迷宫。这会激怒独裁者。孤独者藏身于此，但这也暗藏着对孤独者的最大危险。这是因为为自由故而遁入内在的人，必然也过着外在的、让别人看得见的生活。这些人与他人因为出身、居住地、祖国、教育、机缘巧合、摆脱不了的与他人纠缠，等等，而形成了不可胜数的关系；人们会先入为主地认定这些孤独者也会有着无数这样和那样的大众看法，纯粹只是因为这些看法在当时是占主流的；每一个人的脸部表情，只要不是否定的，那就被视为与主流同一；每一个手势，只要不是破坏性的，就会被理解为赞同。他们知道，这些孤独者和精神的自由人，不管身在何处，显现出来的样子就总与他们自己所想的不一样。他们只愿意诚实、真实（真理），但围绕着他们的，却是由误解编织而成的大网。他们热切求真，却无法避免自己的行为蒙上一团由别人的错误看法和理解，由似乎和大概，由别人的某种承认和出于容忍的沉默所组成的烟雾。在他们的额头上笼罩着忧郁的乌云，因为这些人对一定要做足表面功夫恨之入骨，更甚于死亡。由此而来的这种持续的怨愤，让他们变得咄咄逼人，不时地就像火山一样爆发。他们不时为自己那强制性的自我掩饰、为那迫不得已的克制和保留而寻求报复。从那洞穴里走出来的时候，他们的脸上是一副吓人的表情；他们的话语和行为是爆炸性的；他们也很有可能亲手让自己毁灭。叔本华就是这样危险地生活着。正是这样孤独的人最需要爱，最需要志同道合的

人，因为在这些人面前，他们就可以像面对自己一样地敞开胸怀，能够朴素和简单；与这些人在一起，就不再有那痉挛一样的沉默和佯装。把这些同志和伙伴拿走以后，就会产生一种与日俱增的危险。海因里希·冯·克莱斯特就是因为缺乏爱而沉沦，而对那些并不一般的人最可怕的杀手锏，就是迫使这些人龟缩于自身，以致他们重又从自身出来的时候，那每一次都是火山爆发。不过，仍然有一些半神一样的人物，能够承受得住在这样糟糕的条件下生存，并且是胜利地生存。如果想要听听这些人孤独的歌唱，那就听听贝多芬的音乐吧！

这就是第一个危险，亦即陷入孤独和分离——叔本华就在其阴影下成长了起来。第二个危险则是对获得真理的绝望。这个危险伴随着每一个从康德哲学出发的思想家，前提就是，这是一个有力的、全面的、受苦和渴求之人，而不只是一个啪嗒啪嗒作响的思想和计算机器。现在我们当然知道得很清楚，提出这一前提是因为那令人羞愧的现实情况。的确，在我看来，也只有极少数的人是受到了康德哲学鲜活的、近乎脱胎换骨般的影响。虽然人们到处都可读到：自从这一安静的学者给出了他的著作以后，在所有精神思想的领域都爆发了革命，但我却无法相信这一说法。这是因为，我在人们的身上并没有清楚地看出这一点——而在任何某一精神思想领域发生全面革命之前，这些人本身首先就必须先来一番革命。但康德的哲学真的开始产生了广泛影响的话，我们就会察觉到那只是形成了某种腐蚀性和破坏性的怀疑主义和相对主义。也只有那些具有最活跃和最高贵头脑思想的人，只有这些从来不会长久忍受怀疑和疑惑的人，才会让真理对其震撼，以及他们对真能获得任何真理的绝望去取代怀疑和疑惑的位置。例子就是海因里希·冯·克莱斯特对康德哲学的体验。“最近，”克莱斯特以他那动人的笔触写道：

> 我了解到了康德的哲学。我现在必须告诉你我的一个想法，因为我不用担心康德的哲学会给你如此之深、如此之痛苦的震撼——就像康德哲学所给予我的那样。——我们无法断定：我们那称之为“真理”的东西，是否真的就是真理，抑或那好像似乎真理而已。如果那真的就只是似乎的真理，那我们在此所收集到的“真理”，在我们死亡以后也就不复存在了；我们费尽心力要获得某样的东西，终将是竹篮打水一场空，因为这种东西也将随着我们一起进入坟

> 墓。如果我的这一尖锐的想法，并不会刺中你的心，那你可不要嘲笑一个在最神圣的内在深处被这一想法重伤了的人。我的唯一的、我的至高的目标已经倒下来了，我再没有这样的目标了。[7]

的确，什么时候人们会再度以克莱斯特式的自然方式去感受？什么时候人们将再度学会以自己“最神圣的内在深处”去评估一种哲学的意义？而要评估在康德之后叔本华对我们意味着什么，那这种方式的感受和估量，却是必不可少的。也就是说，叔本华就是一位引领者：他引领我们走出那闷闷不乐的怀疑主义，走出灰心放弃以后的挑剔批评，一路向上，直达那悲剧中静观默想的高处：在我们的头顶，是那无限的星空；而叔本华本人，则是第一个走出了这一条路子。这就是叔本华的伟大之处，就是把生活整体的图卷摆在我们的面前，目的就是对这一整体的图卷予以说明、解释。而那些目光刁钻尖细的人，则始终摆脱不了这样的一个错误，亦即他们误以为越是对此图卷所用的颜料，以及对颜料附着的画布材料作出不遗余力的探究，那他们就越能阐明这一图卷所表达的含义。或许，这些人会得出这样的结论：这一画布，其纺织是错综复杂的，画布上面的颜色，其化学构成则是无法探究明白的。我们得琢磨画家，才能明白其画作——叔本华是知道这一点的。但现在，从事各科学行当的所有人，却一门心思去琢磨那画布和颜料，而不是去理解那幅图画。的确，我们可以说，只有那些密切注视着生活和存在的总体图画的人，才可以应用各个科学分支而无害，因为缺少了这样一幅协调、统一的整体图画，那各个科学分支就只能是一团乱麻——这些东西是不会最终引致某一结果的，而只会把我们那本身就是迷宫一样的人生，弄得更加地扑朔迷离。在此，就像我已说过的，正是叔本华的伟大之处：他追随着生活的总体图画，就像哈姆雷特紧随着那鬼魂一样，不会心有旁骛；就像那些学者们所做的那样；或者，在经院哲学的牛角尖概念中打滚，就像那些疯狂的辩论术士那样。那些所谓“四分之一哲学家”所做的研究，之所以还有吸引力，只是因为这些人看到通过这些研究，就可以一下子在伟大的哲学大厦中占据某一角落——在此，学究式的对还是错、推敲、怀疑、反驳、否定，等等，都是允许的。这样，他们也就逃避了每一伟大哲学的挑战。这一挑战总体来说不外就是：这就是总体生活的图像，就从中学习你的生活的意义吧。反过来说就是：就只阅读你的生活吧，并从中理解那组成总体生活的象形文字。叔本华的哲学也应

该首先是作这样的解读：作为个人，就从自身出发，唯独为了自己，目的就是要对自己的痛苦和欲求、对自身的局限性能够得到一种深切的洞察；目的就是要了解对症之药及获得安慰，亦即要牺牲那个“我”，服从于和服务于最高贵的目标，而最首要的就是服从公正和慈悲的目标。叔本华教导我们，要分清何者真正能够增进人类的幸福，何者却只是表面上如此：不管怎么致富、获取荣誉和成为博学，也不会让人们摆脱对生存的无价值感及由此产生的深深的懊恼；而争取得到上述好处（财富、荣誉、知识），也只有通过一个更高的、具有神圣色彩的总目标，才会获得意义。也就是说，获得力量，并以此助身体进化一臂之力，尽量一点点地纠正其愚蠢和笨拙。首先虽然只是为了自己，但通过自己最终却是为了人人。当然，这种争取会既深且真地引向死心断念、无欲无求，因为不管是对于个体还是对于普遍的群体，又能有哪些和何种程度的改良呢！

把这里所说的应用在叔本华的身上，那我们也就触及第三个危险：叔本华身处其中，同时也是叔本华所特有的；这危险隐藏在叔本华的整个身体骨架和四肢结构里面。每一个人都会在自己的身上发现局限之处，这既可以是在他天赋智力方面，也可以是在其道德意欲方面。这些局限会让这个人感受着渴望和忧郁。正如一个人在感觉到自己的有罪和恶性的话，就会渴望神圣的素质；同样，他作为一个智力生物，也会深深渴求自身的天才。这是一切真正文化的源头。如果我把人们的渴求理解为要投胎重生而成圣者或者天才，那我知道人们不需要成为佛教徒也能理解这个神话。不论是在哪里，在学者圈里也好，在那些所谓的有文化教养的人的圈里也好，每当我们发现人们虽然有智力的天赋但又没有上述的渴望，那我们就会反感和恶心。因为我们感觉到这样的人，这样的思想头脑，是不会有助于我们那进化中的文化和催生出天才，而只会起妨碍作用。但助力进化中的文化和催生出天才，却是一切文化的目的。上述那些人就是处于一种硬化了的状态，在价值上，就类似于那种习惯性的、冷冰冰的、洋洋自得的规矩道德，而这种规矩道德也同样是与真正的神圣品质相差甚远。那么，叔本华的本质包含了一种奇特的、至为危险的双重性。甚少思想家能够以叔本华同样的程度，以他那无比的自信感受到自己身上涌动着的天才。叔本华的天才给了叔本华这样至高的许诺：叔本华的犁头在现代人的土地上犁过以后，就再没有其他更

深的犁沟了。所以，叔本华知道自己一半的本质得到了实现和满足。再没有了欲望，也确信自己的力量。叔本华以其伟大和尊严，胜利地完成了他的使命。在叔本华的另一半，则存活着另一种炽热的渴望。据说，叔本华把目光从朗塞[8]（沉默苦修的拉·特拉贝修道方式的伟大发起者）的画像移开的时候，是眼藏痛苦，说出的是这样的话："那是神的恩赐！"我们理解叔本华的渴望。叔本华的天才更加深切地渴望圣者的素质，因为他的天才从其瞭望台看得比其他人更加遥远，也更加清晰，一直看到认知与存在达致和解，一直看到那宁静和否定意欲的王国，一直看到那印度人所说的彼岸。但奇迹就在这里：叔本华的本质必须是让人难以置信的完整和坚韧，才可以既不被这一渴望毁灭，也能不被其硬化！这到底是什么意思，每个人可以根据自己的所是和所是的程度加以理解；但这里面的全部含义，却是无人可以理解的。

我们越是思考上述的三个危险，那这样的事情就越发让人觉得惊奇：叔本华是如此硬朗地战胜了这些危险，保护了自己；从战场上下来的时候，叔本华仍然能够腰杆挺直，精神矍铄。虽然身上还有裂开的伤口和不少的疤痕，情绪也似乎显得过于苦涩，不时也太过好斗，但至为伟大的人，也无法达至自己树起的理想。叔本华可以成为我们的一个榜样——尽管叔本华有着这样那样的疤痕和瑕疵。的确，我们可以说，叔本华身上的那些不够完美之处和太过人性的东西，把我们在人性的意义上拉近到了他的周围，因为我们把他看作是一个受苦的人，是我们的一个难友；而不只是一个不食人间烟火、高高在上的天才。

威胁叔本华的三个危险，也威胁着我们所有人。每个人的身上都有着某种独一无二的创造性，那是他的本质内核。如果一个人意识到自己的这一独特的创造性，那他的身上就仿佛围上一个奇特的、由不寻常之人所发出的光环。这一独特性对于大多数人来说，是某种难以忍受的东西，因为正如已经说了的，他们是懒惰的，同时也因为与人的这一独特创造性相连的，是一连串的操劳和负担。毫无疑问，对于背负这些重担的不同寻常的人，生活就会失去了几乎所有人们在年轻时候都会渴望的东西，开心愉悦、生活安定和轻松，还有荣誉；而他的同类给予他的礼物，却是孤独的命运。不管他要生活在哪里，反正都是沙漠和洞穴。现在，他就得小心不要屈服，不要沮丧和消沉。因此，他尽可以把叔本华

那样的一些勇敢和优秀斗士的画像，放置在自己的周围。但那威胁叔本华的第二个危险，却并不是那么罕有的。不时地，有人会从大自然那里获得一副锐利的眼光，他的思维喜欢思辨地双步走；如果这样的人轻率地放任自己的才能，那他很容易就作为人而沉沦，几乎就只在“纯科学”的领域过着幽灵一般的生活，或者习惯了在事物当中寻寻觅觅那或正或反以后，却迷失了总体的真理，因而被迫在失去了勇气和信任之后生活下去，否定、怀疑、不安、不满，半抱着希望，随时准备着失望，“连一只狗都不可能这样长久生活下去！”[9]第三个危险就是在道德上或者在智力上的僵硬化。他挣断了与自己理想的维系，没有了在其领域结出成果和繁殖的能力，在文化的意义上，变虚弱或者变无用了。他那独一无二的本质，变成了一个不可再分的、缺乏沟通的原子，变成了一块冷冰冰的岩石。这样，一个人的沉沦，既可以是因为这一独特性，也可以是因为害怕这一独特性；可以是因为这自我本身，也可以是因为放弃这自我本身；可以是因为渴望，也可以是因为僵硬化了。这样的生活也就意味着危险。

像叔本华这样的个性构成，不管他生活在何种年代，都会遭受特定的危险；除此之外，也有一些危险是出自叔本华所处的时代。把这两种危险区分开来，对于把握叔本华本质中的榜样和教育成分是很重要的。我们想象一下，哲学家的眼睛注视着这一存在：哲学家现在就要重新确定其价值。这是专属于所有伟大思想家的工作，亦即成为事物的尺度、重量、币值等方面的法则制定者。如果他首先看到的人，正好就是瘠小、被虫子啃坏了的果子，这将极大地妨碍他的评估工作！为了公正对待这泛泛的存在，对他那没有价值的现时代，他就得加上太多！如果了解过往的历史，或者外国的民族是很有价值的话，这对于哲学家而言，对于要对人的总体命运作出一个公正判断的哲学家而言，则是最有价值的，因为哲学家并不只是对人的平均命运做出判断，而是首要对个别人或者对整个民族所承受的最高命运作出判断。但所有现时的东西都是纠缠人的，这些东西影响着、指挥着眼睛，尽管哲学家并不希望这样；这样在总体计算的时候，现时此刻就会不自觉地被高估了。所以，哲学家在比较自己的时代与其他时代差别的时候，必须低估自己的时代；在他为自己克服了现时此刻的同时，也在其给出的生活图画中克服了现时此刻，亦即让现时此刻并不那么引人注目，就好比用颜色涂盖之。这是一

项困难的并的确是几乎难以完成的任务。古希腊哲学家对于存在的价值的判断，要比现代人的判断包含了多得多的内容，因为古希腊哲学家眼前和周围所看到的生活，是那样丰满和完美，因为他们并不像我们那样，思想家的感觉被这样一对矛盾弄得混乱和迷惘：一方面是渴望自由、渴望美、渴望丰盛的生活；另一方面则是追求真理，亦即只是提出这一问题：这一存在是否值得？无论是在什么时期，人们都很需要知道，处于希腊文化最有力和最欢快生活时期的恩培多克勒[10]，就存在所说过的话；他的判断甚具分量，尤其是出自他那伟大那时代的其他任何一位伟大哲学家，并不曾给出任何相反的判断。恩培多克勒只是说得最清晰的一个，但归根到底，亦即只要人们竖起耳朵认真倾听，那他们所有的人都说出了同样的东西。一个现代思想家，正如已经说过的，永远苦于无法达成这一愿望：他会要求把生活，把那真正、鲜红和健康的生活重新呈现在他面前，这样他才好据此生活给出评语。起码对于他自己而言，他觉得有必要先成为一个活生生的人，然后才相信能够成为一个公正的判官。这也是为什么恰恰新时代的哲学家是属于生活、生存意欲的最强力支持者；为什么出于贫瘠虚弱时代的他们，会深深渴望一种文化，渴望那美化了的进化。但这种深切渴望却是他们面临的一种危险：在他们的身上，生活的改良者与哲学家（亦即生活的评判者）在搏斗。不管哪一方最终赢得了胜利，那也是一种蒙受了损失的惨胜。叔本华又是如何摆脱了这一危险的呢？

既然人们最喜欢把一个伟大的人物视为他那个时代的真正产儿，并且既然这一伟大人物肯定比所有小人物都更加强烈地痛感他那个时代的所有缺陷，那这样一个伟大的人物与其时代的抗争，表面看上去不过就是这个伟大人物与其自身的无意义和毁灭性的抗争。但这只是看上去似乎是这样而已，因为这个人物抗争其时代的，是这时代中妨碍其成为伟大的东西；对于他来说，他就是为自由、为完全成为其自身而抗争。由此可知，他那敌意，归根到底只是指向那虽然在他身上发现但却又不是他真正自己的东西。也就是说，他与之为敌的，是那永远不可调和、永远不可混合，但现在却被硬凑合在一起的那个不纯净体；是要合乎潮流与他的始终不合潮流两者的虚假焊接。最后，事实证明，这位所谓的时代的产儿，其实就只是这个时代的继子而已。所以，叔本华从年轻时候开始，就与他那虚假、虚荣、配不上他的“母亲”作斗争，亦即与他那个

时代作斗争。他就类似于把这“母亲”逐离了自己，然后得以纯净和治愈自己的本质，重新处身于与他相适应的健康和纯粹。因此，叔本华的文字可被视为反映其时代的镜子。如果在这面镜子里，所有合乎时代的东西，都只显现为丑陋的病态：瘦弱、苍白，眼眶深陷、空洞，面容疲倦，为人继子的那些可被看出的痛苦——如果是这样，那当然不是这面镜子的错。对更强本性的渴望，对更健康和更朴素人性的渴望，在他而言，就是对他自身的渴望；只要他战胜了他身处的那个时代，那他就必然惊奇地看到自身的天才。他本质的秘密现在得以显现，他那“继母”（时代）想要掩盖他的天才的企图落空了，进化王国被发现了。现在，他以无畏的眼睛盯向这一问题，“这样的生活，到底有什么价值？”他据以判断的，并不只是那混乱和苍白的时代及其虚伪、含糊不清的生活。他知道得很清楚，在这个地球上，除了这一时代的生活以外，还可以找到和达到更加高级和更加纯净的生活；而谁要只是根据现在这一可恨的形态而认识和评估，那他对整体存在就是很不公平的。不，天才本身现在就已受到呼唤，也好让人们听听这一天才——这一生活的最高结果——是否能够为这一生活辩护；那庄严和具有创造力的人，现在就要回答这一问题：“你在你的内心深处，肯定这一存在吗？你满足吗？你愿意成为这存在的辩护人、解救者吗？因为你就只需要真心实意用你的嘴巴说出‘是的！’——那受到严厉指控的生活也就可以自由了。”——他将如何回答？那就是恩培多克勒的回答。

注释

[1]理查德·瓦格纳［（Wilhdm）Richard Wagner，1813—1883］，德国戏剧作曲家和理论家，所作歌剧与音乐对西方音乐的历史进程有突破性的影响。——译者注

[2]指白芝浩（Walter Bagehot，1826—1877），英国著名的经济学家、政治社会学家和书法学家。引文出自他的著作《各民族的起源》。——译者注

[3]雪莱（Percy Bysshe Shelley，1792—1822），英国浪漫派诗人，英语文学中最伟大的诗人之一。——译者注

[4]荷尔德林［（Johann Christian）Friedrich Hölderlin，1770—1843］，德国抒情诗人，生前很少得到赏识，直到20世纪初叶，才在德国被重新发现，有了“杰出的德语抒情诗人”的声誉。——译者注

[5]克莱斯特（Ewald Christian von Kleist，1715—1759），德国抒情诗人，以长诗《春》闻名。——译者注

[6]贝多芬（Ludwing van Beethoven，1770—1827），有史以来最伟大的德国作曲家，以“前无古人，后无来者”之势主宰了音乐史中的一个时代。——译者注

[7]参见《致威廉敏·冯·曾格的信》。——译者注

[8]朗塞（Armand-Jean，Le Bouthillier de Rance，1626—1700），法兰西天主教神职人员，1644年任特拉普西多会隐修院院长，竭力整顿西多会。——译者注

[9]参见歌德著《浮士德》第一部。——译者注

[10]恩培多克勒（Empedodes，前490—前430），希腊哲学家、政治家、诗人、宗教教师和生理学家。——译者注

4

上面的暗示，就先暂时保持难以理解吧：现在我可要说一些很好理解的东西，亦即解释我们所有人如何能够通过叔本华来教育我们，以抗拒我们的时代——因为我们有通过叔本华以真正认识这一时代的优势。也就是说，假设这是一个优势！不管怎么样，再过几个世纪以后，这优势就是不再可能的了。人们很快就会厌倦了阅读以及那些作者；学者们在将来的某一天，也会想到要立下遗嘱，并指示他们的遗体要放在群书中间，尤其是要放在他们自己写的书中间火化掉——每每想到这些，我就觉得好笑。如果森林真的不断在减少，那是否在将来的某一天，图书馆会作木头、麦秆和灌木之用？大部分的书籍都是出自头脑中的烟和雾，那它们就理应重回烟和雾中去。如果这些东西没有火焰在其中，那就让火焰惩罚它们吧。因此，稍后的世纪有可能会把我们的时代视为“黑暗的世纪”，因为这时代出的书能把炉子烧得最热和最久。这样的话，我们有机会了解到这一时代，那是多么的幸运啊。也就是说，如果关注和研究自己的时代还有某种意义的话，那就尽可能彻底研究它，对此不再遗留任何的疑惑，那无论如何都是一件幸运的好事。而这正是叔本华为我们做的。

当然，如果经过探究，发现像我们这样高傲和这样充满希望的时代，在过去还从来不曾有过，那就是百倍的幸运了。现在此刻，在地球的某一角落，例如在德国，的确还有着天真幼稚的人随时准备着相信，并且还非常认真地谈论着：自从好几年前[1]，世界就已改好了；对存在或许有过的怀疑和阴暗看法，已被“事实”驳斥。这是因为对于这些人，情况是这样的：新德意志帝国的成立基础，就是对所有“悲观”哲学的决定性和毁灭性的一击，这是毫无疑问的。那么，谁想要回答这一问题，即“作为教育家的哲学家，在我们这一时代到底意味着什么？”那他就必须回应上述那流传甚广（尤其是在大学）的观点；他甚至要这样回答：这样恶心的、为时代献媚的恭维话，由所谓的值得尊敬的思想精英反复说出来，简直就是羞耻。这也是一个证明：证明了人们一点都不再感觉到哲学的严肃与报纸的严肃，两者原来还差那么远。这些人已经不仅失去了仅剩的一点点哲学思想，而且也失去了仅剩的宗教思维。换来的，

并不是诸如乐观主义那样的东西，而是报纸新闻文体，是每天的、日报式的精神或说缺乏精神。相信存在的问题会经由一桩政治事件而转移或者解决——这样的哲学，是滑稽的伪哲学。自古以来，很多国家都建立了起来，那是一个老掉牙的故事了。一次政治改革，又如何足以让人们从此变成地球上的快乐居民？但如果有人真心相信这是可能的，那他就要报上名来，因为他确实够格成为德国大学的一个哲学教授了，就像柏林的哈默斯（Harms）、波恩的约尔根·梅耶尔（Juergen Meyer）和慕尼黑的卡列尔（Carriere）[2]。

在此，我们所经历的，是最近在各个屋顶用大喇叭宣传的理论留下的后遗症。此理论宣讲国家就是人类的最高目标；对于一个人来说，并没有某种比服务国家还要高的义务。在此理论中，我认出的不仅是倒退回异教徒信仰，而且还倒退回愚昧中去。有可能的是，把服务国家视为最高义务的这样一个人，的确也就无法认识其他更高级的义务。但在那另一边，却还有一些人和义务，而其中的一个义务，在我看来起码是高于对国家的服务——那义务要求我们歼灭任何形式的愚昧，也包括这正在说的愚昧。正因为这样，我在此关注的是目的已经超越了国家福祉的人，是哲学家，并且我关注他们的，只是在那与国家福祉几乎无关的一方世界，亦即在文化的方面。那些相互交织而组成了人类社会的圈圈，一些是黄金做的，其他的则是黄铜。

那哲学家又是怎样看我们这时代的文化呢？当然是与哲学教授们很不一样，因为哲学教授们对国家是深感满意的。当哲学家想到生活中那普遍的匆匆忙忙和迫不及待，想到人们不再静观，也不再朴素，他几乎看到了文化遭受灭绝和根除的症状。宗教的积水已经退去了，留下的是一片片沼泽地和池塘；民族、国家之间充满仇恨地再度各自分离，并必欲置对方于死地而后快；那不受任何制约的科学，以盲目、放任自流的方式发展，正在动摇和击碎了所有之前人们深信不疑的东西。受过教育的阶层和国家，被那可鄙的金钱经济大潮冲垮了。这世界从来不曾如此世俗，不曾如此缺乏爱和善良。学者阶层不再是在这躁动不安的世俗化中的灯塔和避难所，他们本身每天都变得越加不安，越加缺乏思想和缺乏爱意。所有一切，包括现代艺术和科学，都在为即将到来的野蛮铺平道路。受过教育者蜕变为教育的最大敌人，因为对现已普遍的病态，他

们采取讳疾忌医的态度，妨碍了医者的救治。人们一旦说起他们的虚弱，并抗拒他们那些有害的谎言，他们就恼羞成怒。这些可怜的家伙，他们巴不得让人们相信他们的世纪，已经超越了所有以往的世纪；言谈之间，尽是一副硬装出来的兴高采烈。看着他们那种假装快活和幸福，有时候会让人感觉揪心，因为他们的幸福完全让人无法理解。人们甚至不想问他们，就像坦海塞问彼特洛夫[3]那样："你这可怜人，你到底又享受了些什么呢？"因为，唉，我们自己心知肚明，知道真实情况并不是这样。我们是头顶冬天，住在高山之上，既危险又窘迫。每一个快乐都是短暂的，每一束阳光都是苍白的：它只是蹑手蹑脚地轻撒在白雪山上的我们。音乐声响了，一个老头摇起那手动风琴，跳舞者转了起来。目睹这一切的流浪者被触动了：举目尽是那样荒凉，那样封闭，那样缺少色彩，那样毫无希望，而现在在这里面竟响起了欢乐之声！那没有头脑的、喧闹刺耳的欢乐声！但傍晚的雾色渐浓，喧闹声音逐渐减弱了，流浪者的脚步嚓嚓作响，极目所见，除了大自然的荒凉和残酷面貌以外，别无其他。

如果只强调现代生活图像那缺乏力度的线条和呆滞的色彩就是片面的，图像的另一面却无论如何也没有让我们更加宽心，只会使我们更加不安。当然，那里存在着力量，并且是非比一般的力量，却又是野蛮的、原初的和全然没有怜悯之情的力量。人们忐忑不安，夹杂着期待地看着这些，就犹如盯看着巫婆厨房里的烧锅：那里随时都会闪烁、发亮，迸出些可怕的景象。自一个多世纪以来，我们准备好了迎接天翻地覆的改变；如果最近有人试图以所谓民族国家的根本力量来反对、消解或者引爆当代人最深切的愿望，那在一段长时间里，只会徒增已是普遍存在的不安全感和受威胁感。一些人表现得就好像他们对这些忧虑和惊恐一无所知。但这不会迷惑我们，他们的不安已经表明他们对此了解得多么清楚。他们思考得很匆忙，也只唯独想着自己——这还真是前无古人。他们只为他们的时代而建设和耕种，那对幸福的追逐从来没有这么厉害，就好像今天和明天再逮不住猎物的话，那以后可能就没机会了。我们生活在原子和原子混乱的时代。在中世纪，敌对的势力会经由教会控制在一起，并通过教会所发挥的强制力量，把各方在某种程度上互相同化。当这种纽带扯断了以后，强制力量就松弛下来了，各个势力就相互为敌。宗教改革宣布了很多事情为"无关宏旨"，很多的领域不再由宗

教的想法而定夺。这是宗教为能生存下去而付出的代价，正如基督教在面对更有宗教味的古代时，为了自己的生存而付出了相似的代价。自那以后，分裂不断在蔓延。现在，这地球上几乎所有的一切，都由那最粗野和最邪恶的力量，由眼里只有自己的赚钱生意人和军事的独裁者控制。国家在后者的手中，当然会尽力重新组织所有的敌对势力，成为一统这些势力的纽带和管控力量。也就是说，国家想要得到这些势力以前曾经给予教会的那种盲目崇拜。那收效怎样呢？我们还要走着瞧。不管怎么样，我们甚至现在还仍然处于中世纪的冰河流中：冰河融化了，并以毁灭性的强力奔流着。冰块上面堆积着冰块，河岸已被淹没，崩溃就在旦夕。革命是完全无法避免的了，甚至那将是一种原子爆发的革命。但那组成人类社会的最小不可分的构成材料，又是什么呢？

毫无疑问，在这样的时期即将到来的时候，与真的处于社会崩溃的混乱漩涡之中相比，可以说人性处于更大的危险之中；恐慌地等待和贪婪地利用着每一分钟，诱出了灵魂中所有的怯懦、卑鄙和自私的素质；而真正的困厄时期，尤其是普遍的巨大困厄时期，却通常让人们变得更好和更加热心。在我们这样的危险时期，谁将会奉献自己，成为人性的守护者？成为保护那些神圣不可侵犯的、由不同种族所逐渐积累起来的神庙珍宝的骑士？谁将树立起“人之形象”，而其他的所有人，则只是在内心里感受着自私的蛀虫和可鄙的诚惶诚恐，并从“人之形象”堕落为动物或者机械人？

有三种人的形象是我们新时代先后树立起来的，这三种形象也被凡夫拿来，在一段长时间里成为焕发、美化或者神化自己一生的原动力。这就是“卢梭[4]式的人”、“歌德式的人”和“叔本华式的人”。第一种人的形象甚具火力，也最能对大众发挥作用。第二种人的形象则只给为数不多的人而设，亦即只适合于那些格调庄重、宏大的观照者；这些是受大众误解的人。第三种人的形象则要求那些最积极行动的人也成为自己的观照者，因为只有这些人才可以放心无害地看视这一形象，原因在于这一形象所要求的，会累坏那些静观默想者，也会吓倒大众。卢梭式的人自有一种力量，曾经鼓动起猛烈的革命，并且仍然如此，因为在所有的社会主义震动中，总是卢梭式的人在那里作鼓动。就像被压在了埃特纳火山之下的风暴之神堤丰[5]在咆哮。他受着傲慢的特权阶层和为富不仁

者的压迫和剥削，受到教士们和劣质教育的坑害，还有就是因为那可笑的世俗风气，他在自己的眼里也觉得羞耻。这样，处于困境中的他就向“神圣大自然”发出呼喊。他也突然感觉到大自然是那样远离自己，就像那某个伊壁鸠鲁[6]的神灵一样。他的祈祷无法上达，他是那样深陷于非自然的混乱之中。他嘲弄地把所有那些五光十色的装饰从他那里扔走——而在这之前不久，这些饰物在他的眼中还显得至为人性；还有就是他那些艺术和科学，那精美细致生活的种种好处，也一并被扔掉。他把拳头砸在四壁的墙上——在四壁围墙里的昏暗中，他就是这样退化和堕落的。他要求光明、太阳、森林和山崖。他在喊着“只有大自然才是好的，只有自然的人才是具人性者”的时候，他鄙视自己，渴望超越自己。在这样的心境中，他的灵魂也已经随时要做出可怕的决定，但他那内在深处最高贵的和最稀有的东西也一并被呼唤出来了。

歌德式的人并不是这样的一种威胁性力量。在某种意义上，歌德式的人甚至是一种矫正和镇静剂——对那受到危险刺激、亢奋起来的卢梭式的人而言。歌德在年轻的时候，全副身心信仰美好大自然的福音。他的浮士德就是卢梭式的人至高和至大胆的写照，起码在其刻画浮士德对生活那极度饥渴、不满和渴求，浮士德与心之魔鬼交往等方面是这样。但大家看看，集结起来的那些乌云，最终会有什么结果？当然不是电闪雷鸣！在此正向我们展示了人的一个新形象——歌德式的人。人们会以为，浮士德将会过上到处受压的生活，因为他是无法获得满足的起义者和解放者，是从善良、好意出发的一股否定力量，是颠覆性的宗教和魔鬼天才。这与他那完全没有魔性的同伴相映成趣，虽然他已经无法摆脱此同伴，对这同伴恶意的怀疑和反对，他只能是既利用又鄙视。这就是一切造反者和解放者的悲剧命运。但如果我们对这类人有所期待的话，那我们就错了：歌德式的人与卢梭式的人，就在此分道扬镳，因为歌德式的人憎恨暴力和激进，这就意味着憎恨行动起来、做出事情。这样一来，浮士德从世界的解放者就恍惚变成了世界的旅游者。生活和大自然的所有王国，所有的以往，所有的艺术、神话，所有的科学，都看着那永不满足的观照者匆匆掠过；那最深切的欲望被刺激了起来，也得到了平复，就算是海伦[7]也不能留住他稍长一点的时间。而他那在一旁嘲笑着的同伴，暗中等候的时分也要到了。在这地球上的某一地点，他的飞行就要结束，翅膀掉落了下来，墨菲斯托已经等待多时了。一旦德国人

停止成为浮士德，那所面临的最大危险，无过于成为菲利斯丁人[8]和投入魔鬼的怀抱。也只有上天的力量才能解救他。正如我已经说过的，歌德式的人是格调高雅的观照者。也只有这样，他才不会在这世上受煎熬，亦即把所有过去有过的、现在仍有的一切伟大的和有意义的、值得纪念的东西，都收集给他作为营养。他就是这样地生活，虽然那也只是不断从一个欲求到另一个欲求。歌德式的人并不是一个行动者。相反，如果他一旦在由行动者组成的现行秩序中占据某一位置，那我们就可以肯定是不会有好结果的，歌德充满热情参与舞台就是一个例子。但最关键的是，不会推翻任何的秩序。歌德式的人是保守、维护、循规蹈矩、容易相处的力量；但他遭遇的危险，正如上述就是堕落为菲利斯丁人，就像卢梭式的人可以成为喀提林[9]式的阴谋家、叛徒一样。歌德式的人能再多一些肌肉力量和天然的野性，那这种人的所有优点就会更加突出。歌德似乎意识到他自己那种人的危险和弱点所在，他借雅诺斯给威廉·迈斯特的话中点了出来："您恼火和尖锐，这很好；但如果您能够愤怒爆发，只是那么的一次，那就更好了。"[10]

因此，坦白地说，愤怒爆发有其需要，这样才会让事情变得好些。在这方面，叔本华式的人就能够给予我们勇气。叔本华式的人把保持诚实的痛苦，自愿地背负起来，而这些痛苦，帮助他抑制自我的意欲，并为自己的脱胎换骨做准备——而生活的真正意义，正是要把我们引往这一方向。对别人来说，叔本华的那种直言真实，看上去似乎是心肠歹毒的表现，因为人们把遮掩自己的不完整和不完美，以及为其开脱的借口，视为人性的责任，而破坏了这幼稚把戏的人，就肯定是恶毒之人。人们就会尝试着向这样的人吼出浮士德对墨菲斯托说过的话："那么，你就是要伸出冰冷的魔鬼拳头，对抗那有益的、具有创造性的力量？"[11]而谁要是愿意过上叔本华式的生活，那看上去就更像是墨菲斯托，而不是浮士德——对于现代的那些弱视眼睛而言。并且，这些弱视者，任何的否定话语，永远都会被视为恶毒的标志。但有一种否定和破坏，其实正是强烈渴望神圣和解救的流露，而作为这方面的首位哲学导师，叔本华就出现在我们这亵渎神圣和真正世俗化的人群中。所有的存在，如果能够被否定的话，那也就值得被否定了。保持诚实，就是相信某种存在是无法被否定的，这存在本身是真实的，没有谎言的。所以，诚实的人感觉到自己的行事带有某种形而上的意义，那需要一种别样的、更高一

级的生命（生活）法则才可以解释；在最深的意义上是肯定性的——尽管他所做的一切，看上去似乎完全就是破坏和打碎目前这一生活的法则。虽然叔本华式的人，其所作所为必然引致持续不断的痛苦，但是，他知道爱克哈特大师[12]也知道的这一点："能够最快把你带至完美境界的坐骑，就是痛苦。"我认为，每个人只要有这样的生活方向，那他的心就必然扩大，就会产生炽热的愿望，要成为这样的叔本华式的人，亦即对于自身和自身的福祉，有着某种奇特的泰然自若；其认知，则是一团强烈的、吞噬的火焰，与那些所谓科学人的冰冷和可鄙的中性格格不入；其观察和思考，远远超越了只是怏怏不乐和阴郁发脾气；把自己永远作为第一份祭品献给所认识到的真理，并且深深地意识到自己的诚实所必然带来的痛苦。确实，由于他的勇敢无畏，他葬送了自己的尘世幸福；他必然地成为了他所热爱的人民的敌人，成为了他所成长其中的机构、制度的对头；他不可以宽容和体谅人或事——尽管对其受伤，他也心怀恻隐；他将受到误解，并长期被视为他所憎恶的力量的同盟；他争取正义的所有努力，以常人的认识眼光看来，似乎必然是有失公正。但是，他应该以他的伟大老师叔本华说过的话，劝告和安慰自己："幸福的生活是不可能的。人所能达到的，顶多就是英雄般的一生。"这样的一生，也就属于这样的人：在任何时候以任何方式，为了所有人的好处而与超强的困难搏斗；到最后，是取得胜利了，但却只得到一点点，甚至完全没有得到回报。在这结局时刻，他就像戈齐剧中的王子[13]：他已经石化了，但仍保持着高贵的姿势和神态。关于他的记忆会保留下来，人们会怀念他这个英雄；他的意志（意欲）在其整个一生中饱受挫折和屈辱，而最终在涅槃中熄灭，因为他的不懈努力和勤勉，换来的是甚微的成效和世人的毫不领情、毫无感恩。这样英雄般的一生，连带其承受的屈辱，却当然与大众心目中可怜的想当然很不吻合——但这些大众，却对他的一生议论最多，也举行庆典缅怀伟大的人物，并误以为伟大的人物之所以是伟大的人物，就与大众之所以是微小人物，原因都是一样的，那就是：那些伟大人物，要么是由于仿佛得到了上天的馈赠，以应用这一馈赠为乐趣；要么就是由于某一类似于机械的作用，伟大的人物是身不由己地盲目听命于那内在的冲动。这样的话，那些并没有得到这样的上天馈赠的人，或者那些并没有感觉到那种冲动的人，也就有了成为微小人物的权利，一如那些伟大人物成为伟大人物一样。但受馈赠和受冲动，都是可鄙的字眼，人们以此意图逃离内在的提醒和督促；并

且，这也是对每一个倾听此提醒和督促声音的人的一种侮辱，亦即对伟大人物的侮辱；因为恰恰是这样的伟大人物，是最不会受“馈赠”或者随“冲动”而动；因为这样的人与其他每一个小人物都同样清楚地知道，如何才能让生活轻松自在，那高床软枕在躺下、在伸展身体的时候，又会是多么的柔顺舒服——如果一个人是以习俗和彬彬有礼的方式对待自己和对待其同类的话，因为人类的所有秩序和制度，其设立和安排，毕竟都是为了持续分散和岔开人们的思维，让人们不会感受到生活。那为何他要如此强烈地反其道而行之，亦即就是要感受这一生活，意思就是要感受到生活的苦痛？因为他看出人们希望他欺骗自己，人们达成了某种默契，要偷偷地把他从他那洞里弄走。这样，他就打起精神，竖起耳朵，下定决心“我要坚持我自己！”这可是一个可怕的决定，他也只是慢慢明白到了这一点。因为现在他就要下潜到存在的深处，嘴里念叨着的是一连串并不寻常的问题：我活着是为了什么？我要从生活中学到什么样的道理？我是如何成为一个现在这样子的人？为何我会作为这样的人而受苦？他折磨着自己，而举目看过去，却没有人是这样自我折磨。相反，他的同类，对政治舞台上上演的魔幻般的一切，狂热地伸出双手；或者，他们就戴着一百多副面具，在那趾高气扬地走来走去——那些面具当中，有青年人的、成年人的，有老者、父亲、市民、教士、官员、商人，等等，等等。这些人一心一意共同上演喜剧，而完全不曾关注自己的自身。对于这样的问题：“你活着是为了什么？”他们很快就骄傲地回答：“要成为一个好的公民，或者学者，或者政治家。”但他们却是某样东西，是某样永远不可能变成另外别的东西。那他们为何恰恰就是要成为上述那些东西呢？谁要是把自己的一生视为某一种族，或者某一国家，或者某一科学在变换中的某一节点，因此也就完全是在那不断变换的历史当中的某一节点，谁要是愿意牢牢地属于历史，那他就不曾明白存在教给他的一课，那他就必须重新学习。这种永恒的持续演变，是一出骗人的木偶戏——目迷于此的话，就会忘记了自身。这手法就是把个体四散八方，是时间这个大孩子在我们面前玩，并且是与我们一起玩的、永无完结的无聊和胡闹游戏。上述那种保持诚实的英雄气概，其实就是到了某一天，我们停止成为时间的玩具。在持续变换的过程中，一切都是空的、欺骗性的、乏味的和招致我们鄙视的。人们所应解决的谜，也只能在存在中解决，在某种只能这样而不会是别的存在中解决，在某样永恒和不会消失之中解决。现在他开始检视自己与那持续变换、

自己与那存在，到底纠缠得有多深。一个非同寻常的任务就摆在了他的灵魂的面前：把所有持续变换的破坏掉，把事物所有虚假的一面暴露出来。并且，他愿意认识所有的一切，但那愿意却与歌德式的人有别。他并不像歌德式的人那样，只是顺从自己那高雅的柔性，目的是保护自己，只纵情和流连于这大千世界。不，他自己本身就是他带来的第一份祭品。英雄的人物鄙视其自身的安逸或者窘困，鄙视自身的美德和罪恶，鄙视把他的自身作为衡量事物的标准。他对自己不再抱有希望，只愿意对所有事物一究到底，不抱任何希望地直达根子。他的力量就在于他忘掉自身；如果他想到自身的话，那他只是在量度他的自身与他那高高的目标之间的距离而已，并且，在他的身后和身下，他看见的就好像是不起眼的废渣堆。以前的思想家全力以赴去寻找幸福和真理，但大自然的邪恶定律却说：一个人是不会找到他必须找到的东西的。但谁要是在所有的一切中都寻找那不真的东西，并且心甘情愿地与不幸交往和结伴，那他或许就有可能获得某种别样的奇妙醒悟；他接近了某种无以言表的东西，什么“幸福”啊，“真理”的，也只是这东西的仿制品，供膜拜之用而已；大地也失去了它的地心吸力，大地上的事件和力量变得如梦如幻，就像在夏日的黄昏，景色慢慢变得优美。观者就好像刚刚开始醒来，那些袅绕着他的，就好像只是飘忽之梦的云雾。这些将会烟消云散，然后就是天亮了。

注释

[1]德意志第二帝国在1871年成立。——译者注

[2]三位是当时德国大学的哲学教授。——译者注

[3]参见瓦格纳的《坦海塞》第二幕。——原注

[4]卢梭（Jean-Jacques Rousseau，1712—1778），法国启蒙思想家、哲学家、教育家、文学家。——译者注

[5]堤丰（Typhon），希腊神话中该亚（大地）和塔耳塔洛斯（地下世界的）最小的儿子。在神话中被描绘成一个可怕的魔鬼，长着100个龙头。宙斯把他打败并投入冥界。——译者注

[6]伊壁鸠鲁（Epicurus，前341—前270），古希腊哲学家。注重单纯快乐、友谊和隐居的伦理哲学创始人。——译者注

[7]海伦（Helen），希腊传说中最美丽的女人，特洛伊战争的间接起因。——译者注

[8]即没有精神需求的人——译者注

[9]喀提林（Catiline，前108—前162），罗马共和国末期的贵族。曾试图推翻西塞罗任执政官的共和制，以失败告终。——译者注

[10]参见《威廉·麦斯特的学习时代》。——译者注

[11]参见歌德著《浮士德》第一部。——译者注

[12]爱克哈特（Meister Johannes Eckhart，1260—1327），法国神秘主义哲学家、神学家。——译者注

[13]即《变成牡鹿的国王》。戈齐（Carlo Conte Gozzi，1720—1806），意大利诗人、散文家、剧作家。——译者注

5

但我可是答应了要根据我的经验，描述一下作为教育家的叔本华，这样的话，如果我以并不完美的表述，去描绘那理想中的叔本华式的人，就好比描绘关于叔本华的一个柏拉图式的理念，那可是远远不够的。最困难的事情始终就是：要说出怎样从理想的叔本华式的人引出一系列的义务；我们怎样做才可以把那高高在上的目标，与那有条不紊的实际行动连接起来，一句话，要表明和证明那叔本华式的人能够教育我们。否则，人们就会认为，作为教育家的叔本华，不过就是在某些稀有和零星时刻所提供给我们令人愉快的，并且的确是让人陶醉的直观所见而已；除此之外，就什么都不是了。并且，在这完了以后，接下来我们马上会感觉到更加失落和懊恼。我们开始接触这种理想的人的时候，的确就是这样的情形，因为那是光明与黑暗、心醉神迷与讨厌恶心的突然对比。这样的一种体验，就如同理想一样古老、不断重复。但我们不应该久留在门槛之外，而应该尽快登堂入室。这样，我们就必须认真和确定地提出这一问题：是否有可能把那高高在上的目标拉近与我们的距离，好让这理想能够教育我们，也能往上提升我们？这样，也好让歌德的伟大说法不会在我们的身上应验：

> 人们诞生于狭窄的处境，那些简单、近距离和具体明确的目标，他们是可以认出的；他们也习惯于应用就在他们手头边的手段；一旦他们进入更广远的范围，那他们就既不会知道他们想要的是什么，也不知道应该怎么去做。至于他们是因为目标众多而分心，还是由于目标太过高大和尊崇而无所适从——那终究是一回事。如果一个人要去争取某一目标，但他又无法通过有规划的行动去争取，那就是他的不幸。[1]

这样的反对理由，看上去就正好适用于叔本华式的人这一目标，因为他那尊严和高度，只会让我们脱离自己，让我们脱离与行动者的所有联系，一系列的职责，以往的生活进程就都完结了。或许某些人最终会习惯于情绪恶劣，根据两种准则而生活，那也就是内心矛盾、无所适从，并因此一天天变得更加软弱、毫无创造力；另有某些人甚至在原则上放弃行动，也见不得别人行动起来。当那困难实在太大，人们也没有能力

去履行任何义务的时候，那就总是相当的危险；天性稍强的人会因此被毁，而其他天性较弱的大部分人，则沉沦于惰性的遐想。到最后，由于惰性，甚至连遐想的能力都失去了。

对于这些反对意见，我愿意承认：我们的工作在这方面还没有真正开始呢。并且，根据我自己的经验，我只看到和知道一样确切的东西：从理想人物那里引出一连串的可履行的义务，由你和我来承担——这是可能的；我们当中的一些人，也已经感受到了这一连串义务的分量。但在我把这新的一连串义务归纳为简明的各项之前，我必须给出下面的思考以作铺垫。

在任何时期任何年代，有深度的人对动物都会抱有同情，因为它们在生活中受苦，但又没有能力把痛苦的尖刺倒转过来，在形而上的层面明白自己的存在。确实，看到那些毫无意义的受苦，会让我们从内心深处感到厌恶和愤慨。所以，在这世上不止一处地方，人们会认为那些动物的躯体里面，藏着的是负罪之人的灵魂——这样的话，动物那些让人看了气愤难平的毫无意义的受苦挣扎，在永恒正义的面前，就有了真正的含义和意义，这些受苦也就是惩罚和赎罪。作为动物，生活就是忍饥挨饿、饱受无名欲望的煎熬，但又无法获得关于生活的任何想法。这的确是残酷的惩罚；我们也无法想象还有比这更加残酷的命运，也就是说，这些猎物在荒野中忍受着啃噬般苦痛的驱逐，甚少得到满足；就算暂时得到了满足，这一满足也是以痛苦换来的，因为那是以与其他动物的互相撕咬和残杀，或者是以那贪吃、过饱以后的恶心撑胀换来的。对生存是那样盲目和疯狂的不舍，目的不过就是要维持这样的生存；不仅不会知道自己受着惩罚，也不知道为何会招来这种惩罚，而且还以其惊恐欲望和愚蠢，渴求这一惩罚，就像是在渴求一种幸福一样。这就是成为动物的含义。如果整个大自然是向着“人”而争取，那大自然就以此让我们明白：为了大自然能够得到救赎，不再遭受动物生活的诅咒，那“人”是必须的；也只有最终到了“人”的级别，那存在才可以把镜子放在自己的面前——在这镜子里面，生活不再是没有意义，而是以其形而上的含义一并显现出来。可是，让我们想一下：动物在哪里结束，人又在哪里开始？——我们所说的“人”，却是大自然心之所系！只要人们渴求生活，就像渴求某种幸福一样，那他们的眼光就还不曾超越动物的地

平线，因为人们只是带着比动物更多的意识，欲求动物在盲目的驱使下所追求的东西。但我们所有人，在一生中的大部分时间里都是这样做的。我们都脱离不了动物性，我们本身就是动物，看上去就是在毫无意义地受苦。

但也有某些瞬间，我们明白了这些道理：云层撕破了，我们看到了我们以及整个大自然，都在向“人”争取，就像向那高高在我们头上的某样东西争取一样。我们在那突然的明亮瞬间，一边打着冷战，一边往我们的前后左右观望：到处跑着的是文雅一点的猎物，而我们就在他们的中间。在地球上那巨大的荒野，人们大规模地迁移和动荡，建起了城市和国家，他们发起战争，永不歇息地或聚或散，互相融合、互相模仿和学习，互相蒙骗，互相践踏，他们在困境中的哀叫，在取胜以后的狂吼——所有这些都是动物性的延续。情形就好像人是故意地要恢复原状，把人的那形而上的素质甘心让出；就好像大自然，在如此长时间地渴望“人”并为之努力了以后，现在却在“人”的面前发抖、后退，宁愿回到本能的无意识状态。啊，大自然需要认知，却又对其需要的真正的认知感到恐惧。这样，那火焰不安地跳动和闪烁，就好像是在害怕自己，胡乱地抓住那许许多多的或这或那，但就是不会抓住那唯一的、大自然为此而需要认知的东西。在某些瞬间，我们都知道，我们在生活中做足了详尽的布置和准备，只是为了逃离我们真正的任务；我们多想随便找地方把头藏起来，就好像我们那长着百只眼睛的良心不会逮住我们似的；我们迫不及待把我们的心交付赚钱、社交、国事或者科学，纯粹只是为了不再拥有这颗心；我们比实际所需的更加狂热，更加不动脑子地沉湎于每天的繁重工作，以便生活下去，因为不动脑子，似乎是我们更加迫切的需要。到处都是匆匆忙忙和迫不及待，因为每个人都在逃离自己；到处也都是羞答答地掩饰这种匆忙和迫不及待，因为人们想显示出一副满足的样子，都想迷惑那眼睛锐利的旁观者，不让他们发现自己的可怜；到处都有人需要那些崭新、悦耳的语词铃铛——有了这样的挂物以后，生活就获得了某种嘈杂的喜庆气氛。每个人都知道这样的奇特情形：让人不快的回忆突然不请而至。我们也就以剧烈的手势和急促、高亢的声音，尽力把这些硬闯进来的记忆从头脑中撵走，但生活中到处都有的手势动作和声音，却让我们猜到了我们所有人永远都是这样的处境和状态，我们都害怕回忆和收心内视。但那如此频繁袭击我们的是什么

呢？那不让我们安眠的又是什么样的苍蝇蚊子？我们的周围都有精灵，在生命中的每一刻都想告诉我们一些什么，但我们不想倾听这些精灵的声音。我们害怕在我们独处和安静的时候，某些悄悄话就会钻进我们的耳朵。所以，我们憎恨安静，用社交谈话闭塞我们的耳朵。

所有这些，正如我已说了的，我们不时都会明白，并且会对那令人眩晕的恐慌和匆忙感到相当惊奇，还有我们一生中那全然如梦如幻般的状态。我们似乎对醒来心怀恐惧，越是接近醒来的时分，所做的梦就越加生动，越加令人不安。同时我们却感觉到，我们是太过脆弱了，以致无法稍长点时间承受那至深的冥想，我们也不是整个大自然为了自身的解救而全力争取的那种人，因为我们只是稍稍把头浮出水面，稍稍看看我们深沉其中的到底是条什么样的河流，我们就已经受不了了。而只是把头浮出水面、达到瞬间的清醒时间，单靠我们自身的力量也无法成功。我们需要被举起——但，能够举起我们的是谁呢？

那些就是真正的人，不再是动物的人，是哲学家、艺术家和圣者；通过这些人的出现，那从来不会跳跃的大自然，做出了它唯一的跳跃，并且是一次欢快的跳跃，因为大自然首次感觉达到了目标。也就是说，在此大自然明白它必须忘记拥有目标，大自然也在这生活和持续转换的游戏中玩得太大了。大自然也因获得这一认识而美化了，那一丝温柔的黄昏倦意，亦即人们所称的“美景”，就挂在其脸上。大自然现在以这样美化了的表情所说出的，是对存在的伟大解释和说明。凡人们所能有的最大愿望，就是持续地竖起耳朵，聆听这一解释和说明。如果我们想想，例如，叔本华在其一生中，所必然听到了的一切，那之后我们就很有可能会对自己说，“啊，你这双聋了的耳朵，你这愚蠢的脑袋，你那闪烁不定的理解力，你那干瘪的心！啊，所有这些我能称得上是我的东西，我是多么地鄙视你！没有能力高飞，而只会扑打着翅膀！看到了你的头顶之上，但却无法达致！知道通往哲学家极目之下那漫无际涯景观的路径，并且几乎就要踏上这条路径，但才迈出了几步就踉跄着倒退回来！如果真有一天，最大愿望得以实现，那我们将是多么诚心地请求，愿以余下之生，以作交换的酬劳！能像那思想家一样登上高峰，呼吸着阿尔卑斯山纯净和冰冽的空气——在那里，再没有了烟雾和遮蔽，事物的根本构成以一个粗犷、硬朗的声音，明白无误地说了出来。只要想到

这些，灵魂就会变得孤独和无限；如果那愿望能够实现，如果那目光垂直、明亮，就像一束光线一样照射到下面的事物，如果羞耻、胆怯和欲望能够消失——那用何词语去形容这种状态？那种全新的、神秘的、没有刺激和波澜的激动——以此，我们就像叔本华的灵魂那样，对那存在的巨大图形文字一览无遗，还有那已经成为化石了的持续变换之学说；不是作为黑夜，而是作为拂晓泛红的光亮，洒向世界。另一方面，在充分领会了哲学家那特有的使命和快乐以后，再去感觉那些非哲学家、那些贪心却又无望实现其贪心之人的所有不确定和不快乐——那所遭遇的，又是怎样的一种命运啊！知道自己就是树上的一颗果子，但永远不会成熟，因为所处太过阴暗，而咫尺之外却有着自己所缺乏的灿烂阳光”。

这种折磨足以把这样欠缺天赋的人变得嫉妒和恶毒——如果这些人还能嫉妒和恶毒的话。但或许，他们最终会掉过头来，不再费力追求那不会有结果的东西。如果是这样的话，他们就将会发现新的一连串的义务。

现在，到了要回答所提出的问题的时候了，亦即是否有可能把叔本华式的人这一伟大理想，与有序、自动自觉的行动联系起来。首先，这一点是肯定的：这些新的一连串义务，并不是由一个孤独和分离者去履行。相反，履行这些义务的人，属于一个强大的联合体。这一联合体并不是以外在的形式和规则结合起来，而是以某一根本思想维系起来。这一根本思想就是关于文化的一个根本思想，摆在我们每一个人面前的，就只是这样的一个任务：促进生成在我们自身之内与自身之外的哲学家、艺术家和圣者，并以此帮助完善大自然的工作。这是因为大自然既需要哲学家，也需要艺术家来达到其形而上的目的，亦即大自然需要一个对自身的解释和说明。这样，大自然才会最终获得并一睹摆在其面前的一幅纯粹和完备的图像。在此之前，大自然在其不安的持续变换花样中，是永远无法清晰看见这幅图像的。歌德就曾经以傲慢和含义深刻的言词流露出这样的意思：大自然的所有努力，只有在艺术家最终看出了大自然结结巴巴想要说的意思，只有在艺术家助大自然一臂之力，帮大自然说出其真正想要说的话的时候，才是有价值的，“我已经说过很多次，”他有一次大声说道：“我还要经常重复地说，自然和人的活动的目

的（或说目的原因），就是戏剧诗歌艺术。因为不是这样的话，那这些艺术就绝对是没有用处的。”最后，大自然需要圣者——在圣者的身上，那“我”是完全融化了的，圣者受苦的一生，不再或者几乎不再是作为他个体的苦痛加以承受，而是某种与众生一道、与众生同样深切感受的同一样东西：在圣者的身上，出现了奇迹的转变——这样的转变，大自然那种持续变换的把戏是永远无法企及的；这样的转变，也就是整个大自然为了自身的解救所全力争取的最终和最高的目标：成为“人”。毫无疑问的是，我们所有人都与这一圣者同源和相连，正如我们与哲学家和艺术家同源和相连一样。有些瞬间，就仿佛至为明亮的、充满爱意之火溅出了火花，在那光亮中，我们不再明白“我”这一字词，而在我们的存在的那一边，有着某样的东西在此时此刻传到了我们的这一边。所以，我们从内心深处渴望能有一道桥梁连接存在的两边。在我们的常规状态下，我们当然是无法为产生解救者而出力。所以，我们憎恨处于这种状态下的我们。这种憎恨就是那悲观主义的根源；叔本华不得不再一次教导我们这个时代的，就是这种悲观主义；这种悲观主义，却与对文化的渴望一样，都是同样的古老。它的根，而不是它的花朵；它的底层（就好比说），而不是它的顶部；那道路的开始，而不是它的终点，因为在某个时候，我们必须学会憎恨其他的某些东西，某些更普遍的东西，而不再是憎恨我们的个体及其可怜的局限、多样的变化（Wechsel）和不得安宁；在那提升了的状态下，我们也会爱上某些别的东西，与我们现在所能爱的迥然有别。只有当我们在这一世或者在将来的某一世，被接纳入崇高的哲学家、艺术家和圣者的行列，我们才会为我们的爱和我们的恨定下一个新的目标。在此期间，我们有我们的工作、我们的一连串义务、我们的恨和我们的爱。这是因为我们知道文化到底是什么。具体到叔本华式的人，这文化要求我们做好准备功夫，促进叔本华式的人得以不断诞生，方式就是了解这个中的障碍，并清除这些障碍。一句话，我们要不知疲倦地与所有妨碍我们实现存在中最高目标的东西作斗争，亦即与妨碍我们成为叔本华式的人的一切作斗争。

注释

[1]参见《威廉·迈斯特的求学时代》。——译者注

6

有时候，承认一样东西比理解一样东西还要困难；如果我们想想这一句话“人类就是要持续不断地努力，以产生个别的伟大人物。这才是人类的任务”，那就正好应了我的说法。人们多么想把通过考察动植物世界所获得的知识，也应用在社会及其目标方面——如果那灌输给人们头脑的关于社会目的的错误见解，不是始终在顽强阻挠的话！这一获得的知识就是在这一动植物的世界，进步唯独就取决于那零星个别的更高级样品，取决于那非常规的、更强有力的、更复杂、更能结出果实的样品。这一点其实是很容易理解的：在某一物种达致其进化的界限，就要过渡至更高一级的物种的时候，进化发展的目标并不在于那总体的样品及其感觉良好，也不在于那在时间方面最新出现的样品，而恰恰取决于那些看上去是分散的和偶然出现的样品——这些东西，在有利和合适的条件下会零星出现。同样很容易理解的是这样一个要求：因为人类能够意识到自己的目标，所以，人类应该去寻找和创造有利和合适的条件，以产生那些伟大的解救者。但所有的一切，都在对抗这一要求，因为人们把最终目标定在让所有人或说大多数人都得到幸福；或者，最终目标是锁定在大集体的发展。这样，人们很快就会下定决心，为了某一国家而贡献出自己的一生；但如果要一个人为之牺牲的不是一个国家，而是某一个人的话，那这人就会犹豫和迟迟下不了决心。一个人应该为了另一个人而存在——这显得很荒谬；“我们应该是为了所有人，或者起码是为了尽可能多的人而存在！”诚实的人啊，在涉及价值和意义方面，以人数来决定就好像更着调似的！这是因为问题是这样的：你那个别的生命，怎样才可获得最高的价值、最深邃的意义？怎样才可以不会白白浪费掉？那方式当然就只是为了那最稀有的、最有价值样品的利益而活，而不是为了大多数样品的利益而活，因为就单个而论，那大多数的样品是没有价值的。这一观点和态度，应该从小在年轻人的头脑中扎根和培养，那就是人们应该把自己视为既是大自然的并不成功的作品，同时又是见证了大自然艺术家的最伟大和最奇妙的目标——“大自然是做得很不成功”，人们应该跟自己说：“但我们会对其伟大的目标致敬，方式就是助其终于成功达致目标。”

有了上述的计划和打算，我们也就进入了文化的圈子，因为文化就是每个人认识了自己，并且对自己不满以后的产物。每一个信奉文化的人，也就会说出这样的话："我看见了在我之上，有着某些比我更高级、更具人性的东西；大家都助我达致这些吧，就正如我也会帮助每一个有着与我同样认识和同样痛苦的人；这样的话，一个在知和爱、在观照和能力都感受到自身的圆满和无限的人，也就诞生了；这样一个完整的人，与自然浑然合一，是事物的判断者和价值评判者。"要让一个人处于这样的一种无畏、坦然的自我认识状态，是很困难的，因为教导爱是不可能的；这是因为唯独只有在爱之中，灵魂才不仅获得那清晰的、解剖性的和鄙视自己的眼光，而且还有了这样的渴望：要把目光越过自身，全力寻觅那仍然隐藏在某处的更高的自我。因此，只有那些心系某一伟大人物的人，才由此初次庄严领受了文化；领受文化的迹象就是：对自己感到羞愧的同时，并没有恼怒；憎恨自己的狭窄和空洞；深切同情从这昏沉、干裂之地一次又一次冒出头来的天才人物；预感到那形成中、争取中的一切，并在内心深处确信：几乎可以说无论是在哪里，大自然都在全力争取成为"人"；在大自然陷于困境时，在大自然为其作品重又失败而感痛苦的时候，在大自然仍然成功产生了至为奇妙的附件、线条、形状的时候——在这些时候，我们必须给予助力。那些我们与之一起生活的人群，就酷似一个碎片场，到处都是某些价值连城的雕塑模型所留下的碎片；现在，这些碎片就向我们呼喊着：来啊，帮助我们，把那属于一个整体的东西拼凑成完美！我们无限渴望能够完整。

这些内心状态的总和，我称之为对文化的初次领受；但现在，我要把对文化的第二次领受的结果描述出来。我也知道得很清楚，我的任务将是更加困难。这是因为现在，就要从内在所发生的情形，过渡到评判外在发生的情形；我们的眼光也将转向外面，以在那熙熙攘攘的大千世界里，重新发现那种对文化的渴望——这一渴望，我们根据上述初次领受文化的经验就可认出；我们得利用自己的奋斗和追求，就好比把这些当作字母，以此阅读和理解人们的努力和追求。但我们却不应就此停步不前，必须更上一个台阶。文化所要求我们的，不仅仅是那上述的内在体验，不仅是对我们周围外在世界的批评，而且还首先要求我们做出行动，那就是为了文化而斗争，对那些妨碍我们的目标（亦即妨碍产生天才）的种种风气、习惯、法令、机构，视若寇仇。

那些有能力踏上第二级的人，首先会发觉人们对上述文化目标的了解是出奇的不足，相比之下，那围绕着文化的奔忙却是相当普遍的；并且，那些为文化事业而付出的精力，也是说不出的巨大。人们就会很惊讶地问自己："那对文化目标的了解，或许根本就是不需要的了？就算大多数人错误描述和定义自己的努力目标，大自然也仍然可以达到自己的目的？"那些习惯了认为大自然的行事都是符合大自然的目的的人，或许毫不费力就可回答："事情的确如此！人们对自己的最终目标爱怎么想爱怎么说，就由他们去吧，但受其黑暗渴望的推动，人们可是明白意识到哪一条才是正确的路径。"要反驳此说，那我们必须有所经历才行。但谁要是真正相信上述文化的目标，相信那就是要帮助产生出真正的"人"，而别无其他；谁要是比较一下，看看在当今，伴随所有的文化消费和浮华，真正的"人"的生成，与那持续的动物争斗和痛苦并没有多大的区别，那他就会认为很有必要以一个有意识的意志，一举取代那"黑暗渴望的推动"。并且，这样做还有着另一原因，就是从此那并不清楚具体目标的本能，那著名的黑暗渴望的推动，就再不可能被利用于完全不同的目的，也不会被引往与上述最高目标（产生出天才）背道而驰的歧路。这是因为还有一种被滥用和另有其他目的的文化。我们只需环顾四周就可明白！现在恰恰是那些最卖力于促进文化的，有着文化以外的其他想法；他们与文化打交道，并非怀着纯净和无私的心态。

首先，是那些要赚钱的生意人的自私和贪欲。这些人需要文化帮助他们赚钱，同时也报答式地回过头来帮助文化。他们当然也就给文化指定了目标、范围和限度。出自他们的角度，人们就有了乐于接受的定律（理）和复合三段论，这意思大概就是："要有尽量多的知识和教育，因此，要尽量有这方面的需求，因此，要有尽量多的产出，因此要有尽量多的收获和幸福。"这就是那诱人的公式。这样的教育被其追随者定义为：通过获得这样的认识，受教育者能够在需求及其满足的方面步步紧跟时代的节拍；与此同时，凭借这些认识，人们就能够很好地掌握生财之道，就可以轻松赚钱。尽量多地教育、培养出"通"才（Kurante Menschen）——这里"通"的含义，与人们形容货币为"通货"的"通"是一样的。这也就是教育的目标。根据这些人的看法，一个民族中拥有越多这样的"通"才，那这一民族就越幸福。所以，现代教育机构的目的，就应该是督促每一个人竭尽自身所能成为社会上的"通"人，好让他们以其

拥有的知识，获得尽量多的收入和幸福。人们会要求这些接受教育的人，通过所接受的普遍教育，能够对自己进行精确估价，以便知道可以对生活提出什么样的要求；最后，人们会强调“智力与财产”、“财富与文化”，是一种天然的和必然的结合，并且这种结合有一种道德上的必然性。所有会让人孤独，会让人有了超越于金钱和报酬之上的目标，会需时很长的教育，在此都是讨人厌的。人们会把这些严肃的教育贬为“精致的利己主义”、“不道德的伊壁鸠鲁主义”。当然，根据这里所说的现行道德，与这些严肃教育相反的才是受欢迎的，亦即这教育是要快捷完成的，目的就是要尽快成为一个能赚钱的人；同时，这教育的程度也足以让人能够赚取很多的金钱。人们也只接受恰好足够的文化配备，以为泛泛的谋生和社会交往需要服务，但拥有这些配备，就是社会对他们的要求。一句话：“人们对尘世的幸福，有一种必然的期望和要求，所以，教育就是必然和必须的——但也仅仅只是因为这一理由。”

其次，就是国家的私欲：这同样是追求尽可能的传播和普及文化，并且手头上掌握着最有效的手段，以达成其意愿。假设国家清楚自身是足够的强大，不仅可以放松控制，而且还能在恰当的时候，有能力收得回来；假设这国家的基础牢固且广大，能够承载起整个的教育穹顶，那这样的公民普及教育，就只会让这国家在与其他国家的竞争中得到好处。不论在哪里，现在一旦说起“文化国家”，就要面对所提出的这一任务：尽量地为一代人的精神思想解除束缚，使之可以为现行的体制服务和利用——到此也就为止了，就好比一处森林溪流，经由水堤和河道网进行分流以后，减弱了力度的水流就能推动磨坊的轮子，因为河流的全部力量，给磨坊带来的是危险更甚于用处。上述为精神思想解除束缚，同时也是——并且也更多的是——某种的“戴上镣铐”。我们只需回忆一下在国家的自私利益驱使下，基督教逐渐变成了何种样子。基督教的确就是渴望文化、渴望永远持续产生出圣者的纯粹表现。但由于基督教被无数次地利用于推动国家权力的磨坊，所以，基督教已经逐渐变得虚伪与作假，病入膏肓，甚至已经堕落至与其原初的目的背道而驰。甚至其最近发生的事情，亦即德国改良，也不是别的，而是基督教的回光返照而已——如果它不是从国家的剑与火中窃取了新的力量和火焰的话。

第三，支持文化的，还有所有那些意识到自己有着丑陋或者无聊内

涵，想通过所谓的“漂亮形式”来骗人的人。通过外在的东西，通过言辞、手势、奢华装饰、礼貌的举止，让旁观者对自己的内涵，得出错误的结论，因为人们知道：人都是习惯性地根据外表而评判内涵。我有时候觉得，现代人相互间感觉到了无比的沉闷，他们也就迫切需要借助各种花样和手段，把自己打扮得有趣一点。这样，他们就让他们的艺术家们把自己摆弄成一道道刺激诱人的菜肴，然后端到桌上。因为他们身上浇满了整个东方和西方的调料，所以，现在，他们就当然散发出东西方的有趣气味。他们着眼于满足每一种的口味，每个人都会得到服务——不管他们突然心血来潮想要的，是阳春白雪还是下里巴人；是高尚理性化的还是土气粗野的；是希腊的还是中国的；是悲剧还是不入流的垃圾剧。现代人当中在这方面最负盛名的大厨，那些不惜代价要变得有趣、要吸引人，同时也让人吸引自己的，众所周知是法国人，功夫最差劲的则是德国人。这一点对于德国人来说，从根本上更加让人得到安慰。如果法国人嘲笑我们缺乏趣味和优雅，又如果某些德国人想要趣味和优雅时，会让法国人想起那些想在鼻子上穿环和搞个文身的印度人，那我们可不要责怪这些法国人。

在这里，我不得不离题说一下。自从上次与法国的战争以来，在德国有了很多的变化；在德国文化方面，人们明显地有了新的愿望。这次的战争对于很多人来说，是到世界优雅的另一半的一次旅行。当胜利者不耻于向被战胜者学习点点文化，那战胜者的不带偏见是多么让人赞叹！特别是那些手工艺品，都会不断反复地拿来与那更有修养的邻国做比较，德国屋子的摆设也弄得与法国的相似，甚至德国的语言也经由依照法国模式组成的学士院而获得了“健康的趣味”，摆脱掉了据称是歌德对德语所发挥的影响——这说法是最近出自柏林的院士杜布瓦·雷蒙[1]。我们的戏剧也已经长时间以来默默地和让人尊敬地争取着同样的目标，甚至优雅的德国学者也已经发明出来了。现在可以期待：至今为止还并不曾打算去迎合那优雅法则的所有一切，德国音乐、悲剧、哲学，等等，从现在开始，都要靠边站，因为这些东西不再是德国式的。但如果德国，如果这仍欠缺文化、现在正渴求文化的德国，把文化只是理解为打扮、点缀和美化生活之用的艺术和工巧，是礼貌、优雅的举止，其中也包括了舞蹈高手、装潢设计能人的技巧和创意；甚至在语言方面，人们也只是关心那些在学术上被认可的规则，只尽力获得泛泛的圆润礼仪

——如果是这样的话，那我们就的确用不着为德国文化花费点点心思了。经过上一次的战争和与法国人的个人比较，德国人却似乎还没唤起对文化更高一些的期待。相反，很多时候，我怀疑德国人现在是否很想要粗暴地摆脱掉他们的那些古老义务——这些义务是德国人的奇妙禀赋，德国人那厚重、深刻的天性所带给他们的。现在的德国人更宁愿玩弄花样，更宁愿做猩猩猴子；他们情愿学到一些礼仪和技巧，好让生活变得有趣。但人们对德国精神所作的侮辱，无过于把德国精神当作是蜡一样的东西，可以随意搓圆捏扁，以逢迎、顺应所谓的“优雅”。如果很不幸这是真的，即相当一部分的德国人很愿意委屈逢迎诸如此类的优雅，那就要经常对他们这样说，直至他们听见为止：在你们那里，已经再没有那种古老的德国精神了，那璞玉浑金虽然坚硬、尖刻、不好琢镂，却是至为宝贵的材料，也只有最伟大的雕塑家才可以处理，因为唯独这些伟大的雕塑家才配得上这样的材料。你们现在还有的，是软绵绵的、浆状的东西，你们就尽管以此随意做出优雅的人形和有趣的神像吧——在此，理查德·瓦格纳的话仍然适用：

> 德国人想要显示出礼貌和风度的时候，是笨拙和僵硬的；一旦德国人燃烧起来，那他们就是高贵的，足以傲视同群。

对这德国火焰，优雅之士有着种种理由要倍加小心，以防有朝一日，这大火会吞噬掉那蜡做的人形和神像。当然，现在在德国流行的对那“优美形式”的喜好，我们或许可以为此找出其他的和更深的根源：德国人现在的那种匆匆忙忙，那种上气不接下气地抓住眼前瞬间，那种迫不及待要从树上摘取所有仍是青涩的果子，那种奔跑和追猎，及其深刻在人们脸上的皱纹、在人们所做的一切而留下的印记，就像文身一样。就好像喝了一杯现在开始发挥作用了，人们再也难以平静呼吸，而是焦虑、有失体面地横冲直撞，成了现时片刻（Moments）、舆论（Meinungen）和时尚（Moden）这三个M字的奴隶。这样的话，那有失尊严和有失镇定就当然是相当扎眼，某种虚假的优雅就成了一种需要，好让那毫无尊严、急不可耐的病态能够罩上一层外衣。这是因为与那渴求优美形式和优美外表的时髦欲望紧密相连的，是当今人们那丑陋的内涵：优美形式是要遮掩，丑陋内涵则需要被遮掩。现在，文化修养就意味着不让自己看到人是多么卑劣和可怜，在全力欲求的时候又是多么的贪婪，在占有

和囤积的时候是多么永无厌足，在享用的时候又是多么自私和无耻。不止一次，在我明白指出我们德国缺乏文化的时候，人们是这样回应的："但这样缺乏文化是很自然的，因为德国人至今为止是太穷、太谦虚了。只要让我们的同胞富裕起来，让他们有了自我意识，那我们就会有文化的。"虽然信仰不管怎么样都会让人幸福，但这样的信仰却无法让我幸福起来，因为人们相信将来自然就会有的文化，那种财富的文化、那种光亮圆滑和仪态伪饰巧妙的文化，我感觉是恰恰与我所相信的德国文化格格不入，是其死敌。确实，谁要是不得不生活在德国人当中，都会因为德国人那闻名的灰暗生活和灰暗的思想意识而受罪，其他的还有德国人的缺乏形式、那种呆滞和迟钝的感觉，在人与人之间细腻、敏感交往中所表现出来的粗鲁和生硬。更让人难受的是，德国人性格中的嫉妒，与某些遮遮掩掩、并不纯粹的成分。看着他们骨子里喜好虚假和不真的东西，还有就是追捧那些恶俗的模仿、喜爱那些从异邦转来德国本土以后最终变了味的东西——看着这些，我们会感觉痛苦和屈辱。现在，除了这些以外，还得加上诸如此类最让人受不了的东西：那种发烧般的烦躁不安、对成功和利润的狂热追求、那种过分看重现时此刻——所有这些病态和虚弱，单靠那注重"有趣的外在形式"的文化，是永远不会得到根治的，只会掩盖了病情而已。每念及此，让人愤慨。而这些就发生在产生出叔本华和瓦格纳，并且还应产生出更多这样的人的民族！或者，我们是否在无望地欺骗自己？所列举的叔本华和瓦格纳，或许并不足以保证像他们的那些力量，的确仍然存在于德国精神和心灵之中？他们本身是否只是例外？就好比是以前人们所认定的德国品质，在此是回光返照？我对此也无法确知，所以就回到那泛泛的考察轨道上来吧。那些让我忧心忡忡的疑问，太过频繁地使讨论偏离了轨道。所有那些虽然也会促进文化的发展、但却不曾真正认清文化目标（亦即产生天才）的因素，我还没完全列出来。我已说出了三种：生意人的利欲、国家的私欲和所有那些有理由想要通过表面的东西，以伪装和掩藏起自己的人。第四种因素，我认为就是科学和知识的自私，以及科学和知识的仆人（亦即学者）的特性本质。

科学（和知识）与智慧的关系，就犹如循规蹈矩、谨守道德之士与圣者的关系。科学和知识是冰冷和枯燥的，没有爱，也丝毫不知道那种内心的深感不足和渴望。科学对自己是有用的同时，对其仆人是同等程

度的有害——一旦科学把自己的特性转移到了其仆人的身上，并以此僵化他们的人性的话。只要文化是被理解为本质上不过就是促进科学，那文化就会毫无怜悯之心地、冷冰冰地漠视承受巨大苦痛的人，因为科学眼光所到之处，就只是知识方面的问题，也因为痛苦在科学的世界里面，的确就是不适宜也无法明白的事情，不过就是再多一个问题而已。

但人们只是习惯于把每一个经验和体验翻译为辩证的问与答的游戏，翻译为纯粹头脑的事情。让人惊讶的是，这样的工作和活动，在那么短的时间里就能让人枯萎，这样的人如此之快就几乎只剩下一副骨架子，在那格格地走动。每个人都知道和看到这些。尽管如此，看到这样只剩一副骨架子的人，年轻人居然没有被吓倒，并且还永远一而再再而三地盲目、不加选择也不加节制地献身于其中——这到底又是怎么可能的呢？这不可能是因为那所谓的“对真理的本能追求”所致，因为对那冷冰冰的、纯粹的、没有结果的知识，又怎么可能有那本能的追求！那为科学和知识服务的人，其真正的推动力到底是什么，对于不带偏见的明眼人是一目了然的事情；对那些学者，进行一次检查和解剖，是值得一做的事情。他们自己就已经是习惯于放肆地触弄这世上的一切。甚至这世上最有价值最受尊崇的东西，也大胆地拿来肢解和拆开。我要直说己见的话，那就是学者的背后有着一团乱麻似的各种不一的动机和刺激诱因，他们根本就是一块不纯净、有杂质的金属。首先，那是强烈和不断加强的新奇感和好奇感；要在知识领域冒险一番的狂热；相比旧的和乏味的东西，新的和稀有之物对他们有着持续的刺激和吸引；还有就是某种程度上对辩证、辩论探讨等的游戏乐趣，在思维领域中寻求那种追踪狡猾狐狸的打猎快感。这样的话，这些人所追求的并不真的就是真理，而是那追求本身；他们的主要乐趣就在于打猎过程中巧妙的隐蔽、蹑手蹑脚的包抄、讲究技巧的一剑封喉。此外，就是那要唱反调的冲动，在与他人的对抗中感觉到自己，也让对方感觉到自己；那种针锋相对变成了一种快感，而个人的胜利就是所要追求的目标。那为真理而战则只是借口而已。再者，在很大程度上，学者们去发现某些“真理”，是因为他们屈从于某些统治人物、统治阶层、社会的舆论、教会、政府，因为他们觉得把“真理”带到他们那一边，会对自己带来好处。下面的素质和特性，也经常见之于学者们的身上，虽然不如我已经说过的那些特性已属常规。（1）诚实和追求简单。这本来是值得高度评价的——如果这种

诚实和简单不是拙于伪装所致，因为要善于伪装的话，那的确是需要一些头脑机智的。事实上，无论在哪里，如果一个人的机智和灵活表现得太过扎眼，那就多少会引起人们的戒心，对此人是否正直，人们就会有所怀疑。在另一方面，这种诚实也大都没有什么价值，甚至对于科学而言，这种诚实也甚少建设性，因为这种诚实附着于常规，这些人也只会在简单事情或者在无伤大雅之事上说出实情。这是因为在此说出实情，要比保持沉默更合乎他们懒惰的特性。并且，因为所有新的东西都要求我们忘掉旧的东西和重新学习，所以，这种诚实在需要时会尊崇旧的看法，会责备宣扬新东西的人对事情缺乏“正确的感觉”。对哥白尼[2]的学说，他们肯定会坚决反对，因为在这一例子里，表面现象和传统看法站在了他们的一边。憎恨哲学的学者并不少见，其实，他们最憎恨的是那长串的连锁推理和巧妙的论证。的确，每一代的学者，从根本上对哪些东西可允许作深入观察和思考，都有一个直觉的标准；一旦越出雷池半步都会受到怀疑，被认为不可靠，甚至被质疑人格是否诚实。（2）对近在眼前的东西，眼睛是相当雪亮的，但看视遥远和普遍的东西的时候，则是高度近视。他们的视野范围一般都相当狭窄，眼睛也得凑近所看视之物。如果这种学者想从一个观察点转到另一个观察点的话，那他们就得把整个看视仪器挪到另一个观察点才行。他们把一幅图画细分和拆成纯粹的片片斑痕，就像人们用观剧望远镜观看舞台演出一样：一会儿看见一个头，一会儿却看见部分衣服，但就是无法看到全景。他们从来不会把那些个别的图画斑痕联系起来观看；他们推断的只是那些斑痕之间的关系。所以，他们对所有普遍性的东西都缺乏强烈的印象。例如，他们在评判一篇文字的时候，因为他们无法从总体上把握，所以就根据一些段落或者句子，或者错处而作出评判。他们按捺不住诱惑，很想宣称：一幅油画也就是杂乱的一堆污迹而已。（3）在好、恶方面所表现出来的干巴、无聊和平庸本性。因为这一特性，他们尤其在研究历史中得到乐趣——只要他们根据他们自己所熟知的动机而追踪历史人物的行为动机的话。鼹鼠也只会认为鼹鼠洞里才是最合适的。他们对一切别出心裁的、超出常规的假设，都会小心翼翼；如果他们坚持不懈的话，那他们会挖掘到过去那些事情后面的平庸动机，因为他们感觉与这些东西心有灵犀。当然了，也正因为这样，他们通常无力理解和赏识那少有的、伟大的和不同寻常的东西，亦即关键的、决定性的东西。（4）缺乏情感和乏味单调。这让他们甚至做起了解剖。他们感知不到

很多知识所带来的苦痛，因此并不害怕进入别人会感到心惊的领域。他们是冷漠的，因此很容易就会显得残酷无情。他们也被人视为胆大，但他们并不真的是这样，胆子并不比那不知眩晕为何物的骡子更大。（5）自我评估很低，几近谦虚。虽然困于可怜的一隅，但他们却不会有自己被浪费、被牺牲的感觉；他们似乎经常在内心深处知道：他们不是飞翔的鸟儿，而只是爬行的小动物。带着这样的特性，他们的样子自然让人心生恻隐。（6）对他们的老师和导师忠心耿耿。他们是从心底里想帮助这些导师，他们也知道得很清楚，以真理来帮助他们是最好的。这是因为他们充满着感激之情：唯有依靠这些导师，他们才得以进入了科学的威严大堂——要踏进此门，仅凭他们自己可是永远无望的。谁在今天要是懂得作为导师开辟一领域，在此领域中，甚至那些头脑不很行的人，也能凭借苦干做出点点的成绩，那他在极短的时间里就能成为名人：人们就会马上蜂拥而至，争相进入这一领域。当然了，这些忠心和感激的人，对于导师来说也是倒霉，因为所有这些人都在模仿他，他的缺陷就变得夸张和更加明显。这些缺陷在这些小人物的身上鲜明、突出，而导师的优点则是反过来，亦即在这些小人物的身上显现的话，也以相同的比例缩小了。（7）一旦被推上这条学者之路，那就循习惯延续走下去。这些人对真理的感觉，源自其缺乏思想及一切都按既定的习惯而行。他们是收集者、解释者、目录和标本的编制者；他们在某一领域中反反复复地寻寻觅觅，纯粹只是因为他们从没有想到过，除此领域以外，还有其他的学术领域。他们的勤勉有点类似那愚钝、巨大的重力，这也是他们经常能完成一些业绩的原因。（8）惧怕无聊、躲避无聊。真正的思想家最渴望获得闲暇，而平庸的学者则避闲暇唯恐不及，因为他们有了闲暇以后都不知道该干些什么。他们的安慰就是拿起书本，亦即去看看别人是怎么想的，这就是他们打发长日的方式。他们尤其喜欢挑选一些能在某种程度上刺激起他们的切身兴趣的书籍，这样，经由他们在这方面的好、恶，好让他们体会一下感情的起伏。也就是说，在他们所挑选的书里，他们本人就是书中审视和思考的内容，或者这些书所讲的是他们的阶层，或者是他们的政治、美学，或者只是语法方面的观点。如果他们还专于某一门学科的话，那他们就不会缺乏娱乐的手段和对抗无聊的苍蝇拍子。（9）挣面包的动机，亦即归根到底就是那闻名的“饥肠辘辘”所致。真理是有人愿为之效劳的——如果为其效劳的话，就能够直接提高薪金和有助晋升，或者至少就能够赢得手握面

包和荣誉的人的青睐。但人们也只是为这样的真理效劳，这也是为何那许多人为之效劳的有利可图的真理与无利可图的真理之间可以划出界限。只有极少数人是投身于后者，“才能是作供养肠胃之用”的原则并不适用于这少数人。（10）对学者同行毕恭毕敬、害怕招来同行的蔑视。与这之前的动机相比，这个动机要少些，但却高级一些，也算是相当常见。行业的所有成员怀着猜忌互相监察着，以确保真理是以这真理的发现者命名，因为这真理关系到许多的面包、职位和荣誉。人们给予真理发现者以尊重，目的就是有朝一日轮到自己发现真理的时候，能够索回尊重。不真、谬误的东西被响亮引爆，好让竞争者的数目起码不至于太大了。但货真价实的真理也不时被引爆，这样的话，起码在一个短时间内，可以给那些大胆、顽固的谬误观点腾出位置。因为到处都不乏“道德愚蠢”（人们也称之为“恶作剧”），这些领域也不例外。（11）成为学者是因虚荣心之故，这一类是更稀有的品种。如果可能的话，他们想独占整个学术领域。因此，他们会选择一些稀奇古怪的研究科目，尤其是如果那些研究还需要不一般的费用开支、旅行、挖掘，在不同的国家还要有无数的关系。被人当作稀奇怪物一样地盯看，他们通常会觉得如有荣焉，喜不自胜。他们也不会想到以自己的学术研究赚取面包。（12）成为学者是出于游戏动机。他们的愉快就来自在学科中找到一些难解之结，然后解开它们。与此同时，他们却不会用力太过，以防失去了游戏的乐趣。所以，他们不会钻得太深，但却能经常察觉到那些挣面包学者费力睁大眼睛、慢慢搜索但也无法发现的东西。最后，我把追求正义作为学者的第13条动机列出来。人们会反驳说，这一高贵的，并且确实是要在形而上的层面上才能理解的动机，太难与其他的动机区别开来了；对于凡人的眼睛，这一动机根本上是模糊和难以把握的。正因为这样，所以我特地加上这一虔诚的愿望：但愿这一动机在学者当中比看上去的更加普遍和更有效地发挥作用。这是因为正义之火的一点点火星，一旦投进了学者们的灵魂里面，就足以烧红和纯净他们的生活和奋斗，这样他们也就再不得安宁，并永远被逐离了那种不冷不热或说冷淡的心情；而之前那些平庸、常规的学者，就是带着这样的心情完成他们每天的工作的。

现在，我们就试想着把以上所有成分，或者把其中的一些成分用力搅拌混合，那我们也就合成了所谓为真理服务的人。相当奇怪的是，为

了一些从根本上是人性以外的事情，为了一些纯粹的、无足轻重的并因此人们是缺乏动机去研究的知识，很多微小的、相当人性的动机却混杂组合成了一个化学混合物；这作为结果的化学混合物，亦即学者，却在那超凡、高尚和完全纯粹追求的光线下，显现了被神化的一面，以致人们完全忘记了这些人其实是由些什么材料混合而成的。但有时候，每当学者对文化到底意味着什么成为一个问题的时候，我们就必须想想这些事实。谁要是懂得观察的话，那他就会发现：学者，就其本质而言是没有独创性的，这是他们的本质构成所决定的！同时，他们对有独创性的人有着某种天然的憎恨。这也解释了为何在任何时期，天才与学者都相互为敌。也就是说，学者想要杀戮、拆解和明白大自然；天才则以新的、活的自然之物丰富大自然。这样的话，在他们之间，无论是想法还是做事，都是对立和冲突的。在很幸运的时期，人们不需要学者，也不认识他们；在完全是病态和愤怒的时期，人们就会把学者视为最高、最值得尊敬的人，并给予他们最高的等级。

我们现在的时期到底是健康还是病态，哪有够格的医生去了解！确实，甚至现在，学者在相当多的方面获得了太高的评价，因此对形成中的天才及相关方面构成了危害。学者对天才的困顿可是没心没肝的，声音尖冷地打发这一话题。一说起天才就耸耸肩，就好像是谈论某样怪诞、扭曲的东西——对谈论这些东西，他们既没有时间也没有乐趣。

总而言之，从所有这些思考，我们得出了什么结论呢？现在到处所见，人们都似乎在尽全力促进文化的发展，但对文化的目标，人们是不清楚的。不管国家如何大声宣传为发展文化做出了贡献，但国家发展文化的目的，不过就是为了国家自己；国家也无法理解除了国家利益和存在以外，还会有更高的目标。而那些对课程和教育无休止提出要求和需求的生意人，他们想要的，归根到底还是赚钱。当那些需要外在形式和外在门面的人把为文化所做的工作归功于自己，并误以为，例如，所有的艺术都属于他们，并要为他们的需要服务，那就只是清楚显示了他们在肯定文化的时候，其实只是在肯定他们自己；他们仍然没有摆脱那种误解。至于学者，已经说得够多的了。也就是说，尽管这所有四者都共同热切地考虑如何利用文化为自己带来好处，一旦他们的利益没有牵涉其中的话，那他们就马上变得无精打采、头脑空空。这就是为什么我们

会说，产生天才的条件在新时代并没有改善；对于独特的、有独创性的人，人们的厌恶已经到了那样的地步，以致苏格拉底在我们当中是不可能生活下去的，起码活不到70岁。

现在我们回想一下我在第三部分所阐明的：我们的整个当代世界看上去一点都不是那样的扎实稳固和经久不变，以致可以预言那文化概念能够持续永远。我们甚至必须认定很有可能发生的事情，就是在下个千年里，会产生一些新的、能让我们现在的人头发直竖起来的想法。坚信文化有一个形而上的含义，最终会变得没有那么吓人，但人们由此坚信所引出的涉及教育和学校的一些结论，或许听起来仍然是吓人的。

要把目光越过目前的教育机构，看到那全新的、别样的教育制度和机构的话，当然需要完全不一般的深思能力才行。或许过两三代人，这样的全新教育机构就会被认为是很有必要的了。也就是说，既然现时的高等教育者致力于产生出学者、政府官员、生意人、文化菲利斯丁人，或者通常最终就产生出所有上述的混合物，那将来就要被设计出来的制度和机构，当然有一个更加困难的任务——虽然这任务就其本身并非更加困难，因为这无论如何都是更自然也更轻易的工作。还有什么，例如，比像现在这样违反自然地把一个年轻人训练成学者更加困难的？但之所以说困难，就在于要让人们重新学习改换观点，确定一个新的目标。把我们现在教育制度背后的根本思维转换成一种新的根本思维，是要花费巨大努力的。目前教育制度的根本指导思想，根子源自中世纪，而产生出中世纪式的学者则被视为完美教育的目的。现在是时候认真检视这两种对立的根本思想了，因为始终需要某一代人开始战斗，而后一代的人才可收获胜利。现在，个别已经明白了新的根本指导思想的人，就站在了十字路口。走上那边的一条路的话，他会受到他那时代的欢迎，也不乏酬劳和花环；巨大的人群会簇拥着他，前后都是众多的同声同气的人。前排的人喊出口号，各队列都会齐声呼应。在此，首要的义务就是“协调一致地战斗”，第二个义务则是把所有那些不愿意站在同一行列的看作是敌人。而这边的另一条路上则少了很多同路人，路子更加难走、更加曲折、更加陡峭。那些走上第一条路的人会嘲笑这些人，因为这些人在这第二条路上迈步更加吃力，也遭遇更多险情，同时也受到第一条路上的人的引诱，以改弦易辙。如果两条道路相交的话，那第二

条路上的人会遭受恶待、排挤或者孤立，因为人们会小心地对他们敬而远之。那么，对走上这两条不同道路的不同的人而言，文化的制度或机构意味着什么呢？那在第一条路上摩肩接踵挤向他们的目标的巨大人群，会把那理解为一些安排和规则——得益于这些，他们可以按部就班向他们的目标挺进，所有那些盯着更高和更遥远目标的顽固者、倔强者和孤独者，就经由这些制度和机构而被淘汰掉。对这后面的一小撮人而言，教育机构需要实现的，当然是一个全然不一样的目的。他们希望通过某一个扎实机构的保护，以防被上述那人潮冲得四散分开和卷走，这些人就太早力竭而去，或者经不起诱惑而放弃完成那艰巨的任务。这些少数的个人应该完成他们的工作——这是他们团结在一起的意义所在。而所有投身于这一教育制度的人，都应努力通过持续净化、互相关怀和鼓励，在自身、在周围为天才的产生、为其作品的成熟而做好准备。就算是天赋属于二流、三流者，同样要铁定为此目标服务，也只有通过投身于这样的使命，才可以活出其义务，才可以生活得有目标、有意义。但现在，正是这些具一定天赋的人，受到时髦文化声音的诱惑而偏离其正道和疏远其直觉。这种诱惑瞄准他们的自私本能而下手，还有就是他们的弱点和虚荣。时代的精神就热心地、以阿谀悦耳的音调悄声对他们说："跟我来吧，别到那一边去！在那一边，你们就只是佣人、帮手、工具而已，更高级之人的光芒盖过你们，你们永远不会快乐享受你们的本性，而是受人操纵，套上锁链，成为奴隶，甚至机械人。但在我们这一边，你们却是主人，享受着你们那自由的个性，你们的天赋会发扬、闪亮，你们自己会站在最前列，簇拥着你们的是大量的追随者，而大众的好评当然会比天才人物从高高在上、从寒冷飘缈之处下达的赞许，更加让你们受用。"面对这样的诱惑，甚至最优秀者也会把持不住。在此起决定性作用的，从根本上不是人们那稀有和强力的天赋，而是某种内在英勇气质的影响，还有就是对天才的内心亲和程度。这是因为有这样的人：当他们看见天才人物在艰难地搏斗并身处险境，或者当他们看到天才的著作因为国家的短视自利、因为生意人的肤浅意识和因为学者阶层那乏味的自我满足而受到冷遇和漠视，他们就会对这些艰难和困苦感同身受。所以，我也希望，能有一些人明白我这样描述叔本华的命运，到底是想说些什么，能明白根据我的思路，叔本华作为教育家，到底应该朝着哪一目标方向给予我们教育。

注释

[1]杜布瓦·雷蒙（Dubois-Reymond，1818—1896），柏林大学教授。——译者注

[2]哥白尼（Nicolaus Copernicus，1473—1543），波兰天文学家，以天体运行理论著称于世。——译者注

7

我们先把关于遥远将来的想法和可能的教育革命搁置一边。我们现在必须为将要出现的哲学家抱有一些什么祝愿？在需要的时候，要做些什么准备功夫，好让他有最佳的机会能有叔本华式的存在？叔本华式的存在肯定很不轻松，但起码可以活得下去。除此之外，还有什么是要去做的，以让这位哲学家更有可能对其同时代人产生影响？要清除哪些障碍，以让他的榜样能够充分发挥作用，让这位哲学家能够教育其他哲学家？在此，我们的思考就转到了实际的困难。

大自然永远都着眼于广泛的效用，但却不懂得如何发现最好和最巧妙的手段、方法，以达到其目的。这是大自然的一大痛苦，大自然也正因此是忧郁的。大自然想通过产生出哲学家和艺术家，让人们对存在能有一个解释、看到存在的含义——这出自大自然要解救自身的渴望，是确定的。但这些哲学家和艺术家，其产生的结果和效用，却几乎都是那么的不确定，那么的微弱和无力！真要产生出效果的话，那可是绝无仅有！尤其是哲学家，大自然在试图以其达到广泛效用方面是相当茫然的；她的手段似乎是试探性、忽发奇想似的；这样，大自然就无数次地目标落空，大多数的哲学家都没有带来广泛效用。大自然的行事就像是铺张浪费，但那却不是阔豪的胡来，而只是生手、笨拙所致。可以认定，大自然如果是一个人的话，那她就会免不了对自己及其笨拙恼火。大自然把哲学家就像箭一样地射向人类。大自然也不瞄准目标，但她希望射出的箭能终于挂上某处。大自然却失败了无数次，已经是大为光火。大自然在文化领域，就如同她在植物和播种方面，是同样的浪费。她是以广种薄收和甚为吃力的方式实现其目标：这样的话，她就耗费了太多的力气。艺术家之于这艺术家的鉴赏者和爱好者，犹如一门粗重的火炮之于作为目标的一群麻雀。只是为了扫走一点点雪，而掀起了一场大雪崩；只是为了打掉那人鼻尖上的苍蝇，而把人也打死了——这些都是幼稚的行为。艺术家和哲学家就是证明，足以反驳了大自然的手段与目的是相符和相宜的，虽然这些证明也绝佳地证实了大自然的目的极具智慧。大自然永远只命中寥寥可数的几个目标，但她本来应该击中所有的目标才是。甚至那几个目标，也不是以哲学家和艺术家射出其箭矢的

同等力度被击中。艺术作为原因和艺术作为效果，差别如此悬殊，这是很悲哀的事情。艺术在作为原因时极具威力，但其效果却是瘸了腿似的，空留余音！艺术家根据大自然的意志，为了他人的利益而创作了作品。这是毫无疑问的。尽管如此，他知道任何其他人都不会像他那样理解和热爱他的作品。因此，由于大自然手法笨拙，所以，更高和程度更甚的爱与理解，对于生成更低和程度更逊是必须的；更伟大和更高贵的，是生成那更渺小和有欠高贵的手段。大自然并不是个精明的管家：她的支出远甚于收入。终有一天，大自然会把自己的财富挥霍殆尽。这管家本来可以安排得更理性一点，定下这样的家规：少点的花费，百倍之多的回报。例如，少一些艺术家，这些艺术家的能力也弱一些；与此同时，有着许许多多的受众，并且这些受众也更有能力。这样的话，艺术作品作为原因，就能得到百倍之多的效果回响。或者，人们起码期待原因与效果能够相等。但大自然却远远没有这样的期待！常见的情形就是：艺术家，尤其是哲学家，就好像是碰巧生于他们的年代，恰似些隐世者，或者是散兵游勇，是掉队的流浪者。我们只需真心地想一想，叔本华是多么伟大，而他的影响又是多么微弱，多么荒谬！对于我们这一时代任何一位诚实的人来说，没有什么比看到叔本华就好像是偶然生于我们这个年代，看到不知是哪些力量或者欠缺力量在作怪，以致叔本华的影响日渐式微——没有什么比看到这些，更让我们感觉羞耻的了。首先，是没有人读他的书，这持续了很长的时间。这是我们这个时代文坛永远的耻辱。然后，读者有了，但叔本华早期的公开宣传者却力有不逮。当然，还有就是（在我看来）所有现代人对书的麻木。人们根本不再愿意认真对待书籍了。慢慢又有了一种新的危险，这危险出自人们多方企图把叔本华改头换面，以将就这衰弱的时代；或者把叔本华当作是一些具有异国情调、有别样刺激气味的香料，仿佛那就是某种形而上的胡椒面。虽然叔本华大名已逐渐为人所知，并且我相信现在知道叔本华名字的人，已经多于知道黑格尔名字的人，但是，叔本华仍然是个隐世者，他至今仍然没有发挥出作用！如此成功阻止叔本华发挥影响，其殊荣却一点都不属于叔本华的那些真正的对手和反对叔本华的狂吠。这首先是因为这些人极少会坚持读完叔本华的书，其次是因为他们会把强忍住坚持读完叔本华著作的人，直接拉到了叔本华的那一边去。因为谁又会让一位卖驴子的人拦住，不让跨上一匹漂亮的骏马——尽管这卖驴者极尽本领贬马吹驴？

谁要是在这时代的大自然中认出非理性，那他就要寻求手段以助大自然一点点的力量。他的任务将是让自由思想的人和深受这个时代之苦的人认识叔本华；把他们集合起来，通过他们以发起一股潮流，以众人之力帮扶在应用哲学家方面至今一贯笨拙无能的大自然。这样的人将看清：那些妨碍伟大哲学发挥作用的阻力，与妨碍生成伟大哲学的阻力是同一样的。正因此，他们应该把目标定在为叔本华的再生铺平道路，亦即为哲学天才的再生铺平道路。但那些从一开始就抗拒叔本华学说的影响和传播的人，那些到最后想极尽手段以破坏哲学天才重生的人——这些一言以蔽之，都是当今人性中的乖戾、反常成分。这也是为什么所有形成中的伟大人物，都必须耗费让人难以置信的精力，以只身杀出这些乖戾、反常的重围。他们现在踏进的世界，笼罩着荒唐和胡说八道。那的确不必是宗教的教条，而只是诸如此类甚有荒唐味道的概念："进步"、"普遍的教育"、"民族的"、"现代化国家"、"文化斗争"，等等，等等。确实，我们可以说，所有的那些泛泛字词现在都带有某种人为的、非自然的装饰。因此，我们那更加清醒的后世会极其严厉地指责我们是畸形和颠倒的——尽管我们如此高声吆喝着我们是多么"健康"。古代器皿之所以美丽，叔本华说，就是因为那些器皿，以如此天真直白的方式表达了它们是什么和将作何用途；其他的古代器具莫不如此。看着这些东西，我们就会想，如果大自然真要做出这些花瓶、陶罐、灯具、桌子、头盔、盾牌、铠甲，等等，那它们就会是这个样子的。反过来也是一样，谁要是在今天看看几乎每一个人是如何忙活着艺术、国家、宗教、教育（为了很好的理由，就更不用提我们的器皿了），那就会发现在人们那里，有着某种程度上未开化的任意性和在表达上的夸张；而形成中的天才通常恰恰要面对的，就是他这时代充斥着的奇异概念和怪诞需求。这些是铅一样的压力，经常就在他们要动手拉动犁头开耕时，神不知鬼不觉地按压着他们要抬起的双手；甚至他们最高的作品，因为要发力破土而出的缘故，所以也在某种程度上打上了这种力压之下的痕迹。

在我搜集和总结种种能够帮扶一个天生哲学家的条件时，我注意到了某些奇特之处；我这里所说的条件，意思就是在这些条件下，加上至好的运气，一个天生的哲学家至少就能够免遭上述那些时代乖戾风气的压迫。那奇特之处就是这些条件，部分恰恰就是叔本华赖以成长起来的

条件，起码总的来说是这样。虽然也不缺与此相反的条件，例如，在他那虚荣和爱好文艺的母亲身上，时代的那种乖戾和反常可怕地逼向叔本华。但是，叔本华父亲那种高傲的、共和式的自由性格，就仿佛是把叔本华从他母亲那里解救了出来，并给了他一个哲学家所需要的首要东西：一副硬朗、不屈的男子汉气概。叔本华的这位父亲既不是官员，也不是学者。他带着他的小孩多次游历国外。所有这些，对于一个不是要认识书而是要认识人，不是要应该学会敬重一个国家而是要应该学会敬重真理的人而言，都是有利的条件。叔本华及时地学会见怪不怪地对待，或说学会敏锐地看出各民族的局限性。他居住过英国、法国、意大利，与他居住过自己的祖国没有什么两样；他与西班牙的思想精神也不乏亲近。总的来说，叔本华对生为德国人并没有感觉到无上光荣；我不知道在一个新的政治环境中，他是否就会有别样的感觉。众所周知，叔本华认为国家的唯一目的，就是抵御外侮、抵御内乱和抵御提供抵御者。如果人们捏造国家还有除了提供抵御以外的其他目的，反而轻易就会危及国家的真正目的。这就是为什么叔本华立下遗嘱，把自己的财产留给了在1848年中为维护社会秩序而战斗、而倒下的普鲁士士兵的幸存者。此举让所有那些所谓的自由派分子感到震惊。很有可能从现在开始，人们会越来越把对国家及对国家的义务这样的简单理解，视为显示一个人具有更高思想水平的标志。这是因为谁要是怀着“哲学的激情”的话，那就已经不会有时间再有那“政治的激情”；并且，他就会很聪明地小心不要每天阅读报纸，或者更不要服务于任何一个政党；虽然一旦他的祖国真处于危难之中，他就会毫不犹豫地站在他的岗位上。在任何一个国家，如果政治家以外的其他任何人都必须去关心政治的话，那这一国家工作的管理和安排，就是相当糟糕的，这国家也活该给许许多多的这些政治家葬送。

叔本华得到的另一得天独厚的条件，就是他并不是从一开始就确定要长大成为一名学者，而是确实在一个商行中工作了一段时间，虽然那种工作违反他的心意。无论如何，叔本华在整个青少年时期都呼吸着大贸易商行的自由空气。学者是永远成不了哲学家的，因为康德本身也无力成为哲学家。尽管康德有其与生俱来的天才的涌动，但一直到最后都仿佛处于只是蛹的状态。谁要是以为我这样说康德，就是对康德不公平，那他就是不知道哲学家是什么。哲学家不仅是一个伟大的思想者，

而且还是一个真正的人；又有几个学者成为了真正的人？谁要是让概念、意见、过去、书籍搁在自己与事物之间，也就是说，谁要是诞生于最广泛意义上的历史之中，那他就永远不会直接看视事物，他自己也不会是直接被看视之物。但这互相交错的两个条件，却是哲学家必备的，因为大部分的教诲，哲学家必须从自身获得，因为他自己本身就是那整个世界的写照和缩写。如果一个人是通过别人的看法来察看自己，那毫不奇怪的就是他在自身所看到的只是别人的看法！学者正是这样子的人，就是这样子地生活和观察。相比之下，叔本华却有着说不出的好运，不光是近距离在自身看到了天才，而且还在自身之外，在歌德身上看到了天才。通过这两重的映照，他学到了、也智慧地从根本上明了了所有的那些学者的目标和文化。得益于这些经历，叔本华知道了艺术的文化所渴望的自由和强有力的人，必须是个什么样子。有了这样的眼光以后，叔本华还能有多少的余兴，以现代人的学者或者虚伪的方式，致力于所谓的“艺术”？叔本华看到过更高一级的东西：那一可怕的、超越此尘世的审判场景；在那里，众生，甚至最高级的和最完美的，也将被掂量一番，并被发现太轻；他看见了圣者是存在的裁判官。我们一点都无法确定叔本华早在什么时候就已经看到了这幅画面，并且给他留下了如此深刻的印象，以致稍后在他的所有作品里，他都试图临摹这幅画面。但我们可以证明这个年轻人在年轻的时候，并且也相信他还只是个小孩子的时候，就已经看见了这惊人的一幕。他在稍后从生活中，从书本里，从科学的各个王国所吸收的一切，对于他而言，差不多就只是颜料和表达的手段而已。甚至康德的哲学也只是排在首位的、特别的一套词语工具而已——以此工具，叔本华相信能够更清晰地表现他所看到的那幅画面，正如佛教和基督教神话也不时被他用于同样的目的一样。对于叔本华来说，只有一个任务和成千上万的手段以完成这一任务；只有一个意思和无数的图形文字以表达这一意思。

叔本华能够真正为完成他这样的一个任务而活，可以谨守自己的座右铭“把一生都献给真理”，不需承受日常生活的平庸压力——这是叔本华存在的美妙条件之一。人们都知道叔本华为此是以多么辉煌的方式感谢了他的父亲。而在德国，吃理论饭的人，通常为了完成其学科的职业生涯而以自己的纯粹人格为代价，求名求地位，成了一个“考虑周全的傻瓜”，对有影响力和身处高位的人，则处处小心谨慎，曲意逢迎。叔本华

对数不胜数的学者有过很多冒犯，但不幸的是，所有那些都及不上这样的冒犯：叔本华与他们并不相像。

8

这里提出了几个条件——在这些条件下，我们这时期的哲学天才，尽管面对重重障碍和不利因素，但也起码能够得以生成：自由的男子气概、早年就知悉人性、没有接受过那种学者式的书呆子教育、不受爱国主义的束缚、不用被迫为稻粱谋、与国家没有牵连——一句话，自由，永远都是自由：这是古希腊哲学家赖以成长的奇妙和危险的环境。谁要想像尼布尔[1]指责柏拉图那样指责哲学天才是糟糕的公民，那就让他们这样指责吧，他们自己去做良好公民得了。他们这样指责是对的，柏拉图那样做也同样是对的。对于其他人，上述那样巨大的自由意味着狂妄和自负，那他们也是对的，因为这些人有了这样的自由以后都不知如何是好；假如他们要求这种自由的话，他们就当然是相当自负的。那样的自由的确就是一笔沉重的债务，也只有通过做出伟大和非凡的事情才可以偿还。确实，每一个凡夫，看到有人独得上天如此厚爱，都有权利心怀怨恨。不过，他自己则是愿上天保佑，可千万不要受到这样的厚爱，亦即不要背负如此可怕的责任。他们的确会因那自由和那孤独而马上沉沦，会因为无聊而变成一个傻瓜，并且还是一个恶毒的傻瓜。

到现在为止，从我所说的，或许某些父亲会学到某些东西，并私下应用一二于其儿子的教育之中。但我们可千万不要真的期待父亲们会希望他们的儿子只成为哲学家。很有可能的是，历史上各个年代的父亲们通常都抗拒其儿子成为哲学家，就像是抗拒一桩极其乖戾的事情一样。众所周知，苏格拉底就成为了父亲们怒气的牺牲品，罪名是“引诱青年人”；正是出于这一原因，柏拉图认为有必要建立一个全新的国家，以让哲学家的生成不再受制于父亲们的非理性。现在看来，似乎柏拉图的确成功做出了一些事情。这是因为现代国家现在把促进哲学当作是自己的任务，每次都试图让一部分人幸运地得到“自由”，亦即获得一个我们认为哲学家得以生成的最根本条件。但柏拉图在历史上所遭遇的，却是一种奇特的不幸：某样东西基本是根据柏拉图所提出的构想，一旦真的形成以后，只有对其再仔细察看，那就始终不外是一个被侏儒或魔鬼掉了包的丑陋怪婴，一个小鬼怪。比较一下中世纪的教士国家，与柏拉图所梦想的“神之子”的统治，就可得出例子。现在，虽然现代国家是绝对不

会让哲学家成为统治者——“啊，感谢上帝！”每一个基督徒都会补上这一句——甚至国家对哲学的促进（按照国家所理解的那种促进），也会在将来的某一天遭检视，看看国家是否以柏拉图的方式理解它；我的意思是国家是否很认真地促进哲学，就好像产生新的柏拉图就是国家的最高目的一样。如果哲学家按惯例就好像是偶然出现在他的时代，那国家是否会真的布置任务，有意识地把那偶然转化为必然，助大自然一臂之力？

不幸的是，现实经验告诉我们，在伟大哲学家方面，没有什么比那些为国家服务的拙劣哲学家更妨碍着哲学家的产生和流传。这是一个让人痛苦的问题，不是吗？人们都知道，这也是叔本华在著名的《论大学的哲学》中最初让我们审视的同一问题。我会回头再讨论此问题，因为我们必须迫使人们严肃对待此问题，亦即以此促使他们做出某样实事。我认为我所写的每一个字词，如果其背后不是在督促着做出实事的话，那就都是白写的、没有用处的；把叔本华在《论大学的哲学》中给出的永远成立的定理，联系到我们至为紧密的同时代人，再一次直截了当地展示出来，无论如何是一件好事，因为善良的人会误以为自从叔本华发出那些严厉的指控以后，在德国的所有一切都有好转了。叔本华的工作还没有完结呢——甚至在微不足道的这一点上。

仔细察看的话，正如我所说的，国家现在为促进哲学而让某些人有幸得到的“自由”，却根本不是自由，而是某种有俸的职位。所谓的促进哲学，在今天不外乎就只是国家让一部分人能够靠哲学而生活，亦即把哲学变为一种谋生的职业。相比之下，希腊的古老智者却没有从国家那儿领取薪水，至多不过就是像芝诺[2]那样获授一顶金冠，并在凯拉米克斯[3]竖起一座纪念碑，向他表示敬意。告诉人们如何利用真理而谋生，是否就对真理带来好处，我无法泛泛而言，因为这一切都取决于所召唤对象的素质和品格。我能想象那些人带着好几分的骄傲和自尊心对其同类说：你们就好好照看着我吧，我有更正经的事情要做，那就是我要照看着你们。如果是柏拉图和叔本华，这样大的气派和语气，并不会让我们惊讶，这也是为何他们甚至可以成为大学哲学家，正如柏拉图短暂做过宫廷哲学家而不会有辱哲学的尊严一样。甚至康德也像我们学者所习惯了的那样，处处谨慎、低三下四，其对国家的态度并没有伟大之处，

以致如果大学哲学受指责的话，他就无法为自己辩解。但如果有能为大学哲学声辩的人，就像叔本华和柏拉图那种，我估计他们将永远没有这样做的机会，因为永远不会有任何国家斗胆宠幸这样的人，让其得到大学哲学家的位置。为什么呢？因为每个国家都害怕他们，并且永远只会宠幸那些国家不用害怕的哲学家。也就是说，国家从根本上对哲学是恐惧的，并且，如果这的确是事实，那国家就恰恰会尽力试图把哲学家拉到它的一边去，这样就会显得哲学是站在国家的一边，因为国家有着这些顶着哲学之名，但又不会引起恐惧的人站在国家的一边。但如果有人现身，摆出一副架势，手拿真理的计量器，对一切事物动真格，甚至包括国家，那国家就有理由排斥这样的人，并将其视为敌人；正如国家会同样对待那凌驾于国家之上、想成为它的裁判官的宗教一样，因为国家肯定自己的存在更甚于任何一切。所以，有人能忍受成为一名为国家服务的哲学家的话，那他也就得忍受被人视为放弃真理、不再对真理探究到底。起码，只要他受人恩惠，受人职位，那他就得承认在真理之上还有着更高的东西——国家。并且也不仅仅是国家，而是所有的国家为了自身的利益而要求的一切，例如，某种形式的宗教，社会的秩序，军队的法章——所有这些东西都被写上了“不得触碰！”的字眼。大学哲学家弄清楚明白了他的责任的整个范围和限制吗？我不知道。但如果他对此已经清楚明白了而又仍然是国家的公务员，那他无论怎样说都是真理的坏朋友；如果对此从来没有弄清楚明白，那他仍然不是真理的朋友。

这些是至为泛泛的考虑，这些对于人们来说，当然是没有什么力度，人们对这些也是漠然处之。大部分人只会耸耸肩，说道：“就好像在这世上，伟大和纯粹的东西用不着为低下的人类作出让步和妥协而照样能够保留下来似的！你们难道宁愿国家迫害哲学家，而不是给他们发薪水，接受他们的服务？”在还没有回答这个最后的问题的时候，我只想补充这一点：哲学给国家所做出的让步现在是太大了。首先，国家挑选出它的哲学仆人，并且是恰好其机构所需要的数量；也就是说，国家给人的假象就是国家能够鉴别和分清好的哲学家与糟糕的哲学家；并且它还假设肯定永远会有足够数量的好的哲学家，以填满它所有的教席。不光在好哲学家方面，而且还在所需的好哲学家的数量方面，国家现在已成了权威。其次，国家强迫它所挑选了的人，在固定的某一地方，在某一人群当中，从事某一固定的活动；他们得给那些有兴致的大学生授课，

并且是每天在固定的时间里。问题是一个讲良心的哲学家，会答应每天都能有东西可教吗？并且是教给每一个想聆听的学生？他难道不需要作出假象，让人觉得他懂得比实际上的要多？他难道不需要在一群陌生人面前，大谈一些他只能与最亲近的朋友谈论才没有危险的事情？总而言之，他难道没有剥夺了自己那至为美妙的自由，以在自己的天才呼唤之时能随时随地听从之？这样的话，他就负责在特定的时间公开思考一些预先特定的东西。而且是对着一帮年轻人这样做！这样的思考，难道不是从一开始就好比是去势了吗！当他某一天感觉到，今天我什么都想不出来，没有什么聪明美妙的想法——但他还是得硬着头皮摆出思考的样子！

但是，有人会提出异议，他可一点都不是要成为一个思想家（Denker），而只是一个“Nachdenker”（思考者）[4]或“Uberdenker”[5]罢了；但他首先是位了解所有以前的思想家、有学问的鉴赏家，他总能讲述一些他的学生不知道的这方面的东西。但负责在学生面前显示出博学多识，正是哲学给国家作出的第三个至为危险的让步。特别是表现为通晓哲学史，因为对于天才来说，他们以爱和纯粹的目光注视着事物，就像诗人、文学家那样，无论怎样深入事物也嫌不够。而在那数之不尽的各种各样离奇古怪的意见和看法之中翻寻和挖掘，却几乎是最让其厌恶、最不适合他们的职业。对过去历史如数家珍、旁征博引，从来就不是一个真正哲学家的工作，不管是在印度，还是在希腊；如果一个哲学教授致力于这样的工作，那他就得容忍人们充其量这样说他：他是个优秀的语文学家、古物学家、语言学家、历史学家，但他永远不是个哲学家。正如已经说了的，这只是充其量，因为对大学哲学家所做的那些大部分学术工作，一个语文学家会感觉相当糟糕：既没有科学的严谨，也大都带有某种让人厌恶的冗烦和无聊。例如，谁又能够把希腊哲学家的历史，从里特[6]、勃兰迪斯[7]和策勒尔[8]对其布下的重重催眠烟幕中解救出来？这几个人的学究工作并不那么科学，同时又不幸地太过冗烦和单调。我起码喜欢阅读第欧根尼·拉尔修[9]更甚于萨勒，因为在前者的著作中起码存活着古老哲学家的精神，但在策勒尔的作品里，既没有古老哲学家的精神也没有其他任何人的精神。最后，那哲学史跟我们的年轻人到底又有什么关系呢？是否要用那些众说纷纭，让我们的年轻人失去拥有自己看法的勇气？是否要他们学会一

起欢庆，因为我们已经取得了多么美妙的进步？是否非要让年轻人终于憎恨或者蔑视哲学不可？至于这最后一点，当我们知道那些学生为了应付哲学考试是如何折磨自己，是如何把过去人们头脑中曾经有过的至为疯狂和至为尖刻的看法和念头，连同那些最伟大的和最难以把握的思想一道，硬是塞进可怜的脑子里面——当我们看到这些，我们真的就会这么想了。对一种哲学唯一的可能做出的评判，并且是能证明一些东西的评判（亦即争取看看人们是否可以据此哲学而生活），却从来不会在大学里传授；所传授的只是用字词加上字词做出的评判。现在我们想象一下，一个年轻人，并没有多少人生经验，但在头脑里却并存和混合着五十个体系的文字形式，以及对这些体系的五十个评判。这将是怎样的杂草丛生的蛮荒之地！是对哲学教育多大的嘲弄！事实上，人们也承认这并非向学生传授哲学，而是要训练他们通过哲学考试。这样做的结果通常就是，人人都知道，那被考试的年轻人——啊，那被考试得太过的年轻人——以憋闷的一声叹息承认："感谢上帝，幸好我不是个哲学家，而是个基督徒，是我国家的一个良好市民！"

但如果学生的这一憋闷叹息正好就是国家的目的，而哲学"教育"（Erziehung）就只是要"引离"（Abziehung）哲学吗？我们要问一下自己。但如果情形真的是这样，那就只有一样东西是值得害怕的：年轻人最终发现哲学被扭曲背后的目的是什么。那最高的目标，那要产生哲学天才，就只是一个托词而已？目标或许正是要阻止哲学天才的产生？这其中的意思翻转过来变成相反？这样的话，那整套国家和教授的精明把戏就倒霉了！

而这样的事情，难道还没走漏了风声吗？我不知道，但无论如何，大学哲学已经沦为众人蔑视和怀疑的对象。这部分原因在于现在统治着讲台的，是更弱的一代；如果叔本华现在要再写一篇论大学的哲学的话，他不必再用棍子了，只需一根灯芯草即可征服他们。他们是那些虚假思想家的继承人和后裔——对其先辈那受严重扭曲的头脑，叔本华曾给予了痛击。现在的这些家伙，看上去就像婴儿和侏儒似的，这让人想起那句印度的谚语："人们根据自己的所为而生为愚蠢、聋哑、畸形残疾。"他们的父辈因其所为，根据那谚语，就配得到这种样子的下一代。因此，毫无疑问的是，青年学子们很快就可以没有大学所教的哲学而一

样将就着，与学术无关的成年人现在已经没有哲学而照样应付自如。人们只需回想一下自己的学生年代。我的例子就是，那些学术哲学家完全就是无足轻重的人。那时在我看来，他们就把其他学科的成果大概凑在一起，空闲时间则读读报纸，去看看歌剧；其余时间，其学术同事对待他们的，则是某种巧妙掩藏起来的鄙视。人们相信他们甚少知识，却永远不会拙于以模糊的字词来掩饰自己的无知。所以，他们偏好流连在那些昏暗的、有着良好视力的人无法长时间忍受的地方。其中一位会以这样的说法反对自然科学：没有一样自然科学能够向我彻底解释最简单的进化、形成，那么，对所有这些还有什么可感兴趣的？另一位则这样评论历史：对我这样有思想的人，历史是不会有新东西的。一句话，他们总能找到理由解释，为何什么都不懂却比学习某样东西更有哲学味道。但如果他们真忙于学习的话，那他们的秘密冲动不过就是要逃离科学，要在某一空白和模糊不清之处建立起一个晦暗王国。要说他们走在科学的前面的话，那意思就只能是像猎物跑在紧追不舍的猎人的前面。最近他们喜欢宣称，自己其实只是科学前沿的监察者和看守者。康德的学说在此尤其帮了他们的大忙。他们尽力把康德的学说弄成某一种闲适的怀疑论，目的就是用不了多久，就没人对这还有兴趣。偶尔，他们中的一位还能终于决定抛出一小套形而上学，伴随着那通常的后果，亦即眩晕、头痛和鼻子流血。在他们的这些直往云里雾里的旅行经常失败以后，在被那些学习真实科学的生硬和固执的年轻人，持续不断地抓住头发从云里雾里拽下来以后，他们的脸上就习惯性地带着一副拘谨、扭捏和谎言被识穿以后的表情。他们完全失去了那洋洋得意，再不会为哲学越出雷池哪怕半步。以前，他们中的一些人会相信能够以他们的体系创造一个新的宗教，或者取代旧的；现在呢，这样的目空一切已经消失了。他们大都是温顺、腼腆和暧昧的人，永远不会像卢克莱修[10]那样勇敢，为加在人的身上的压迫而愤怒。至于逻辑思考，人们也难再从他们那里学到东西，在自然评估了自己的能力以后，他们也停止了那以往惯常的思辨、论辩练习。毫无疑问，现在人们在具体单个学科中，更加合乎逻辑、更加小心谨慎、更加谦虚、更加富有创意，一句话，比那些所谓的哲学家都要哲学。人们也就同意那不怀偏见的英国人巴治赫特（Bagehot）的说法了。巴治赫特这样说现在那些建构哲学体系的人：

谁不是几乎从一开始就已经确知他们的前提奇特地混合着真理

与谬误，因此，花费闲暇反复思考他们接下来的那些结论是得不偿失的？那些完备的体系或许能够吸引年轻人，并给那些没有经验的人留下印象，但受过教育的人，却不为所动。他们永远宁愿接受给出的暗示和猜想，而小小的真理则更受他们的欢迎。但满纸演绎、推论哲学的大部头，会引起人们的怀疑。无数未经证明的抽象原理，却被年轻的人们匆匆收集起来，然后精心大作文章，形诸书籍和理论，并以此解释整个世界。但这个世界却不会理会这些抽象的东西。这是不奇怪的，因为这些抽象东西相互之间也是矛盾的。

如果以前的哲学家，特别是德国的，是那样地陷入沉思，以致冒着头撞横梁的持续危险，那现在的他们，则像斯威夫特[11]所描写的飞行浮岛拉普他岛那样，被配置了成队的拍手，以便不时地给他们的眼睛或者随便哪里温柔的一击。有时候这些拍击可能太用力了，这些沉思恍惚的人就会忘了自己而回击，但他们总是以丢脸而告终。没看到那横梁吗，你这昏昏沉沉的家伙！那些拍手就会这样冲着他们说。常有的事情就是，哲学家的确看到了横梁，然后就重新和颜悦色了。这些拍手就是自然科学和历史学。这些学科逐渐把那德国"梦与想的工作"（这"梦与想"在如此长的时间里被混淆为"哲学"）吓唬到这样的地步，那些"梦与想"贩子巴不得放弃自食其力的努力；但如果他们意外地妨碍了自然科学，等等，或者想要把一小带子系在这些学科上，以图牵引它们，那些拍手就会马上恶狠狠地拍打他们，这些拍手似乎很想说："你这样的一个思想贩子，竟然想沾污我们的自然科学和历史，是可忍孰不可忍！滚！"这样，他们就又摇晃着回到他们自己的不确定和迷惘之中：他们绝对希望有一点自然科学抓在手里，就有点像经验心理学，像赫尔巴特[12]门徒那样，也绝对希望掌握一点点历史。这样的话，他们起码就可以公开做出在忙于科学的样子，尽管他们私下里巴不得让所有哲学和所有科学都见鬼去。

但就算承认这一帮拙劣的哲学家是很可笑的——谁又不肯如此承认呢？——那他们的危害性又在哪里呢？简短的回答就是：他们的危害性就在于他们把哲学变成了一样可笑的东西。只要那获国家承认的虚假思想家群体继续存在，那真正哲学所发挥的出色作用就被抵消，至少就受到了制约，甚至就是因为他们作为那伟大哲学的代表所招惹的可笑诅

咒，让哲学本身蒙羞而无法发挥作用。这就是为什么我把国家和学术院取消对哲学的承认，视为促进了文化；并且，要免除国家和学术院那无法完成的把真正哲学与虚假哲学区分开来的任务。就让哲学家无拘束地生长，不再让他们抱有希望能在公民行业中得到一官半职，不再以薪俸刺激和勾引他们；甚至还有更多，那就是迫害他们，一脸不悦地看着他们——这样，你们就能看到奇迹！他们就会作鸟兽散，就会寻找地方栖身，那些可怜的假冒哲学家。一些人会做了教士，另一些人则成了学校教师，还有一些人则躲进了报纸的编辑室做起了编辑，再有一些则给女子学校撰写教科书。这些人当中最有理性的则会拿起犁头，而最虚荣的则到宫廷去谋生。突然之间，一切都变得冷冷清清，人去楼空。因为很容易就可以清除那些拙劣哲学家，我们只需不再优待他们，养着他们就可以了。这样做无论如何都好过为了国家的缘故而公开庇护和资助某一哲学——不管这一哲学是什么。

国家从来不会对真理真的上心，永远只会关心对国家有用的真理；更精确地说，只会关心所有对国家有用的东西，不管这些是真理，抑或是半真半假的理，抑或是谬误。国家与哲学的结盟，也只有在哲学能够保证无条件为国家服务的时候，才有其意义，亦即哲学要把为国家服务放在比真理还要高的位置。如果国家能够雇佣真理、得到其效劳，那当然是很美妙的事情。不过，国家也很清楚地知道，真理的本质是永远既不会效劳，也不会接受薪水。因此，国家所拥有的只是虚假的“真理”，是一个戴着副假面具的角色；而这角色却不幸地无法提供国家异常渴望从真理那得到的东西：类似能够宣布其合法或者类似教皇的封圣一类。当中世纪的王侯要想得到教皇的加冕而又无法如愿的时候，就会委任一个伪教皇以给他提供这一服务。这或许会在某种程度上凑合着应付，但如果现代国家委任一种伪哲学，以求得到其合法化的论述，那是不能成功的。因为哲学会一如既往针对这一种伪哲学，现在甚至比以往更有过之而无不及。我真心认为如果国家完全不要染指哲学，根本不要从哲学那儿希冀得到什么，并尽可能地对其漠然视之，无动于衷，这会对国家更有实际好处。如果无法保持漠然视之，如果这哲学对国家构成威胁和损害，那国家尽可以找这哲学算账。既然国家对大学的兴趣，不外乎就是通过大学培养出顺从的、有用的公民，那么，国家就要谨慎从事，不要做出有损这一目的的事情，亦即不要要求年轻人进行哲学测试，因为

虽然这样魔鬼般的考试会是吓走那些懒惰和能力不足的学生的不错手段，让他们不敢在大学学习，但这样做的得益，终究无法抵偿这种强制性学习给那些轻率莽撞、躁动不安的学生所造成的损害。他们了解到了那些禁书，开始批评他们的老师，最终甚至留意到了大学哲学及其考试的目的，更不用说那些年轻的神学家因为这样的考试而可能产生疑问，并因此在德国，神学家已经变得越来越少，就像北山羊在蒂罗尔[13]越来越少一样。我知道得很清楚，国家会对我的整个思考有何反对意见和理由——只要那美丽的、绿油油的黑格尔庄稼还在所有地里生长。但是，在这些庄稼失收以后，在人们当时就此所许下的诺言并不曾兑现、在所有粮仓都空荡荡的时候，人们就宁愿不只是提出反对意见，而是要抛弃哲学了。国家现在有了力量，但在黑格尔时期，国家只是想拥有力量——这是一个巨大差别。国家再也不需要经由哲学而获得认可，因此，哲学对于国家来说已变得多余。当国家不再养着它的教授，或者就像我所预想的不久以后，国家只是表面上养着他们，其实对其并不上心，那这样对国家反倒有利。但在我看来，更重要的是大学也明白这样做的好处。起码，我认为一所真正科学的院校，不再与那半科学或四分之一科学的东西为伍的话，会得到好处。再者，大学获得太少的尊敬，以致不得不希望剔除掉那些连学术中人也看不起的科目。这是因为非学术人士有着很好的理由，对大学有着某种程度的蔑视；他们指责大学怯懦，小的害怕大的，大的则害怕公众言论；指责大学没有在涉及更高文化的事情方面领路在前，而是拖在后面蹒跚而行；不再遵循任何享有声誉的科学都会遵循的根本方向，例如，人们比以往都更热情地进行语言方面的学习，但却没人认为需要对写作和讲话进行严格的训练和培养。古老的印度打开了门户，但这方面的学习者和鉴赏家，与印度那些不朽著作、与印度哲学的关系，就跟一只动物与古希腊竖琴的关系没有什么两样，尽管叔本华认为认识印度哲学，是我们这一世纪相比其他世纪所能拥有的一个最大的优势。古老的经典已变成了人们随意对待和任意处置的古旧之物，不再发挥出古典和模范的作用。学习那些经典的年轻人就证明了这一点，因为那些年轻人确实不是值得模仿的对象。菲利德利希·奥古斯特·沃尔夫[14]的精神现在去哪里了？弗兰茨·帕索[15]可以说沃尔夫的精神表现为一种真正爱国、真正人道主义的精神，必要时，有能力让一个大洲燃烧起来。与此同时，一种报纸杂志的格调和气味却越发侵入到大学中去，并且还不止一次打着哲学的名义；那是一种圆滑光

亮、修饰得美轮美奂的表述方式，浮士德和智者纳旦[16]挂在嘴边，语言和观点都来自我们那些让人恶心的杂志和读物。最近还唠叨起我们神圣的德国音乐，甚至还要求讲座讲解席勒和歌德——所有这些迹象都显示出大学的精神开始与时代的精神混淆不清了。在我看来，如果在大学之外，还能有一个更高的评判机构，以监督和校正这些大学机构在促进教育方面的所为，那将是价值非凡的；一旦哲学从大学分离出来，并去除所有没有价值的顾虑和遮蔽，那恰恰就成为这样的评判机构了：没有国家的权力支持，没有薪水和荣誉，这种评判机构就知道提供其服务，不受这时代精神的影响，也不受畏惧这时代精神的影响。一句话，就像叔本华那样的生活，成为一个对他周围的所谓文化的评判员。以这样的方式，哲学家仍然可以对大学是有用的——当哲学家与大学再没有了关联，而只是从相隔一段具有尊严的距离，对大学作出总览和评判。

最后就是，一个国家的存在、大学水平的提高，与我们又有什么关系——如果哲学在这地球上的存在对于我们是首要的事情？或者为了不至于让人对我的意思产生疑问，后半句话就是：如果我们关心哲学的诞生，远甚于关心国家或者大学的持续存在。人们对公众舆论越是奴颜婢膝，自由所面临的危险越大，那哲学的尊严相应就越高。在罗马共和国崩溃的地震中，在帝国时期，在哲学的名字与历史的名字成了“让王侯不快的名字”的时期，哲学的尊严是最高的。在展示哲学的尊严方面，布鲁图[17]表现得比柏拉图还要出色；那是伦理学不再处于平庸位置的年代。如果哲学现在并不怎么受尊重了，那我们只需问一问，为何现在没有哪一位伟大的统帅和政治家是信奉和拥护哲学的？这正是因为在他们寻求哲学的时候，迎面走来的是一个挂着哲学之名的虚弱幽灵，是那种书呆子式的、只在课堂上讲的智慧和谨慎处世。一句话，是因为他们所接触的哲学用不了多久就变成了一种可笑的东西，而哲学本应该是让他们敬畏的；那些受召唤去寻找力量的人，本来应该知道哲学里有着英勇气概的源泉。一个美国人可以告诉他们，一个伟大思想家来到这一世界的时候，他作为一个巨大力量的中心到底意味着什么。“当心，”爱默生[18]写道：

> 当伟大的神祇把一个思想家放走在这地球上，所有一切就都处于危险之中。那就犹如在一个大城市中燃起了大火，无人知道什么

是安全的，大火将在哪里熄灭。没有什么科学是可以保证明天不会翻侧；也没有什么文学的大名和所谓的闻名遐迩是可以免于修正和批判。此时此刻一些东西在这些人的眼中是很美好的，那是在他们的思想地平线所能出现的观念所致，也是这些思想观念导致了现在的事物秩序，就正如一株苹果树结出了苹果。新的一级文化会瞬间转变人类的一系列追求。

那么，如果这样的思想家是危险的，那当然就很清楚为何我们那些学术思想家是不危险的了，因为他们的思想是从传统和习惯中平和地生长，就像树上结出的果实。这些学术思想家是不会让人惊骇的，不会弄至天翻地覆。要描述他们的整个追求和努力，那就用第欧根尼[19]的话吧——在某人赞扬一个哲学家的时候，第欧根尼是这样回应的："他又显现了什么伟大之处呢？他做了那么长时间的哲学家，但却不曾使任何人苦恼或者忧伤！"的确，在大学哲学的墓碑上，应该写上"这些东西不曾让任何人苦恼和忧伤"。然而，这种赞语当然应该更多的给予一位老妇，而不是给予真理女神。并不奇怪的是，那些把真理女神看成是老妇人的人，本身就没有什么男子气，因此也是恰如其分地不再受到有权力之人的重视。

但如果在我们这一时期现实就是如此，那哲学的尊严已被踩在脚下，哲学本身看上去已经变成了某样可笑的或者是某样人人都会漠视的东西。这样的话，哲学的所有真正的朋友就都有责任对这混乱作出见证，并且起码要证明：只有哲学的虚假和有失身份的仆人才是可笑的，才是应该遭漠视的。如果他们能够通过行动表明：对真理的热爱是某种可怕和有力的东西，那就更好了。

叔本华证明了上述这两样，并且会随着时间而越加证明之。

注释

[1]尼布尔（Barthold Georg Niebuhr，1776—1831），德国历史学家，创立的原始资料鉴定法开创了历史研究的新纪元。——译者注

[2]芝诺［Zeno（of Elea），前495—前430］，希腊哲学家和数学家，亚里士多德称他为雄辩术的发明者。——译者注

[3]凯拉米克斯（Kerameikos），古代雅典的一座公墓。——译者注

[4]它的原意是跟着别人思考或反复思考的人。——译者注

[5]意即反复或过度思考者。——译者注

[6]里特（Heinrich Ritter，1791—1869），德国哲学教授。——译者注

[7]勃兰迪斯（August Brandis，1790—1867），德国哲学家。——译者注

[8]策勒尔（Eduard Zeller，1814—1908），德国哲学家、神学家，著有《古希腊哲学史纲》。——译者注

[9]第欧根尼·拉尔修（Diogenes Laertius，活动时期3世纪），希腊作家，因编著希腊哲学史而闻名。著有《著名哲学家的生平、学说和格言》。——译者注

[10]卢克莱修（Lucretius，活动时期公元前1世纪），全名蒂图斯·卢克莱修·卡鲁斯。拉丁诗人和哲学家，以长诗《物性论》而知名。——译者注

[11]斯威夫特（Jonathan Swift，1667—1745），英裔爱尔兰作家，最杰出的英语讽刺散文作家。著有《格利佛游记》等小说。——译者注

[12]赫尔巴特（Johann Friedrich Herbart，1776—1841），德国哲学家及教育家。19世纪重新对现实主义发生兴趣的带头人，现代科学教育学的奠基者之一。——译者注

[13]蒂罗尔（Tirol）是奥地利的一个州，多山的地区。——译者注

[14]沃尔夫（Friedrich August Wolf，1759—1824），德国古典学者，学术界公认的现代语文学的奠基人，《荷马引论》是其代表作。——译者注

[15]弗兰茨·帕索（Franz Passow，1786—1833），德国学者。——译者注

[16]智者纳旦，德国剧作家莱辛的剧作《智者纳旦》中的主角。——译者注

[17]布鲁图（Marcus Junius Brutus，前85—前42），公元前44年3月刺死罗马独裁者尤利乌斯·凯撒的密谋集团领袖。他是一个斯多葛派学者，写过许多哲学论文和文学作品，均已散失。——译者注

[18]爱默生（Ralph Waldo Emerson，1803—1882），美国散文作家、思想家、诗人、演说家，美国19世纪新英格兰超验主义文学运动领袖。引文出自《尝试》。——译者注

[19]第欧根尼（Diogenes，？—约前320），犬儒学派的原型人物，创造了犬儒学派的生活方式。——译者注

附

叔本华的生平轶事

韦启昌

阿图尔·叔本华，1788年2月22日诞生在但泽（今波兰格旦斯克）一个异常显赫的富商家庭。



但泽圣灵街114号，叔本华在此诞生

阿图尔·叔本华名字的拼写是Arthur，这名字不光在德国是常用名，

在意大利、法国和英国也是常用名；拼写在以上国家的语言里一模一样，只是发音略有差别。从事国际贸易、谨守家族格言“没有自由就没有幸福”的叔本华父亲（海因里希·弗洛里斯·叔本华）给儿子起了这一多国通用的名字，极有可能有其寓意。虽然长大后叔本华没有作为巨商跨国贸易和赚钱——就像他父亲所希望的那样，但叔本华的思想遗产却跨国流传开来。这种结局绝对不是叔本华父亲当初所预料到的。



叔本华的父亲：海因里希·弗洛里斯·叔本华（1747—1805）

自叔本华以上的几代人在但泽一直因经商而家族显赫。彼得大帝及皇后在1716年访问但泽时，就在叔本华的曾祖父安德里亚斯·叔本华家里过夜。据闻，这位叔本华的曾祖父在客人到来之前巡视客房，当发现房间有点寒冷时，老叔本华就吩咐仆人把白兰地酒洒在地上燃烧，以温暖房间和让房间洋溢着美酒的芬芳气味。

叔本华的母亲约翰·特罗西娜·叔本华，在很年轻的时候就嫁给了比她年长得多的巨商叔本华的父亲。根据当时人们的形容，叔本华的父亲“有着肌肉扎实的体形，四方宽阔的脸盘，嘴巴宽大，下巴则明显突出”。当初，这场婚姻是约翰·特罗西娜的亲友极力撮合，也招来“不少人的艳

羡”（叔本华母亲语）。但这场婚姻对于约翰·特罗西娜本人似乎并不很幸福。不过，就像叔本华所说的：“幸福的婚姻是稀有的……在缔结婚姻时，要么我们的个体（如果我们考虑的只是爱情），要么种属后代的利益（如果我们只考虑金钱物质利益），这两者之一肯定会受到损害……因为优厚的物质条件和狂热的爱情结合一道是至为罕有的好运。”

叔本华的母亲很有文艺天赋。当时的不少德国文化名人，包括写作格林童话的格林兄弟、施莱格尔兄弟、歌德都是叔本华母亲举办的沙龙的座上宾。音乐家舒伯特还曾为约翰·特罗西娜·叔本华写的一首诗谱上曲子。约翰·特罗西娜·叔本华本人写作了不少浪漫的爱情小说。在她的大部分小说里，那些女主人公在年轻时都狂热地恋爱过，但却都不幸地有情人不成眷属。她们只得把对心上人的思念深埋在心里，一边服从理智的召唤，嫁给了理智上更合乎她们要求的男人。这些小说充满着哀怨的情绪。约翰·特罗西娜·叔本华当时享有一定的文名。甚至在叔本华写作了巨著《作为意欲和表象的世界》以后的一段不短的时间里，人们提起叔本华时，也会不时地说“那是约翰·特罗西娜·叔本华的儿子”。



约翰·特罗西娜·叔本华在绘画，旁边是叔本华唯一的、也拥有一定文名的妹妹阿黛尔·叔本华

叔本华从小就与母亲不相投缘，他也感觉不到母亲对他怀有什么母爱。成年后，叔本华不止一次地回忆起很小的时候，在与父母散步时，父母远远地走在前面，而他则在后面步履蹒跚，“当时我的心中充满着绝望”。及至父亲自杀身亡以后，母亲得到了解脱，然后全副身心投进在魏玛的社交沙龙之中。叔本华对母亲交际花般的行为就更看不上眼了，而母亲对这位满脸严肃、不时指指点点发出尖锐批评的儿子也不买账。在母亲给叔本华的一封信中，约翰·特罗西娜·叔本华写下她对儿子的看法：“我并没有看不到你好的地方，让我畏惧你的，不是你的情感、你的内在，而是你的外在作风和行为，你的那些观点、那些评论意见……一句话，在外在世界方面，我跟你毫无共通之处。……你那严峻的模样，还有那些从你嘴里说出的、神谕一样不容反驳的怪诞论断，给我很大压力。……你所哀叹的世人的愚蠢和人生的痛苦也使我心情闷闷不乐，让我晚上噩梦连连。而我本来却是希望睡个好觉的。”



叔本华家族在但泽的庄园

叔本华与母亲之间还有过一段著名的对话。多年以后，叔本华把这段对话告诉了他的好朋友威廉·格温纳：

母亲：（捡起儿子的哲学著作《论充足根据律的四重根》）这肯定只是给药剂师作包装用。

儿子：甚至在破烂收藏室里也找不到一部你写的那些书时，仍然会有人读这些著作。

母亲：你的那些书，印出来以后也将堆放在仓库里。

母亲和儿子的预言事后都证实非常准确。

这样，叔本华在以后的著作里有很多听来并不让女性舒服的评论，虽然肯定不是狭隘地出于对母亲的看法，但这些评论还是让不少人马上联想起他和母亲的恶劣关系。哲学家早期生活的所见所闻，的确为他那些独到的观点提供了素材或者证明。下面的这些见解就经常让人想起哲学家早年的观察和感受：

就像动物的情形一样，人的原初母爱纯粹只是本能性的，所以，随着孩子无助状态的结束，母爱也就结束了。取而代之的，就是基于习惯和理性的爱；但这种爱经常不曾产生，尤其是当孩子的母亲从不曾爱过

这孩子的父亲。

在女人的心里，女人认为男人的使命就是赚钱，而她们的任务就是挥霍这些钱，可能的话，她们在男人的生前就要这样做，而在男人死后这样做就更是不用说的了。

伪装因此对于女人来说是与生俱来的，这几乎就是女人的特性，无论她们是愚蠢还是聪明。一有机会她们就会运用伪装，这对于她们来说是最自然不过的，一如动物一旦受到攻击就会马上运用自身的武器一样。并且，她们这样做的时候，还在某种程度上认为自己在行使正当权利呢。基于同样的理由，女人特别能够识穿别人的伪装行为。所以，试图在女人面前运用伪装并不可取。

叔本华甚至说出了这样经典的一句话：

把身材矮小、肩膀狭窄、臀部宽大、两腿矮短的女性称为“美人”、“佳丽”，这也只有被性欲蒙蔽了头脑的男人才会说得出来。也就是说，女性的全部美丽全在于这种性欲之中。

叔本华很早就显现出无人能及的思想能力。25岁左右就完成哲学名篇《论充足根据律的四重根》，而为他奠定不朽哲学家地位的《作为意欲和表象的世界》也是在29岁前完成的。有趣的是，尽管叔本华思想成熟得很早，他在著作中显现出来的博学也让人惊叹，但在叔本华19岁以前，除了在外语方面，严格来说，叔本华还没有仔细、全面地掌握某一门学科。



青年时代的叔本华

叔本华自小就跟随父母周游列国。在上大学之前，从15岁到17岁，他更专门游历了欧洲国家，在各种不同的语言、文化氛围中实地接受熏陶，而不是像其他的学者那样从一开始就只是接受书本知识。他对这段经验的体会是：

> 一般来说，在孩子们从生活原型中了解到生活之前，他们不应该从生活的复制件中认识生活的任何方面。因此，不要匆匆忙忙只是把书本放在孩子们的手中。……让他们永远直接从现实世界里提取概念。

而哲学家的眼睛则更是“应该永远注视着事物本身，让大自然、世事、人生，而不是书本成为他思考的素材”。

叔本华在哥廷根念大学的第一二年里，学习了物理学、矿物学、自然历史、植物学，也旁听生理学、天文学、气象学、人种学、法学的讲课。他所留下来的笔记本密密麻麻写满了对听课内容的肯定、否定、质疑、感想。广泛、深入的知识为他以后成为哲学家铺垫了必不可少的基础。当然，他还听从他的哲学指导教师舒尔茨的宝贵意见，认真、仔细、透彻地阅读柏拉图和康德的著作。在大学的这头两年里，叔本华就已经非常清楚自己将来注定要走的路了。他对年长的文学家魏兰（Wieland）说过：

人生真是糟糕透顶的事情，我已决定要花费这一生去琢磨和探究这一糟糕透顶的人生。

他对这种早年就有的使命感是这样描绘的：

生来就注定要成就一番伟大事业的人，从青年时代起就在内心秘密地感受到了这一事实。他就会像建筑蜂巢的工蜂那样去努力完成自己的使命。

在青年时代，一个精神素质出众的人就已经着手为他那独特、原初的观点和认识积累素材，也就是说，他为自己注定要给予这世界的奉献做搜集工夫。

1812年秋，叔本华进入柏林大学，听了当时著名的德国哲学教授费希特、施莱尔马赫的讲课，但深感失望。加上他后来在大学讲授哲学的经历，更加让叔本华认定：

对于绝大多数的学者来说，他们的知识只是手段，而不是目的。这解释了为什么这些人永远不会在他们的知识领域里取得非凡的成就，因为要有所建树的话，那他们所从事的知识或者学问就必须是他们的目的，而其他别的一切，甚至他们的存在本身，就只是手段而已。

能够获得新颖、伟大的基本观点的人，也只是那些把求知视为自己学习的直接目的，此外对别的目的无动于衷的人。

叔本华掌握了7种语言，拉丁语、希腊语、法语、英语、德语、西班牙语、意大利语。英国学者麦吉在参观完叔本华在法兰克福家中的图书室后，写下了这样的印象：

叔本华习惯在所阅读的书上作笔记，并且经常是写得密密麻麻。他所阅读的书是以何种语言写成，他就以何种语言写下笔记。……有时候，由于字写得太过有力，几乎都要透过纸背了。

在魏玛由母亲办的沙龙里，叔本华认识了许多文化名人。他与歌德也真正加深了了解。才二十出头的叔本华与六十多岁的歌德对色彩理论曾作过长时间的讨论。饱经世事的歌德对年轻的叔本华的评价是：

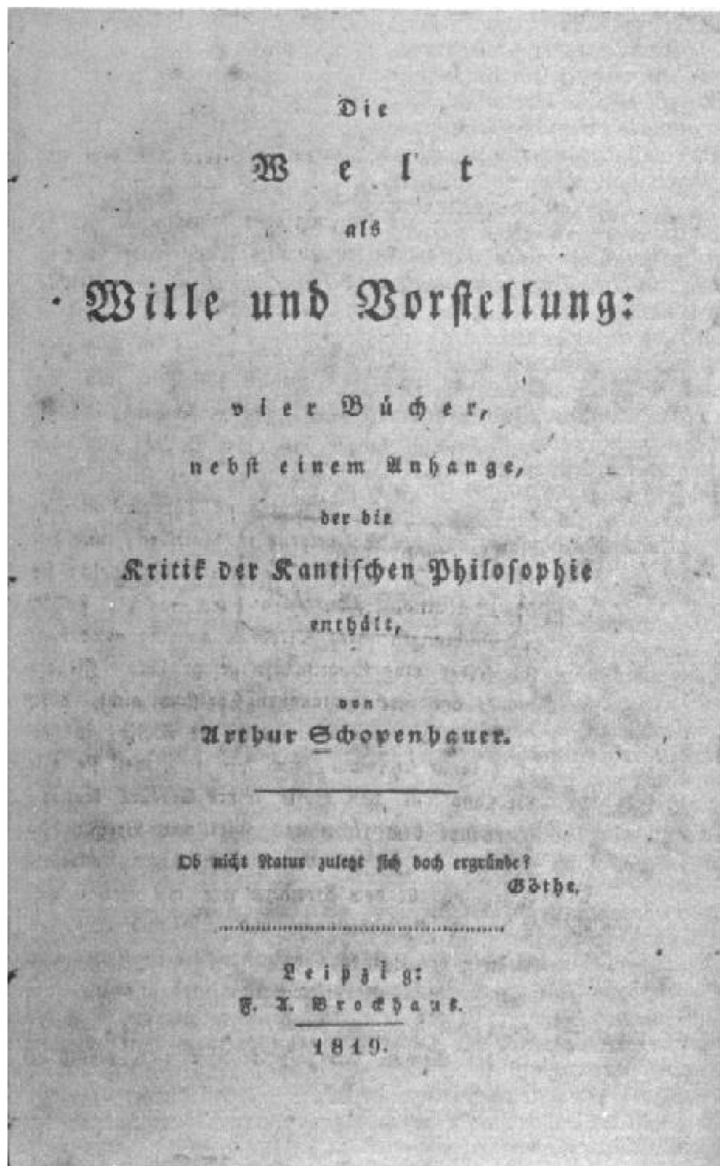
看着吧，这个人（叔本华）会比我们所有人都更出色。

叔本华致歌德的一封信的手稿

1814年5月，叔本华与母亲彻底决裂，离开魏玛，迁往德累斯顿（1814—1818），他写作了巨著《作为意欲和表象的世界》，并在1819年出版。在叔本华的笔记本里，记载着这一巨著的诞生过程：

这一著作就像小孩在子宫里一样，逐渐和慢慢地成形。我不知道这在何时开始、何时结束。我看见出现了某一肢体，然后出现了某一血管。也就是说，我只把头脑里的东西写下来，而不会顾及写下的东西在整体上是否联贯，因为我知道这些东西都出自同一个源头。

这有机的整体就这样形成了……



Die

Welt

als

Wille und Vorstellung:

vier Bücher,

nebst einem Anhange,

der die

Kritik der Kantischen Philosophie

enthält,

von

Arthur Schopenhauer.

Ob nicht Natur zuletzt sich doch ergründe?

Göthe.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1819.

《作为意欲和表象的世界》第一版封面

另外，在一份文字记录稿上，叔本华写下了他的哲学思想的酝酿和写作的过程：

我的这些哲学论点，之所以是真实的，并因此是不朽的，就在于这些东西并不是我所创作的，而是它们自己成形的。这些东西完全用不着我的帮助而生发；在这种时候，我身上的所有一切就好像睡着了似的……只有在这种完全摆脱了意欲的情况下，出现在我脑海中的东西，

才通过我用笔记录下来，成为我的著作。我纯粹只是旁观者和证人。这一点保证了这些思想的真实性，并且让我在得不到同感和认可之时也不会怀疑自己。

也正因为这样，叔本华在紧张写作这部不朽著作时，晚上照样跟朋友聊天，上剧院观剧。

在这部字字珠玑、洞烛幽微的巨著问世17年以后，叔本华询问出版商这本书的销售时，出版商告诉他这部书几乎没有卖出多少本。叔本华对此的见解是：

所有真正的、优秀的作品无论在哪个时候、哪个地方都要与总是占据上风的荒唐、拙劣的东西进行没完没了的恶斗。

在这个世界上，卑劣和恶毒普遍占据着统治的地位，而愚蠢的嗓门叫喊得至为响亮。

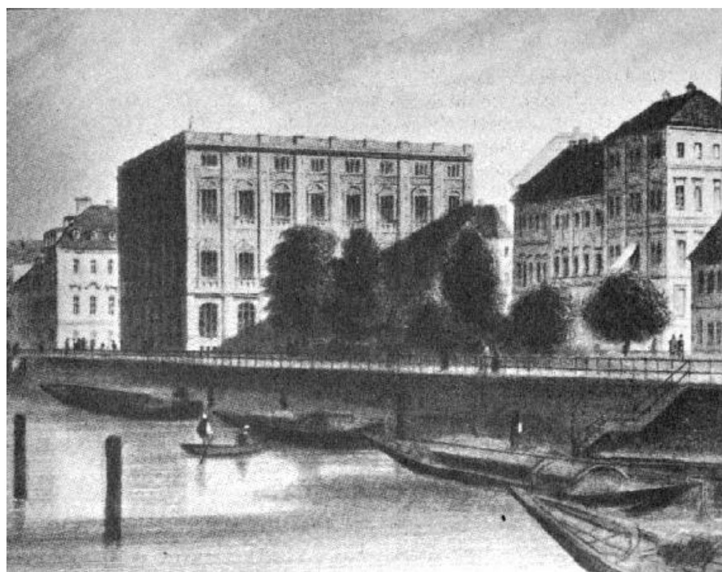
大众的判断力是反常的，要创作出优秀的著作，并且避免写出低劣的作品，创作者就必须抵制和鄙视大众及其代言人的评判。

1820年1月，叔本华获得了柏林大学讲师的资格，他坚信自己思想的价值，他那高傲、坚韧的性格也导致他在对待真理的问题上，完全不可能有所妥协，虽然一定的灵活技巧会有利于传播自己的思想。在柏林大学开课讲授自己的哲学时，他想利用向学生讲授自己的哲学以扩大自己哲学的影响。但他一意孤行选择了与当时名声极响、吸引着大批学生的黑格尔相同的授课时间。他就是要和这个被他称为“只有哗啦哗啦的词语，但却没有丁点儿思想的江湖骗子”对着干。他就这样失去了不少他当时极为需要的听众。另外，叔本华开课时讲的第一句话就是：

在康德以后，很快就冒出了尽是玩弄字词的诡辩者。他们乱用莫测高深的字词，把他们同时期的有思考能力的人弄得烦腻和厌倦，然后就把这些人吓得从此远离哲学，不再信任这种学问。但现在，某一更具思想能力的人将会出现，使哲学重新恢复其荣誉。

1833年6月，45岁的叔本华在法兰克福安顿了下来，直到72岁去世为止。从叔本华留下来的一个笔记本里，我们看到了哲学家当时在选择曼海姆抑或法兰克福作为居住地时所作的考虑。在笔记本的封面上，哲学家用英文写下了两个城市各自拥有的、对自己而言的优势。一边是“更好的外文书店”、“更好的餐馆”，另一边则是法兰克福有着“更好的戏剧、歌剧、音乐会”和“更多英国人”、“牙医的水准更高”、“医生也没那么差劲”。最后，或许是法兰克福的“欢快气氛”定夺了此事。

叔本华的生活极有规律。早上7点到8点起床。洗完冷水澡以后喝上一杯咖啡。然后埋头一直写作到中午。这段时间他认为最可宝贵，只用于思考和写作。所以，他禁止任何人（包括佣人）在这段时间里说话和露面。



叔本华在柏林的住所（图的右面）

早上毫无例外适合人们从事任何精神上的或者体力上的工作。一切都是明亮、清新和轻松……我们不应该贪睡而缩短了早晨的时光，或者以没有价值的工作和闲聊浪费这段时间。

紧张的脑力工作以后，叔本华吹笛自娱半个小时，这一娱乐方式持续了一生。在这之后，叔本华穿上燕尾服，打上洁白的领结，出外午餐。他总是穿着同一样的、年轻时候式样的衣服，到达同一间名为“英国

饭店”的餐馆用膳。午膳后，叔本华回到自己的房间进行阅读一直到4点钟。然后，不管天气如何，他都铁定出门快速散步，身边跟着的就是那条后来也随着主人而一齐出名的、被附近居民称为“小叔本华”的卷毛狗。



晚年的叔本华

叔本华快速散步时，与他迎面走来的路人如果不按规矩沿右边走，他就会以手杖击地，口中念念有词。叔本华就是这样对任何事情都可发表一番哲学议论。叔本华眼睛近视，而他又不喜欢戴眼镜（认为那有伤眼睛），走路时又不往两边看，嘴里只是不时地喃喃自语。所以，有些碰见叔本华的路人还以为叔本华在嘲笑他们呢。当叔本华得知这事以后，从此，叔本华散步途中一看见有人举起帽子，他也举起自己的帽子致意，也不管他是否认识他们。



约翰·爱林的木刻作品：《叔本华与他的卷毛狗》

傍晚6点钟，叔本华会准时到达图书馆。叔本华在图书馆的阅览室阅读英国的《泰晤士日报》。叔本华颇为赞同他父亲的说法：

从《泰晤士报》，你可以知道一切你想要知道的东西。

晚上，叔本华会去剧院或者音乐会看戏或者听音乐。据叔本华认为，“不上剧院看戏就像穿衣打扮而不照镜子”。贝多芬的曲子是叔本华的至爱。如果贝多芬的交响乐演奏完毕，另一音乐家随即登场，叔本华就会马上离场。



罗斯市场（图的右面是门前总停着三辆马车的英国饭店）

散场后，叔本华就到“英国饭店”用晚餐。如果在一起用膳的客人有兴趣倾听，或者叔本华来了兴致，他就会滔滔不绝地谈论人生、艺术、哲学和时事话题，有时候也不管听者是否听得懂他所讲的内容。叔本华的朋友格温纳讲述了他第一次见到叔本华时的印象：

叔本华破坏了自己定下的原则，那就是不掺进个人的东西，因为叔本华谈得越深，就越变得个人化。我第一次听他说话时，还是很年轻。我坐在离他不远处吃饭，但那时并不认识他，也不知道他是谁。当时，他正在演示逻辑的基本知识。我还能回想起当时的他给我留下的奇特印象：他讲述A = A时的情景，脸上的表情就像是一个人谈论着自己的恋人。

但无论叔本华讲得如何入神，他都留意着他的卷毛狗的动静。一旦小狗想出去或者别的什么，叔本华就会中断其抽象的话题，让其爱犬先满足了愿望，然后才恢复中断了的话题。

曾经有一段时间，叔本华每次在餐馆入座以后，就把一枚金币放在桌上，离开餐馆时就把金币放回到口袋里。有人问他这是何用意，叔本华回答说：

如果我在这里听到那些军官们除了谈论女人、马匹，还有其他更严肃的话题，那这金币我就用来救济穷人。

他一般在晚上9点到10点左右就回家。在床上阅读几页古印度的《吠陀》，因为他认为：

从《吠陀》的一页纸著作，我们所学到的就超过康德以后的整卷整卷的哲学著作。

然后，叔本华就沉沉睡去，一觉到天明。

在1848年的革命（或者像叔本华说的“暴乱”）中，造反者在叔本华屋子前面的街头修筑了工事，与政府军激战。叔本华吩咐把大门紧闭。这时响起了急促的敲门声。最后，佣人进来小声告诉叔本华，敲门的是前来增援政府军的波希米亚士兵。“我马上开门给那些亲爱的朋友”，叔本华在一封信里描述当时的情形：



1845年的叔本华

二十个身穿蓝衣服的波希米亚士兵涌了进来，从窗口向下面的暴徒射击。但很快，他们就发现隔壁房间更利于射击。一个军官从二楼观察

街上躲在工事后面的暴徒。我马上把我的观看歌剧的大望远镜借给了他们。



叔本华在法兰克福好景大街16号和17号的两栋房子

叔本华还把一大笔遗产留给了在镇压暴动中受伤的士兵和死亡士兵的家属。叔本华的观点很明确：

人们总是对政府、法律和公共机构深感不满，但这主要不过就是人们把本属于人生的可怜苦处归咎于政府、制度等。

国家不过就是一个为保护整体人民免于受到别的国家的攻击，或者为保护国家中的成员免于受到其他成员的攻击而设立。设立国家的必要性就在于人们已经承认：人与人之间并没有什么公正可言的。

只需想一想：在每一个人的心中都潜藏着无限膨胀的自我；要把这数以百万计的人控制在平和、秩序、法律的束缚之内，那是多么困难的一桩事情。而国家政府承担的就是这一困难的任务。事实上，看到世界上大部分的人还能够生活在秩序与平和之中，那真的是一件让人啧啧称奇的事情。

叔本华所住的屋子陈设极其简单。书房的主要装饰物就是书桌上一尊镀了厚厚一层金箔的佛像。这尊佛像是叔本华花重金托人从印度购回。然后，叔本华让人为佛像镀上金箔，“黄金要镀厚一点，不要为我省

钱”，叔本华吩咐镀金匠。金佛像的旁边则是康德的半身塑像。沙发的上方悬挂着歌德的油画像。另外，还有莎士比亚、笛卡儿的画像，以及自己各个时期的照片、画像，和许多狗的雕刻。图书室里藏书并不多，这与叔本华在著作中的旁征博引有点不大相符。但叔本华早就说过了：

在挑选阅读物的时候，掌握识别什么不应该读的艺术就成了至为重要的事情。

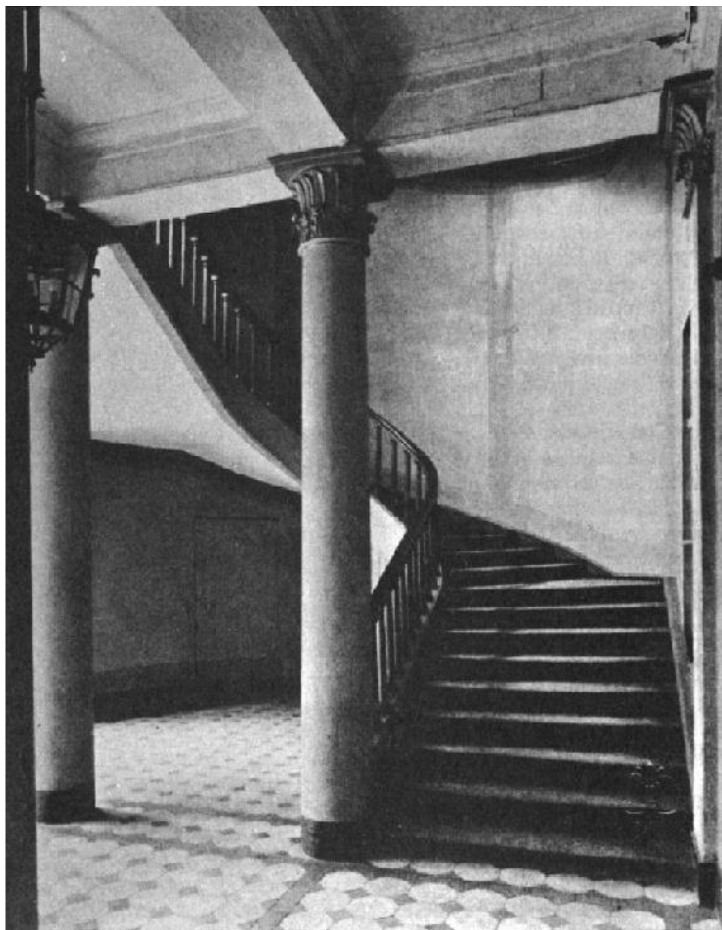
读者大众的愚蠢和反常是令人难以置信的，因为他们把各个时代、各个民族保存下来的至为高贵和稀罕的各种思想作品放着不读，一门心思地偏要拿起每天都在涌现的、出自平庸头脑的胡编乱造，纯粹只是因为这些文字是今天才印刷的，油墨还没干透。

在完成了最后的著作《附录和补遗》以后，叔本华写道：

我将封笔了，剩下的就是静观其变了。

当这本著作在1851年出版以后，叔本华又写下了这样的话：

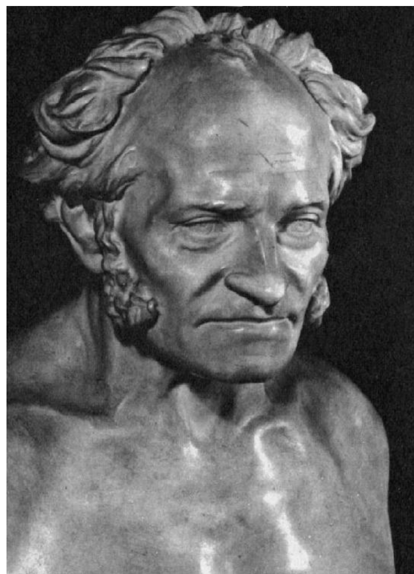
看到我最后的小孩的诞生，我是多么的高兴。随着这一部著作的完成，我在这一世上的使命也就终于完成了。我的确感到了如释重负，这一重负在这24年来，一直沉重地压在我的双肩。没有人可以想象出这种如释重负的感觉对我来说意味着什么。



好景大街16号房子的前厅

叔本华在晚年终于和突然地名声大振以后，叔本华更加相信运气的作用了。他曾说过：

与明智、力量相比，我相信运气是更为重要的。我们的一生可比之于一条船的航程。运气——顺运或者逆运——扮演着风的角色，它可以迅速推进我们的航程，也可以把我们推回老远的距离；对此，我们的努力和奋斗都是徒劳无功的。我们的努力和挣扎只是发挥着桨橹的作用。我们竭尽全力挥舞桨橹数小时，终于向前走了一程。这时，突如其来的一阵强风一下子就能使我们倒退同样的距离。



叔本华的半身塑像

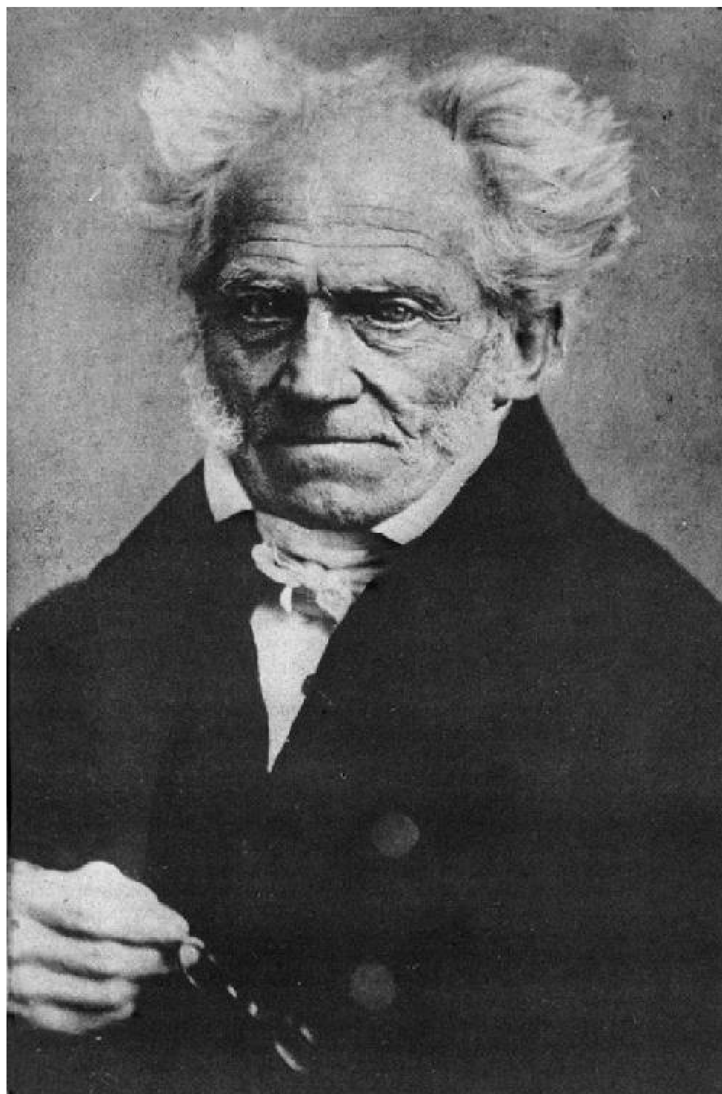


雕塑家伊丽莎白·纳依

叔本华成名后，1855年，他的油画肖像在法兰克福博览会上展出，并吸引了大批的人。人们还要他做模特，准备为他做半身塑像。但众多的画像和塑像都无法生动、传神地显现出叔本华的智慧神采。只有一尊由美国女雕塑家纳依小姐制作的叔本华大理石塑像被视为最好的。这尊塑像制作于叔本华71岁的时候，现保存在法兰克福图书馆。在制作的日子里，叔本华和纳依小姐谈话、开玩笑、共进咖啡。叔本华打趣说，在这段日子，他有了结婚和家的感觉。

1860年9月20日，叔本华起床时身体一阵抽搐，随即跌倒在地，并碰伤额头。但除此以外，叔本华感觉没有什么特别的不适。当晚他睡得很好。第二天，叔本华像往常一样地早早起来，用过早餐。他的管家打开窗子透进清新的空气以后，就按照叔本华平时的吩咐走出房间，不再打扰哲学家的工作。过了一会儿，当叔本华的医生进入房间时，叔本华已经与世长辞，身体就靠在房间沙发的一角。无痛苦而终一直是叔本华所渴求的：

谁要是像我那样孤独地过了一辈子，自然更懂得那种孤身上路是怎么一回事。



71岁的叔本华

一个牧师为叔本华举行了简短的仪式。然后，叔本华的密友、崇拜者格温纳致词：

现在这棺木中静静躺着的非比一般的人，已在人们的中间生活了整整一辈子，但他却是一直不为人知。现在到场的所有人当中，没有一个与他有着血缘的关系；他孤独地死去了，正如他之前孤独地活着。但此时此刻，在这个人的身边，某样东西告诉我们：他为此孤独获得了补偿。那种要了解永恒的热切渴望，伴随着这个人的一生；而这种渴望，对于大部分人来说，只是在死神临近之时，才罕有地、像梦一样地瞬间

在脑海掠过。这个真诚热爱真理的人，从青少年起就厌恶表面现象，尽管这样做使他疏远了各种社会关系。这个深不可测的人，胸膛里跳动着的是一颗温暖的心。他终其一生对造作都深恶痛绝，始终忠实于自己。他孑然一身、受尽别人的误解。因为得到出身和教育的帮助，这个有着天才思想的人得以免受人生世事重负的羁绊。他对此伟大的馈赠心存感激。他唯一的愿望就是要对得起所获得的这一馈赠。为了肩负起崇高的使命，他不惜放弃了所有其他人都会开心享受的乐趣。他现在头上的月桂花环是在他到了生命的黄昏之时，才终于戴到了他的头上。尽管如此，他对于自己要完成的使命，却是怀着铁一样的信念。在那漫长的、不公正的默默无闻之中，他从不曾偏离其崇高的孤独路径半步。在自己选定的事业中，他真可称得上恒兀兀以穷年。

根据叔本华生前的意愿，叔本华的墓碑上除了刻着“阿图尔·叔本华”的名字以外，再也没有多余的文字。

叔本华哲学的神奇魅力与影响

韦启昌

俄国文豪托尔斯泰（1828—1910）在1869年完成了《战争与和平》以后，就一头扎进了叔本华的哲学世界中，并马上为之深深陶醉。在托翁写给他的一位好朋友费特的信里，托翁是这样说的：

你知道这一个夏天对我来说意味着什么吗？那是对叔本华著作的心醉神迷和连续不断的精神愉悦，这种陶醉、愉快是我所从来不曾体验过的。我已经叫人把他的所有著作都凑齐，现在就正阅读这些著作（我还读康德的著作呢）。我看还没有哪个学生像我这样在一个夏天里，学到一门学科这么多的内容。

我不知道以后会不会改变看法，但目前我敢肯定：叔本华是无与伦比的。

你说过叔本华就某些哲学问题写过一些东西，并且还写得不错。你的意思到底是什么？什么叫写出了一些东西？那可是反映了整整一个世界啊，那种清晰和美感令人难以置信。

我开始翻译他的著作了。你也开始这项工作，好吗？我们可以联名发表这些译作。我一边读着叔本华的书，一边就在想：这个人的名字怎么可能还不为人所知呢，这简直是让人无法想象的事情。

托尔斯泰买回一张叔本华的肖像，把它挂在了自己的房间，就像瓦格纳同一时间所做的那样。托翁始终没有改变对叔本华的看法，叔本华的哲学始终成为托翁看待事物的一个坐标。他得出这样一个结论：

叔本华的哲学已把我们带至哲学所能把我们带至的极端。

另一位深受叔本华思想影响的俄国文豪是屠格涅夫。根据学者瓦里基所写的《屠格涅夫与叔本华》：

从19世纪60年代起直至逝世为止，叔本华就是屠格涅夫所喜爱的哲

学家。叔本华的哲学成为一个甚有价值的框架——以此屠格涅夫整合自己的观点。

另外，屠格涅夫的传记作者萨皮洛也举出例子：

屠格涅夫深受叔本华的悲观主义影响。叔本华关于性爱本质的观点对屠格涅夫所发挥的影响，其明显例子见于屠格涅夫的《春潮》和《爱的凯旋》。叔本华的思想在屠格涅夫的作品中随处可见。例如，人们总是误以为能够在这世上寻觅到幸福，而其实，幸福只是免除了苦痛而已；一旦免除了苦痛，无聊就露面了。这样，新一轮的争取满足又告开始。

根据法国作家左拉的传记作者约瑟森所说，左拉写过一部完全是叔本华式的小说，并且名字是讽刺性的《生活的快乐》。在书中，主人公时常琢磨：

左右着这一世界的意欲所玩弄的花样，生存意欲的盲目和愚蠢，还有就是痛苦的所有生命。

莫泊桑的传记作者依诺图斯告诉我们，莫泊桑

承认自己是叔本华的崇拜者。莫泊桑对形而上学说的好奇，由于读了叔本华的著作而大为增强。叔本华的哲学还成为了莫泊桑的现实、感性的故事、小说的潜流。

在小说集《羊脂球》中的一个故事《在一个死人的周围》，就是与叔本华有关的，并且，故事中所用的大都是赞语。

伟大的法国意识流作家普鲁斯特也深受叔本华的影响。从亨度斯写的《阅读普鲁斯特指南》，我们可看到普鲁斯特是“叔本华的崇拜者”；他喜用“让人联想起叔本华的语言”。例如，在描绘与恋人在一起的快乐时，“那更多是苦痛的消除，而不是肯定性质的快乐”。甚至“普鲁斯特对生活的看法也与叔本华的看法大同小异”。还有其他众多的细节，也反映出如果普鲁斯特不是受了叔本华的影响，那就是两人英雄所见略同。普鲁斯特的一段著名描写，就是《追忆逝水年华》的主人公在嗅到一种小糕点的气味时，不禁回想起往昔欣赏这小糕点的美妙时光。这很容易让

人想起叔本华的关于气味与回忆关系的言论：

有时候，逝去已久的一幕往事似乎在没有明显原因的情况下突然栩栩如生地浮现在我们的记忆里。在很多情况下，这有可能是因为我们嗅到一缕淡淡的、还没有进入我们的清晰意识的气味，情形就跟我们当年嗅到了这一气味一样。这是因为气味尤其容易勾起人们的回忆。

英国作家托马斯·哈代喜爱和接受叔本华的思想，那是因为哈代本身就有自己的直觉和洞见，而这些东西与哲学家叔本华的思想不谋而合。此外，叔本华的思想为哈代自己的想法提供了一个完整的思想基础。这是研究哈代的英国学者贝里的观点。根据贝里所言，《德伯家的苔丝》是哈代读完叔本华以后写出的作品。这一作品与叔本华的悲观思想相当吻合，叔本华的名字甚至还在书中出现。另外，叔本华对音乐的见解还通过哈代对苔丝听到音乐时的描写反映出来。叔本华对催眠、哭泣等的见解也在这部书中一一以另一种方式重现。

另一位受到叔本华思想影响的伟大的英语作家是约瑟·康拉德。在《回忆康拉德》中，同样是作家的高尔斯华绥说：

康拉德读过很多的哲学著作。叔本华的著作在二十年前或者更早就已经给他以很大的乐趣。

在《康拉德信件》的前言中，瓦特斯是这样形容康拉德那种贯穿其信件和小说的悲观主义：

康拉德认为改良最终都是徒劳的，因为人性是自私和残暴的……甚至对此的意识都会被视为罪恶，因为对我们人的条件的审视会消除我们以为拥有自由、可以改进我们生存状态的幻象。

德国作家托马斯·曼在20岁左右就发现了叔本华这位他毕生崇拜的哲学家。那是触电式的经历，就跟尼采初次发现叔本华的经历一样。

我斜躺在沙发上，整天地阅读叔本华的《作为意欲和表象的世界》。……我是那样地狼吞虎咽这部魔幻般的形而上学说……一个人在

一生中也只有一次是这样的阅读。我可以马上就有机会表达我的感觉、表达我的感激，用诗意的方式……那是我的一大好运。

托马斯·曼到了63岁以后写了一篇评论叔本华的文章，目的就是要：

唤起在今天不大为当代人所知的一个人，重新思考他的思想。……叔本华有其现代的意义，甚至有其将来的意义……曾几何时，叔本华的哲学风靡一时、尽人皆知，然后几乎被人们所遗忘。但他的哲学仍然在我们的时代产生着成熟的和人性化的影响。

其他的一些名作家、诗人，例如俄国作家契诃夫、英国诗人艾略特、英国小说家毛姆、美国剧作家尤金·奥尼尔等，都在其作品中或者书信中流露出对叔本华哲学的迷醉。在契诃夫写的一个剧本里，甚至出现了叔本华的名字。

在当代的作家当中，阿根廷名作家博尔赫斯也深受叔本华思想的影响。这是叔本华研究专家麦吉对此的描述：

在不久前见到博尔赫斯时，我向他提到我准备写一部关于叔本华的书。他听到这消息以后很兴奋，并开始滔滔不绝地说起叔本华在他心目中的位置。他说，是阅读叔本华著作原文的渴望，促使他学习了德文；并且，每当人们问他——这是经常的事情——既然他这样喜欢细腻、复杂的结构，为何从来不曾尝试把隐藏在他的作品背后的世界观作出系统的阐述，他的回答是，他没有这样做是因为这样的事情叔本华已经做了。

尼采是这样描述他对叔本华哲学的印象的：

我是属于叔本华这样的读者：在读完叔本华书的第一页以后，就知道得很清楚，我将要把他所写的所有东西都读完为止；他所说的每一个字词我都要听。……我很明白他所说的，就好像他的书是专门写给我看。……所以，我从没有读到他任何似是而非的东西，虽然有时候会有某些小小差错的地方。这是因为似是而非的东西只是一些并没有坚定、明确见解的说法，说出这些似是而非话语的作者，是因为本身并没有坚定、明确的观点，他们只是想语不惊人死不休，或者是想误导读者，又

或者最主要的是想故作姿态、显得很有思想。叔本华从来不曾故作姿态，他是为自己而写。……叔本华的话语是对自己说的，但如果要想象出他的听众，那就想象是父亲在教导儿子好了。那种话语不拘小节、诚实坦白而不失幽默；听者洗耳恭听，心中深怀爱意。这样的作者是极为罕见的。只要一听到他的音声，马上就会感受到他的健康和力量。我们就好像来到了一处森林高地——在这里，我们深深地呼吸着新鲜的空气，整个人感觉耳目一新，重又充满了生机。我们可以感觉到……叔本华所特有的坦白和自然，这些也只有真正了解自己的思想，并且是非常丰富的思想的人才可以做得到的。叔本华不像那些偶尔失口说出了某些聪明的话语，自己都会感到吃惊的写作者。……叔本华的风格有点使我想起歌德，但叔本华的文体并不模仿任何德语作家。他知道如何以简朴表达深奥，不用华丽辞藻而给人以深刻印象，推理严格合乎逻辑而不显得文绉绉、书呆子气……

自从我读过叔本华的著作以后，我就可以以他形容普卢塔克的方式形容他，“我一翻开他的书，就好像马上长出了一对翅膀”，如果我一定要在这地球上安身立命，那我会选择叔本华作为我的伴侣。

尼采之所以把叔本华称为“教育家”、“解放者”，就是因为“人如何能认识自己呢？人是在暗处、被隐藏起来的”，而

> 真正的教育家就是把你的存在的真正和本来的含义与基本的材料揭示出来——这些东西无法通过教育而改变，要了解这些东西是很困难的，因为这些内在和基本的东西被牢牢禁锢着。教育家就是为你解除这些禁锢，除此之外，再也没法为你做出更多的事情。这就是教育的秘密所在。

由奥地利精神分析学家西格蒙德·弗洛伊德奠定的精神分析学，其核心内容就是我们的思想、行为、反应等都有着在很多时候是无意识的背后原因，我们的本能、欲望（本我）就像海面下的冰山，进入我们意识的只是冰山的一小角，并且，进入了意识的这些东西也已经受到了歪曲。我们之所以无法意识到或者歪曲意识到这些推动力，就是因为这些渴望、欲望、驱力受到压抑，因为如果我们让自己意识到这些东西的话，那就会令自己困扰、不安；构成伊德（本我，id）的极其重要部分

——性欲，或说性的驱力——无论我们是否意识到，都是无处不在的。弗洛伊德的这些主要观点，早已经作为叔本华思想体系的一个组成部分由叔本华详尽、清晰地表达了出来。例如，叔本华说：

> 意欲构成了人的真正内核……智力为意欲提供了动因，这些动因如何发挥作用，却只是在后来才为智力所了解……事实上，当意欲真正下定决心和在私下里做出决定时，智力是置身局外的。……我们通常都不知道自己渴望什么，或者害怕什么。我们可以积年抱着某种愿望，却又不肯向自己承认，甚至让这一愿望进入我们清晰的意识，因为我们的智力不获同意知道这些事情，否则，我们对自己的良好看法就会因此不可避免地受到损害。

这也就是为什么叔本华常常说：“正如衣服遮蔽着我们的身体，谎言也遮蔽着我们的头脑。我们的言语、行为和我们的整个本性都是虚假和带欺骗性的，我们只能透过这层外纱勉强猜度我们的真实情感，正如只能透过衣服估计一个人的身体一样。”还有就是：

> 在这世界的现实生活当中，性爱表现为至为强劲、活跃的推动力，这仅次于对生命的爱；它持续不断地占去人类中年轻一辈的一半精力和思想；性爱是几乎所有愿望和努力的最终目标；至关重要的人类事务受到它的不利左右，每过一小时人们就会因为它而中断正在严肃、认真进行的事情；甚至最伟大的精神头脑也间或因为它而陷入迷惘和混乱之中；它无所顾忌地以那些毫无价值的东西干扰了政治家的谈判、协商，和学者们的探求、研究；它会无师自通地把传达爱意的小纸条和卷发束偷偷夹进甚至传道的夹包、哲学的手稿里面；每天它都挑起和煽动糊里糊涂、恶劣野蛮的争执斗殴，解除了人与人之间最珍贵的联系，破坏了最牢不可破的团结；它要求我们时而为它献出健康和生命，时而又得奉上财富、地位和幸福；它甚至使先前诚实、可靠的人变得失去良心、肆无忌惮，把一直忠心耿耿的人沦为叛徒。

弗洛伊德也承认首先做出这些发现的是叔本华。他说：

我一直以为压抑的理论是原初的，直到兰克给我看了《作为意欲和表象的世界》的一段——在那里，哲学家叔本华试图为疯癫做出解释。

他在那里所说的关于人们全力压制自己，不肯接受某一令人痛苦的现实，完全与我的压抑理论相吻合。我不得不感谢自己并不曾广泛地阅读，这样我才有可能有所发现。当然了，有人会阅读了叔本华这些讨论，但却忽略了这些讨论而没有发现出什么。……所以，我时刻准备着放弃认为是首先做出这些发现的人，并且是很高兴这样做；在不少精神分析的案例里，精神分析所做的繁琐工作只是证实了哲学家们直观获得的深刻见解。压抑理论是精神分析学的柱石。

托马斯·曼说得更直接和大胆：

弗洛伊德所说的本我（各种本能与欲望的贮存所）和自我（进入意识的我）——那不是与叔本华对意欲和智力的论述毫厘不差吗？那不是把叔本华的形而上学转换成心理学吗？

所以，托马斯·曼干脆地说：

叔本华作为意欲的心理学家，就是现代心理学之父。从叔本华开始，然后是尼采，然后直接到达建立起叔本华的无意识心理学，并把这学说应用在精神科学的弗洛伊德及其一干人。

弗洛伊德的一个传记作家里夫似乎话中有话地说过：

很多年前，弗洛伊德奇怪地说过，他不读哲学家的著作，因为他不幸无法明白那些东西。但现在年长以后，弗洛伊德去度假时，口袋中会放进一本叔本华的著作。

根据写作《维特根斯坦哲学导论》的安斯康姆教授所说，哲学家维特根斯坦

在年轻的时候就研读了叔本华的哲学，并对叔本华的“作为表象世界”的理论印象深刻。他认为叔本华的理论从根本上是正确的。……要探究维特根斯坦哲学的始祖，我们就要看看叔本华的哲学。

事实上，要理解维特根斯坦的一些论题，熟悉叔本华哲学几乎是必不可少的，因为维特根斯坦很多时候是直接思考、发挥叔本华的论题，甚至所用的比喻、词语也完全是叔本华的。

对于大音乐家瓦格纳来说，就像托马斯·曼所写的：

接触和认识叔本华的哲学是瓦格纳生命中的一件大事。……那对他意味着最大的安慰、最高的自我肯定；那也意味着心灵、精神的解放。……毫无疑问，那使他的音乐从束缚中解脱出来，使这音乐鼓起勇气成为自己。

瓦格纳也在自传中写道：

在四年里，叔本华的书从不曾离开我的头脑思想，到接下来的夏天为止，我从头至尾已研读了叔本华的书四次。叔本华的书对于我的整个一生，产生了强烈的影响。

在1858年写作《特里斯坦》的第二幕时，瓦格纳病倒了，

我再一次拿起我所熟悉的叔本华的书，作为恢复精神思想的方式，就像我一向经常做的那样。然后我就感到放松了，因为我就可以运用叔本华所提供的工具，解释他的体系中那些折磨人的断层。

瓦格纳还说：

那个老人一点都不知道他对我来说到底意味着什么，或者说，一点都不知道我通过他对自己意味着什么，那是多么美妙的事情！

瓦格纳把自己的作品《尼伯龙根的指环》献给了叔本华，作品上只是写上：

怀着深深的敬意和感谢，献给阿图尔·叔本华

并没有签上瓦格纳的名字。

附录的参考书目

Patrick Gardiner：*Schopenhauer*.

Frederick Coplestone：*Arthur Schopenhauer*：*Philosopher of Pessimism*.

Helen Zimmern：*Arthur Schopenhauer*：*His Life and His Philosophy*.

Walter Abendroth：*Arthur Schopenhauer in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*.

Friedrich Nietzsche：*Unzeitgemasse Betrachtungen*.

Sigmund Freud：*The History of the Psychoanalytic Movement*.

根据德国**Unzeitgemäße Betrachtungen**

中第三篇“Schopenhauer als Erzieher”翻译